SARAH BAKEWELL

4. BASKI

"YILIN KİTABI"
New York Times

VAROLUŞÇULAR Kahvesi

ÖZGÜRLÜK, VAROLUŞ ve KAYISI KOKTEYLLERİ



NASIL YAŞANIR'ın
Ödüllü Yazarından

Çeviri: Emre Gözgü

domingo

AYNI YAZARDAN

The Smart

The English Dane

Nasıl Yaşanır
ya da Bir Soruda Montaigne'in Hayatı (Domingo, 2013)

VAROLUŞÇULAR KAHVESİ

Özgürlük, Varoluş ve Kayısı Kokteylleri

Jean-Paul Sartre
Simone de Beauvoir
Albert Camus
Martin Heidegger
Edmund Husserl
Karl Jaspers
Maurice Merleau-Ponty
ve diğerleri eşliğinde

Sarah Bakewell

Çeviri: Emre Gözgü

domingo

domingo

VAROLUŞÇULAR KAHVESİ
SARAH BAKEWELL

Özgün ismi: At The Existentialist Café
© 2016 Sarah Bakewell

Türkçe yayın hakları:
© 2017 Bkz Yayıncılık Ticaret ve Sanayi Ltd. Şti.
Domingo, Bkz Yayıncılık markasıdır.
Sertifika No: 46105

Çeviri: Emre Gözgü
Editör: Algan Sezgintüredi
Kapak illüstrasyonları: Simone Massoni
Kapak ve sayfa uyarlama: Betül Güzhan

ISBN: 978-605-198-019-5

1. Baskı: Kasım 2017
4. Baskı: Eylül 2021
Larus Yayınevi ve Tic. A.Ş.
Bağlar Mah. 62.Sokak Yıldızlar Plaza No:10/A
Bağcılar, İstanbul • Sertifika No: 49657
Tel: (212) 446 38 88

Bkz Yayıncılık Ticaret ve Sanayi Ltd. Şti.
Şahkulu Mah. Büyük Hendek Cad. Brot Apt.
No: 4 D: 10, 34421 Beyoğlu İstanbul
Tel: (212) 245 08 39
e-posta: domingo@domingo.com.tr
www.domingo.com.tr

Jane ve Ray'e

SARAH BAKEWELL, on altı yaşındayken okuduğu *Bulantı*'nın aklını başından almasıyla genç bir varoluşçu olmuştur. National Books Critics Circle ve Duff Cooper gibi ödülleri kazanan, Costa ve Marsh biyografi ödüllerindeyse finale kalan *Nasıl Yaşanır*'ın yanı sıra *The Smart* ve *The English Dane* isimlerinde iki biyografi kitabı daha bulunmaktadır. Halen Londra'da yaşayan Bakewell, City Üniversitesi'nde yaratıcı yazarlık dersleri veriyor ve National Trust için nadir kitap koleksiyonlarını tasnifliyor.

İÇİNDEKİLER

1	Bayım, Ne Korkunç Şey Şu Varoluşçuluk!	1
2	Şeylerin Kendilerine	35
3	Messkirch'li Büyücü	50
4	Onlar, Çağrı	74
5	Çiçek Açan Bademleri Çıtır Çıtır Yemek	98
6	El Yazmalarımı Yemek İstemiyorum	122
7	İşgal, Kurtuluş	137
8	Yıkım	175
9	Biyografik Çalışmalar	208
10	Dans Eden Filozof	228
11	*Croisés comme ça*	242
12	En İmtiyazsızların Gözleri	272
13	Fenomenolojinin Tadını Bir Kere Alınca	301
14	Esrarengiz Tezahürler	319
	Kitaptaki Karakterler	330
	Teşekkür	336
	Notlar	338
	Seçilmiş Kaynakça	398
	Görseller	412
	Dizin	414

I

Bayım, Ne Korkunç Şey Şu Varoluşçuluk!

Bu bölümde üç kişi kayısı kokteyllerini yudumluyor,
daha fazlası geç saatlere kadar oturup özgürlükten bahsediyor
ve daha da fazlası hayatlarını değiştirmekle meşgul.
Biz de merak ediyoruz, neymiş şu varoluşçuluk.

Varoluşçuluğun bir felsefeden ziyade bir ruh hali olduğu ve köklerinin ıstırap ve bunaltının pençesinde kıvranan on dokuzuncu yüzyıl romancılarına, biraz daha eskiye gidersek sonsuz uzamların sessizliği karşısında dehşete kapılan Blaise Pascal'a; ondan önce, hakikati kendi içinde arayan Aziz Augustinus'a; daha da öncesinde Eski Ahit'teki yılgın Vaiz ile haksız yere Tanrı'nın gazabına uğradığını düşünüp O'nu sorgulama cüretini gösteren Eyüp'e; özetle, herhangi bir sebepten içinde huzursuzluk, hoşnutsuzluk, isyan ve yabancılaşma hissi uyanmış kim varsa onlara dayandırılabileceği söylenegelir.

Öte yandan, çağdaş varoluşçuluğun 1933 yılının hemen başında üç genç filozofun Paris'te, rue du Montparnasse'taki Bec-de-Gaz barında, mekâna özgü kayısı kokteyllerinden içip dedikodu yaptıkları bir esnada doğduğunu söylemek de mümkün.

Bec-de-Gaz'da yaşananları sonradan en ayrıntılı haliyle anlatan, o sıralarda düşük kapaklı, güzelim gözleriyle dünyayı yakın takibe almış, yirmi beş yaşlarında genç bir kadın olan Simone de Beauvoir'dı. O gün barda erkek arkadaşı Jean-Paul Sartre da yanındaydı. Yirmi yedi yaşındaki bu düşük omuzlu, cildi bozuk, orfoz dudaklı, kepçe kulaklı delikanlının körlük sınırındaki sağ gözü, ileri derecede dışa kayıktı. Dikkatinizi toplamazsanız onunla konuşmak zorlu bir deneyime dönüşebiliyordu, ancak kendinizi zorlayıp sol gözüne odaklandığınızda içten ve zeki

bakışlarını üzerinizden hiç ayırmadığını ve bu gözün söyleyeceğiniz her şeyi büyük bir ilgiyle dinleyecek birine ait olduğunu fark ediyordunuz.

Sartre ve Beauvoir tüm ilgilerini vermişlerdi çünkü masadaki üçüncü kişinin heyecan verici haberleri vardı. Bu hoş ve havalı genç, Sartre'ın *École normale supérieure*'den arkadaşı Raymond Aron'du. Diğer ikisi gibi o da sömestr tatilini geçirmek için Paris'e gelmişti. Sartre ve Beauvoir Fransa'nın farklı bölgelerinde –Sartre, Le Havre'da; Beauvoir, Rouen'da– öğretmenlik yapıyor, Aron ise felsefe çalışmalarını Berlin'de sürdürüyordu. Şimdiyse arkadaşlarına oradayken keşfettiği ve tekerleme gibi bir adı olan bir felsefeden bahsediyordu: Fenomenoloji (Görüngübilim. İng. *phenomenology*, Fr. *phénoménologie*). Üç vurgulu, üç vurgusuz altı heceden oluşan bu uzun ve dengeli sözcüğün Fransızcası da İngilizcesi gibi altılı hece ölçüsüyle yazılmış zarif bir dize oluşturmak için tek başına yeterliydi.

Aron muhtemelen şöyle şeyler anlatıyordu: Gelenekçi filozoflar çoğunlukla soyut önermeler ve teorilerden yola çıkarken Alman fenomenologlar doğrudan anı anına deneyimledikleri yaşantıya yöneldiler. Şeylerin gerçek olup olmadığı ya da haklarında kesin bir bilgiye ulaşmanın mümkün olup olmadığı gibi Platon'dan bu yana felsefeyi meşgul eden temel meseleleri büyük ölçüde bir kenara bıraktılar. Şeylere dair bu tür sorular soran tüm filozofların *halihazırda* şeylerle ya da en azından şeylerin görünüşleri, yani fenomenlerle ("kendini gösteren şeyler" anlamındaki Yunanca *phainomena* sözcüğünden gelir) dolu bir dünyaya atılmış olduklarına dikkat çektiler. Bir önerileri vardı: Karşımıza çıkan fenomenlere odaklanalım ve gerisine boş verelim. Felsefenin kadim sorularını sonsuza dek göz ardı etmek gerekmiyordu, ancak filozofların daha makul meselelerle ilgilenebilmeleri için onları paranteze almak mümkündü.

Hücum emrini, fenomenologların liderlerinden Edmund Husserl vermişti: "Şeylerin kendilerine!" Husserl, şeylere yüklenen anlamlarla, bilhassa da şeylerin gerçek olup olmadıklarıyla zaman kaybetmeyin, diyordu. Tek yapmanız gereken, kendini size gösteren şey her ne ise o şeyi incelemek ve onu çarpıtmadan, mümkün olduğunca göründüğü gibi betimlemek. Bir diğer fenomenolog, Martin Heidegger, filozofların tarih boyunca ikincil önemdeki sorularla zamanlarını boşa harcadıklarını ve en önemli soru olan Varlık sorusunu sormayı ihmal ettiklerini dile getirerek fenomenolojik yaklaşımlara yeni bir boyut kazandırdı. Bir şey için *olmak* ne demektir? *Varım* demek ne anlama gelir? Bu soruları sormadan

hiçbir yere varamayacağınızı iddia ediyor ve çareyi fenomenolojik yöntemde buluyordu: Entelektüel safsatalara aldırmayın, dikkatinizi şeylere verin ve bırakın kendilerini size sunsunlar.

"Anlayacağın, *mon petit camarade* (bücür dostum)," dedi Aron –okul günlerinden kalma Sartre'a taktığı lakaptı bu– "eğer bir fenomenologsan bu kokteyl hakkında konuşup üzerinden felsefe yapabilirsin!"

Beauvoir, Sartre'ın bunu duyunca bembeyaz kesildiğini yazar. Daha önce fenomenolojiyi hiç duymadıklarını ima ederek durumu iyice dramatik hale getirir. Aslına bakılırsa hiç Heidegger okumamış sayılmazlardı. 1931 yılında Sartre'ın erken dönem denemelerinden biri *Bifur* dergisinde çıkmış, aynı sayıda Heidegger'in "Metafizik Nedir?" adlı konferans metninin çevirisi de yayımlanmıştı. Beauvoir, "Tek kelimesini bile anlayamadığımızdan önemini görememiştik," diye yazar. Ama *şimdi* görmüşlerdi: Bu yöntem felsefeyi olağan, yaşanmış deneyimle birleştiriyordu.

Bu yeni başlangıca dünden hazırdılar. Lise ve üniversite yıllarında Sartre, Beauvoir ve Aron, bilme üzerine sorular ve Immanuel Kant'ın eserlerinin sonu gelmez yorumlarının egemenliğindeki katı Fransız felsefe eğitiminden geçmişlerdi. Epistemolojik sorular bir kaleydoskop gibi şekilden şekile giriyor, sorulardan yeni sorular doğuyor ama dönülen yer



hep aynı kalıyordu: Bir şey bildiğimi sanıyorum ama ne bildiğimi bildiğimi nasıl *bilebilirim*? Bu zahmetli ve bir o kadar da beyhude sorular –sınavlarda gösterdikleri başarılara rağmen– üçünü de tatmin etmekten çok uzaktı. Özellikle Sartre'ı. Sartre, mezun olduktan sonra arkadaşlarına yeni ve "yıkıcı bir felsefe" üzerinde kafa patlattığını çıtlatmıştı ama bu felsefenin ne şekil alacağından bahsetmiyordu çünkü kendisi de tam bilmiyordu. Aklındakini genel isyan ruhunun ötesinde geliştirememişti. Şimdiyse birileri ondan önce davranmıştı anlaşılan. Aron onu fenomenolojiyle tanıştırdığında bembeyaz kesilmiş olmasında muhtemelen hissettiği heyecan kadar bu durumu gururuna yedirememesinin de payı vardı.

Her halükârda o anı hiç unutmayacak ve üzerinden kırk yıl geçtikten sonra bile bir söyleşide konusu açıldığında, "Beynimden vurulmuşa döndüğümü söyleyebilirim," diyecekti. İşte gerçek bir felsefeyle karşılaşmıştı nihayet. Beauvoir'dan öğrendiğimize göre, en yakın kitapçıya koştu ve "Elinizde fenomenoloji üzerine ne varsa hepsini istiyorum!" dedi. Tek bulabildiği Husserl'in öğrencisi Emmanuel Levinas'ın yazdığı ince bir kitap oldu: *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl (Husserl Fenomenolojisinde Görü Teorisi*). O dönemde kitaplar, sayfaları henüz kesilmemiş halde satılıyordu. Sartre, elleriyle sabırsızca yırtarak açtığı sayfaları daha yolda yürürken okumaya başladı. Chapman'ın Homeros çevirisini ilk kez okuyan Keats gibi coşkuluydu adeta:

> Bir yıldız gözlemcisi gibiydim o an
> Görüş alanına yeni bir gezegen giren;
> Ya da yiğit Cortez gibi kartal gözleriyle
> Pasifik'i süzen –bütün adamları
> Birbirine bakarken çılgın bir şaşkınlıkla–
> Sessizce, Darien'deki bir uçurumdan.*

Sartre'ın ne kartal gözleri vardı ne de sessiz kalmayı becerebilen bir tipti ama büyük bir şaşkınlık yaşadığı kesindi. Sartre'daki heyecan ve merakı gören Aron ona, kendisinin de yaptığı gibi Berlin'e gidip çalışmalarına gelecek sonbaharda oradaki Fransız Enstitüsü'nde devam etmesini önerdi: Almancasını ilerletip fenomenolojik eserleri yazıldıkları dilde okuyabilir ve açığa çıkardıkları felsefi enerjiyi doğrudan özümseyebilirdi.

* Akşit Göktürk, *Çeviri: Dillerin Dili*, 12. Baskı, İstanbul: YKY, 2016. *(ç.n.)*

Nazilerin iktidara geldiği 1933 yılı, Almanya'ya taşınmak için cazip bir zaman değildi. Ancak yaşamına yeni bir yön vermek isteyen Sartre için tam zamanıydı. Öğretmenlik yapmaktan, üniversitede öğrendiklerinden, küçüklüğünden beri dönüşmeyi beklediği dâhi yazara dönüşememiş olmaktan artık iyice sıkılmıştı. Yazmak istediği şeyleri yazabilmek için –romanlar, denemeler, yazabileceği ne varsa– önce birtakım maceralar yaşaması gerektiğine inanıyordu. Konstantinapol'de liman işçileriyle çekiç sallamanın, Athos Dağı'nda keşişlerle tefekküre dalmanın, Hindistan'da paryaların arasına karışmanın ve Newfoundland kıyılarında balıkçılarla birlikte fırtınalarla boğuşmanın hayallerini kurmuştu. Oysa şimdilik, Le Havre'da öğretmenlik yapmayacak olmak bile yeterince büyük bir macera sayılırdı.

Gerekli ayarlamaları yaptı, yazın geçmesini bekledi ve araştırmalarına başlamak üzere Berlin'e gitti. Bir yılın sonunda buradan yeni bir karışımla döndü: Alman fenomenolojisinin yöntemlerini Danimarkalı filozof Søren Kierkegaard ve başka filozoflardan aldığı düşüncelerle harmanlayarak hazırladığı karışıma kendi yazınsal duyarlılığını yansıtan tipik Fransız sosunu ekledi. Fenomenolojiyi insanların yaşamlarına, kurucularının hayal bile edemeyeceği kadar heyecan verici ve ferdî bir biçimde uygulayarak etkisi ulusal sınırları aşan ama Paris'e özgü çeşnisini hep koruyan bir felsefenin, modern varoluşçuluğun kurucu babası statüsünü kazandı.

Sartre'ın getirdiği yeniliğin sırrı, fenomenolojiyi gerçek anlamıyla kayısı kokteylleri –ve onları servis eden garsonlar– üzerine bir felsefeye dönüştürmüş olmasında yatar. Aynı zamanda bu, beklentinin, sıkkınlığın, kaygının, coşkunun, tepeye doğru bir yürüyüşün, arzulanan sevgiliye duyulan tutkunun, artık arzulanmayan bir diğerinden uzaklaşmanın, Paris bahçelerinin, Le Havre'ın soğuk güz denizinin, tıka basa dolu bir koltukta oturma hissinin, bir kadın sırtüstü yattığında memelerinin aldığı şeklin, bir boks müsabakasındaki heyecanın, bir caz şarkısının, bir sokak lambasının altında karşılaşan iki yabancının anlık bakışmalarının da felsefesiydi. Sartre, felsefesini inşa ederken pek çok olgudan yararlandı: vertigo hissi, röntgencilik, utanç, sadizm, devrim, müzik ve seks. Bol miktarda seks.

Önceki filozoflar düşüncelerini ve tezlerini ölçülü bir dille kaleme alırken, Sartre bir romancı edasıyla yazıyordu, ki zaten romancı olduğundan bunda şaşırtıcı bir taraf yoktu. Felsefi denemelerinde olduğu

gibi roman, öykü ve tiyatro oyunlarında da fiziksel dünyayı algılayışımızı, yaşamın karmaşık yapısı ve muhtelif ruh hallerini ele aldı. Hepsinden önemlisi, özgür olmanın ne anlama geldiği üzerine yazdı.

Sartre'ın düşüncesine göre, "insan olmanın" temelinde özgürlük yatıyordu ve insanı diğer tüm varlıklardan ayıran buydu. Diğer şeyler oldukları yerde duruyor, bir yerden bir yere itilip çekilmeyi bekliyordu. Sartre, insan olmayan hayvanların bile büyük ölçüde türlerine özgü içgüdü ve davranışlarla hareket ettiğine inanıyordu. Ama ben, bir insan olarak, önceden belirlenmiş bir doğaya sahip değilim. O doğayı ben, yaptığım seçimlerle oluştururum. Elbette, biyolojik ve kültürel faktörler ve kişisel geçmişimin etkisi altında kalabilirim, ancak bunların hiçbiri beni "üretmeye yarayacak" bir insan şablonunu oluşturmaz. Her zaman kendimden bir adım öndeyimdir ve yaşadıkça kendimi oluştururum.

Sartre bu ilkeyi, kendi nazarında varoluşçuluğu tanımlayan dört kelimelik bir slogana dönüştürmüştür: "Varoluş özden önce gelir." Kısalığıyla kolayca akılda yer eden ancak anlaşılması güçleşen bu formül kabaca şu anlama gelir: Kendimi dünyaya atılmış bir şekilde bulduktan sonra, kendimin tanımını (doğamı ya da özümü) başka hiçbir nesne ve yaşam formunun yapamayacağı bir şekilde, kendim oluştururum. Bana bir etiket yapıştırıp beni tanımlayabileceğinizi düşünüyorsanız yanılıyorsunuz çünkü ben, her daim yapım aşamasındayım. Bilincimi kazandığım ilk andan ölümün gelip onu yok edişine kadar kendimi eylemlerimle sürekli yeniden yaratırım. İnsanlığımın en temel niteliklerinden biri olan bu hal, Sartre'a göre "insan olmanın" ta kendisidir. Beni ben yapan özgürlüğümdür: ne daha azı, ne daha fazlası.

Bu baş döndürücü bir düşünceydi ve İkinci Dünya Savaşı'nın son yıllarında onu iyice olgunlaştıran Sartre'ı yıldızlığa taşıdı. Şöhrete kavuşup bir guru muamelesi görmeye başlayan Sartre, röportajlar veriyor, fotoğrafları çekiliyor, komitelere davet ediliyor, radyo programlarına çıkıyor, makale ve önsöz yazması için aldığı siparişlerin ardı arkası kesilmiyordu. Sık sık uzmanlığı dışında kalan konular hakkında görüşlerine başvurulan Sartre'ın her konuda muhakkak söyleyecek bir çift sözü oluyordu. Simone de Beauvoir da Sartre gibi farklı türlerde metinler kaleme alıyor; kurgusal eserleri, radyo programları, makaleleri, felsefi denemeleri ve günlükleri ortak bir felsefi izlekte birleşiyordu. Çalışmaları genel anlamda Sartre'ınkine yakın bir felsefi anlayış taşımakla birlikte Beauvoir

kendi felsefesini büyük ölçüde tek başına geliştiriyordu ve odaklandıkları noktalar farklıydı. Birlikte konferans ve imza günlerine katıldıkları turnelere çıkıyorlar; bazı etkinliklerde kendilerini, varoluşçuluğun kralı ve kraliçesine yaraşır tahtvari sandalyelerde, ateşli tartışmaların tam ortasında buluyorlardı.

Sartre kavuştuğu şöhretin büyüklüğünü ilk kez 28 Ekim 1945'te Paris'te *Salle des Centraux*'da *Club Maintenant* (Şimdi Kulübü) tarafından düzenlenen konferansta fark etti. Konuşmasını dinlemek için bu kadar büyük bir kalabalığın akın edeceğini doğrusu ne kendisi ne de organizatörler bekliyordu. İzdiham yüzünden gişeye ulaşamayan birçok kişi salona bilet almadan girdi; zarar gören sandalyeler ve dayanılmaz sıcaktan bayılan bazı izleyiciler oldu. *Time* dergisinde çıkan fotoğraf altı yazısı o gün yaşananları şöyle görüyordu: "Filozof Sartre. Kadınlar kendilerinden geçti."

İzleyiciler tarafından muhtemelen zar zor seçilen, bir elli üç boyundaki Sartre kürsüde adeta devleşti ve konuşması büyük yankı yarattı. Sonradan *L'existentialisme est un humanisme* [*Varoluşçuluk*] adıyla kitaplaştırdığı konuşmanın doruk noktası Nazi İşgali ve (İşgalden) Kurtuluş sırasında yaşananların tazeliğini koruduğu bir dönemde kalabalığın kendini kolayca özdeşleştirebileceği bir anekdottu. Anlattığı hikâye, Sartre'ın felsefesinin şok edici ve cezbedici niteliklerine iyi bir örnek teşkil eder.

Sartre, Nazi İşgali sırasında akıl danışmak için yanına gelen eski bir öğrencisinin başından geçenleri anlatır. Ağabeyi 1940 yılında Fransızların teslim olmasından önce bir muharebede öldürülmüş, ardından babası işbirlikçilere katılıp ailesini terk etmiştir. Artık annesinin tek tesellisi ve tek dayanağı odur. Ancak genç adamın asıl isteği, İspanya üzerinden gizlice İngiltere'ye geçip sürgündeki Özgür Fransız kuvvetlerine katılmak ve Nazilerle savaşmaktı. Böylece ağabeyinin intikamını alacak, babasına meydan okuyacak ve özgürlük mücadelesine destek verecekti. Ancak ortada bir sorun vardı: Bunu yaparsa yiyecek bulmanın bile iyice zorlaştığı bir dönemde annesini yalnız ve korunaksız bırakmış olacaktı. Ayrıca annesinin başının Almanlarla derde girmesine neden olabilirdi. Delikanlı içinde bulunduğu durumda ne yapmalıydı? Annesini gözetip yalnızca ona somut bir faydası bulunacak seçimi yaparak annesinin yanında mı kalmalıydı, yoksa savaşa katılıp daha geniş çaplı bir fayda sağlamak için şansını mı denemeliydi?

Filozoflar bu tür etik ikilemlerin içinden çıkmakta hâlâ zorlanmaktadırlar. Sartre'ın karşı karşıya kaldığı soru, "troleybüs problemi" adıyla bilinen popüler düşünce deneyi ile benzerlikler taşır. Bu deneye göre kontrolden çıkmış bir troleybüs raylarda son sürat ilerlerken, biraz ileride troleybüsten kaçma şansı bulunmayan beş kişi görüyorsunuz. Şayet müdahale etmezseniz o beş kişi ölecektir. Yanı başınızda duran ray değiştirme şalterini kullanarak troleybüsü yan taraftaki raya geçirebileceğinizi fark ediyorsunuz. Bu rayda da troleybüsten kaçma şansı bulunmayan bir kişi vardır ve şalteri indirip troleybüsün yolunu değiştirirseniz herhangi bir müdahalede bulunmadığınız takdirde hayatı kurtulacak olan o kişi ölecektir. Müdahale edip tek kişinin ölmesine mi neden olursunuz yoksa hiçbir şey yapmayıp beş kişinin ölmesine göz mü yumarsınız? (Bu deneyin varyasyonlarından biri olan "şişman adam" problemindeyse troleybüsü raydan çıkarmanın tek yolu şişman bir adamı üst geçitten raylara atmaktır. Bu sefer, öldüreceğiniz insana bizzat fiziksel müdahalede bulunmanız gerekmekte ve bu da karşı karşıya kaldığınız ikilemi daha sarsıcı ve zor bir hale getirmektedir.) Sartre'ın öğrencisinin yaşadığı ikilem "troleybüs problemi" tipi bir ikilem gibi görülebilir, ancak İngiltere'ye gidişinin gerçekten bir işe yarayıp yaramayacağını ya da annesini yalnız bırakarak kadını ciddi bir tehlikeye atıp atmadığını kesin olarak bilemeyeceğinden karar vermesi gereken durum çok daha karmaşıktır.

Sartre, ne "troleyologlar" olarak bilinen düşünürlerin yürüttüğü tartışmalarla ne de etik bir probleme muhakeme aracılığıyla yanıt arayan geleneksel felsefi yaklaşımlarla ilgileniyordu. O, hitap ettiği kitleyi bu konu üzerinde daha öznel düşünmeye teşvik ediyordu. Bu tür bir seçimle karşı karşıya kalmak nasıl bir şeydir? Aklı karışık bir delikanlı nasıl hareket etmesi gerektiği üzerine karar verirken nasıl bir yol izler? O na kim, nasıl yardım edebilir? Sartre, bu son soruyu *kimlerin* ona yardımcı olamayacağından yola çıkarak ele alıyordu.

Öğrencisi, akıl danışmak için Sartre'a gitmeden önce, yerleşik ahlaki otoritelerin tavsiyesine başvurmaya niyetlenmişti. Bir rahibe gitmeyi düşünmüştü ama rahiplerin bazıları Nazi işbirlikçisiydi ve zaten Hıristiyan ahlakının ona komşusunu sevmesi ve başkalarına –başkaları dediği annesi mi, Fransa mı belirtmeden– iyilik yapması dışında verecek bir tavsiyesi olmadığını biliyordu. Rotayı derslerde okuttukları ve bilgelik pınarı oldukları varsayılan filozoflara çevirmeyi düşünmüştü. Ama onlar da

fazlasıyla soyut kalıyordu: İçinde bulunduğu durum karşısında söyleyebilecek işe yarar bir şeyleri olmadığını hissetmişti. Bunun üzerine, kendi içsesini dinlemeye karar vermişti: Belki aradığı cevabı kalbinin derinliklerinde bulabilirdi. Ama hayır! Orada da her kafadan başka bir ses çıkıyordu (şöyle şeyler söylüyorlardı muhtemelen: Kalmalıyım, gitmeliyim, cesur davranmalıyım, iyi bir evlat olmalıyım, harekete geçmek istiyorum ama korkuyorum, ölmek istemiyorum, gitmem lazım. Babamdan daha iyi bir insan olacağım! Ülkemi gerçekten seviyor muyum? Yoksa yalnızca seviyormuş gibi mi yapıyorum?). Tüm bu kakofoninin ortasında kendine bile güvenemiyordu. Delikanlı, son çare olarak eski öğretmeni Sartre'a başvurmuştu; hiç değilse ondan klişe bir yanıt almayacağından emindi.

Sartre kendisinden beklendiği gibi, delikanlının problemini ilgiyle dinledi ve lafı dolandırmadan şöyle dedi: "Özgürsün, o yüzden seçimini kendin yap – yani onu yarat." Bu dünyada yol gösterici bir işaret yoktur, diyordu Sartre. Geleneksel otorite mercileri seni özgürlük yükünden kurtaramaz. Vereceğin kararı ahlaki ve pratik açılardan tartarken ne kadar ince eleyip sık dokursan doku, önünde sonunda gözünü karartıp eyleme geçmen gerekir, ki ne yapacağın tamamen sana kalmış durumdadır.

Sartre, tavsiyesinin öğrencisinin işine yarayıp yaramadığını veya sonuçta ne yapmaya karar verdiğini söylemez. Böyle bir delikanlı gerçekten var mıydı, birden fazla kişiden esinlenerek mi oluşturulmuştu yoksa tamamen uydurma bir karakter miydi, bilmiyoruz. Her halükârda, Sartre dinleyicilerin şunu anlamasını istiyordu: Daha az dramatik durumlarda bile her biri o öğrenci kadar özgürdü. Ahlak yasalarına uygun davrandığınızı ya da psikolojik yapınız, geçmiş deneyimleriniz ve çevresel faktörlerin davranışlarınızı belirlediğini düşünebilirsiniz, diyordu. Bu etkenler davranışlarınızı etkileyebilir, ancak içinde bulunduğunuz "durum" karşısında yapacağınız seçimi onlar belirlemez. Kendinizi infaz edilmek üzere, bir Gestapo zindanında ya da bir uçurumdan aşağı düşmek üzere bulabilirsiniz; içinde bulunduğunuz durum ne kadar feci olursa olsun düşünce ve eylemlerinizde bu durumu nasıl dönüştüreceğiniz konusunda özgür olmaya devam edersiniz. Şimdi bulunduğunuz noktadan başlayarak bir seçim yaparsınız ve bu seçimle birlikte aynı zamanda kim olacağınızı da seçersiniz.

Bu durum zor ve yıldırıcı bir şeymiş gibi geliyorsa tamamen öyle olduğundandır. Sartre sürekli karar vermek zorunda kalmanın yol açtığı müzmin kaygının farkındadır. Yaptığınız seçimlerin sahiden *önemli* olduğuna

işaret ederek bu kaygıyı artırır. Bir seçim yaparken bu seçimi tüm insanlık adına yapıyormuşsunuz gibi davranmanız ve insan ırkının sergilediği davranışların tüm sorumluluğunu üstlenmeniz gerekir. Kendinizi kandırıp şartların ya da bir kötü bir tavsiyenin kurbanı olduğunuzu düşünerek bu sorumluluktan kaçarsanız insan olmanın gereğini yerine getirmemiş ve kendi "sahiciliğinizden" kopuk, sahte bir varoluşu seçmiş olursunuz.

Bu dehşet verici durum bir yandan da büyük bir vaat içerir: Sartre'ın varoluşçuluğu, çaba gösterdiğiniz sürece sahici ve özgür bir birey olmanın mümkün *olduğunu* söyler. Bu düşünce korkutucu olduğu ölçüde ve aynı nedenlerden ötürü heyecan vericidir. Sartre bu düşüncesini konferanstan kısa bir süre sonra gerçekleşen bir söyleşide şöyle özetlemiştir:

> İnsanı kurtuluşa götüren çizilmiş bir yol yoktur; her insan daima kendi yolunu sürekli kendisi çizmelidir. İnsan kendi yolunu çizmekte özgürdür; çizdiği yoldan, hiçbir mazeret olmaksızın sorumludur ve umut, tümüyle kendi içindedir.

Bu cesaret aşılayıcı düşünce, savaşın yerleşik siyasi ve toplumsal yapıları derinden sarstığı 1945'te son derece cezbediciydi. Gerek Fransa'da gerek başka ülkelerde insanların yakın geçmişte yaşanan ahlaki çöküntü ve dehşeti arkalarında bırakıp yeni başlangıçlara kucak açmak için yeterli nedeni vardı. Ancak bu yenilenme arayışını gerektiren daha önemli nedenler söz konusuydu. Sartre'ın mesajı dinleyicilerle Avrupa'nın büyük ölçüde yıkıntıya dönüştüğü, Nazi ölüm kamplarının varlığına dair haberlerin ortaya çıktığı ve Hiroşima'yla Nagazaki'nin atom bombalarıyla yerle bir edildiği bir dönemde buluşuyordu. Savaşla birlikte insanlar, uygarlığın normlarını bütünüyle terk edebilecek kapasitede olduklarını fark etmişlerdi. Önceden belirlenmiş insan doğası fikrinin sorgulanır hale gelmesine şaşmamak gerek. Kurulacak yeni dünya inşa edilirken yapılacak en doğru şey muhtemelen politikacıların, dini liderlerin, hatta fildişi kulelerindeki eski tip filozofların kılavuzluğuna güvenmemek olacaktı. Öte yandan büyük bir şevkle bu işi üstlenmeye hazır yepyeni tarzda bir filozof vardı ve bu iş için biçilmiş kaftandı.

1940'ların ortalarında Sartre'ın sorduğu en önemli soru şuydu: Özgür olduğumuza göre, bu özgürlükten içinde bulunduğumuz zorlu zamanlarda nasıl faydalanabiliriz? Hiroşima'dan hemen sonra yazdığı ve

–konferansla aynı ayda– Ekim 1945'te yayımlanan "Savaşın Sonu" adlı denemesinde Sartre okuyucularını nasıl bir dünya istediklerine karar vermeye ve o dünyayı gerçek kılmak için eyleme geçmeye teşvik eder. Bundan böyle, der Sartre, kendi kendimizi, insanlık tarihini ve muhtemelen dünyadaki yaşamı toptan yok etmeye muktedir olduğumuz gerçeğini aklımızdan hiç çıkarmamalıyız. Bizi özgürce yaptığımız seçimlerimiz dışında hiçbir şey durduramaz. Hayatta kalmak istiyorsak yaşamaya *karar vermeliyiz*. Böylelikle Sartre insanlara, daha çok kısa bir süre önce yaptıklarıyla kendi ödünü koparmış ama artık olgunlaşmaya ve sorumluluk almaya hazır bir tür için tasarlanmış yeni bir felsefe sunmuştur.

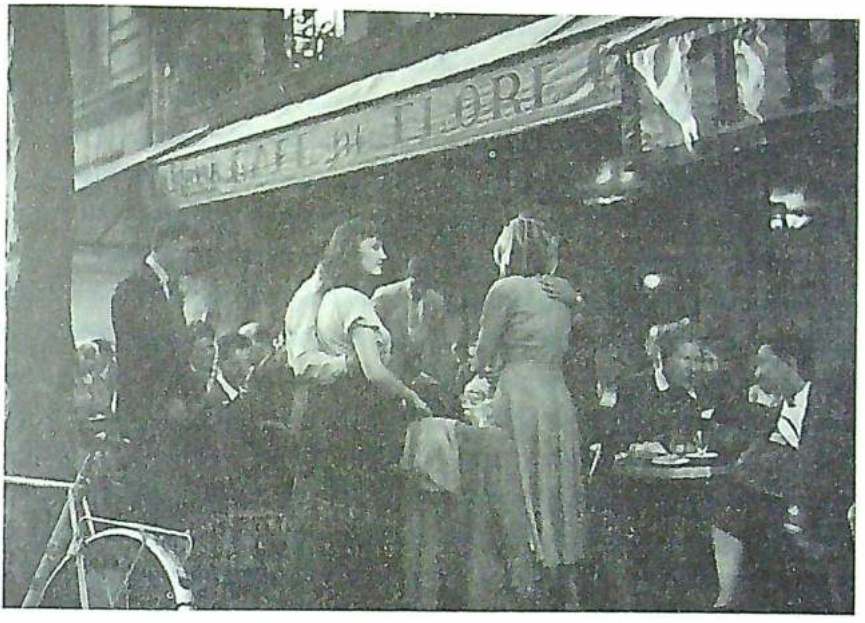
Sartre, yazılarında ve konuşmalarında otoritesini sorguladığı kurumların sert tepkisiyle karşılaştı. Katolik Kilisesi 1948 yılında Sartre'ın felsefi başyapıtı *Varlık ve Hiçlik*'ten yazdığı roman, oyun ve denemelere kadar tüm eserlerini *Yasaklı Kitaplar Listesi*'ne aldı. Özgürlük söyleminin insanları inançlarından şüpheye düşürmesinden korkuyorlardı ve korkmakta haklıydılar. Simone de Beauvoir'ın, kışkırtıcılıkta Sartre'ı geride bırakan feminist çalışması *İkinci Cins* de listeye eklenmişti. Siyasi muhafazakârların varoluşçuluktan hazzetmemesi anlaşılır bir şey; asıl şaşırtıcısı, Marksistlerin de nefretini kazanmış olmasıydı. Sartre günümüzde genellikle komünist rejimlerin savunucusu olarak hatırlanmasına karşın uzun bir süre partinin şimşeklerini üzerine çekmişti. İnsanlar kendilerini özgür bireyler olarak kabul ederlerse örgütlü bir devrim nasıl gerçekleşebilirdi? Marksist düşünceye göre insanlığın yazgısında, belirlenmiş evrelerden geçerek sosyalist cennete ulaşmak vardı; bu düşünceyse her bireyin yaptıklarından sorumlu olduğu fikrine pek yer bırakmıyordu. İdeolojik anlamda farklı çıkış noktalarına sahip varoluşçuluk karşıtlarının neredeyse hepsi varoluşçuluğun, *Les nouvelles littéraires* dergisinde çıkan bir makalede de ifade edildiği üzere, "felsefik bir gösteriş, muğlak hayaller, fizyolojik detaylar, hastalıklı zevkler ve tutuk bir erotizmin mide bulandırıcı bir karışımı... başını ezmenin büyük bir zevk vereceği introspektif (içe bakışçı) bir cenin" olduğu konusunda hemfikirdi.

Bu tür saldırılar varoluşçuluğun, onu bir yaşam biçimi ve havalı bir moda olarak benimseyen genç ve isyankâr kesimler arasındaki cazibesini artırmaktan başka bir işe yaramadı. 1940'ların ortalarından itibaren "varoluşçu" kelimesi serbest aşk yaşayan ve geç saatlere kadar caz

müziğiyle dans eden kişilerle eşanlamlı hale geldi. Gece kulüplerinin müdavimlerinden aktris Anne-Marie Cazalis'in de anılarında değindiği gibi, "1945'te yaşınız yirmiydiyse dört yıl süren İşgal döneminin ardından özgürlük, aynı zamanda sabaha karşı dörtte beşte yatağa girme özgürlüğü demekti." Yani, büyüklerinizin canını sıkmak ve düzene başkaldırmak anlamına geliyordu. Farklı ırklar ve sınıflarla ayrım gözetmeksizin düşüp kalkmak anlamına da gelebiliyordu. Filozof Gabriel Marcel bindiği trende bir kadının, "Bayım, ne korkunç şey şu varoluşçuluk! Arkadaşımın varoluşçu bir oğlu var; bir evin mutfağında zenci bir kadınla yaşıyor!" dediğini duymuştu.

1940'larda ortaya çıkan varoluşçu altkültür, yuvasını, Paris'in Sol Yakası'ndaki Saint-Germain-des-Prés kilisesinin muhitinde buldu. Bölge günümüzde bu tarihsel ilişkinin getirilerinden faydalanmaya devam etmektedir. Sartre ve Beauvoir yıllarca Saint-Germain'deki ucuz otellerde yaşayıp günlerini onlara buz gibi odalarından daha sıcak ve konforlu bir ortam sağlayan kafelerde yazarak geçirdiler. Gözde mekânları, Saint-Germain Bulvarı'yla rue Bonaparte'ın kesiştiği köşede kümelenmiş Café de Flore, Les Deux Magots ve Bar Napoléon'du. En rahat ettikleri yer Café de Flore'du çünkü gelen geçenler ve meraklı gazeteciler musallat olup rahatsızlık vermeye başladığında, mekânın sahibi üst kattaki özel odada çalışmalarına izin veriyordu. Her şeye rağmen alt kattaki keşmekeş ve cıvıl cıvıl masalar, en azından başlarda hoşlarına gidiyordu: Sartre, insanların arasında, onca gürültü patırtının içinde çalışmaktan hoşlanıyordu. Beauvoir ile birlikte ilginin odağı oldukları, herkesin hep bir ağızdan konuştuğu, sigara ve pipo dumanına boğulmuş masalarından dostları, meslektaşları, sevgilileri, oyuncular, sanatçılar, yazarlar ve öğrenciler eksik olmuyordu.

Kafelerden sonra yeraltı caz kulüplerinde toplanılıyordu: Claude Luter ve orkestrası *Le Caveau des Lorientais*'de blues, caz ve ragtime çalarken, *Le Tabou* kulübünün yıldızı trompetçi ve romancı Boris Vian'dı. Caz gruplarının bir alçalıp bir yükselen kesik tempolu, kâh hüzünlü kâh coşkulu nağmeleri eşliğinde olduğunuz yerde salınabilir ya da kuytu bir köşede sahicilik üzerine tartışırken arkadaşı Cazalis gibi varoluşçuluğun esin perilerinden olan Juliette Gréco'nun buğulu sesini dinleyebilirdiniz. 1946'da Paris'e geldikten sonra ünlü bir şantöz olan Gréco, Cazalis ve (Boris'in karısı) Michelle Vian, *Lorientais* ve *Tabou*'ya gelenleri süzüp



uygun bulmadıkları kişilerin girişine izin vermezlerdi. Gerçi Michelle Vian'a göre "enteresan oldukları sürece, yani koltuğunun altına bir kitap sıkıştırmış" herkesi kabul ediyorlardı. Gece kulübü âlemini Cazalis ve Gréco sayesinde keşfetmiş olan Raymond Queneau ve arkadaşı Maurice Merleau-Ponty başta, o kitapların yazarları da müdavimler arasındaydı.

Gréco, bir gazetecinin "boğulma kurbanı" görünümü olarak nitelendirdiği uzun ve düz, varoluşçu saç ve kalın süveter üstüne giyilmiş kolları kıvrık erkek ceketi modasını başlattı. Saçlarını ilk kez savaş yıllarında, üşümemek için uzattığını söylüyordu; Beauvoir da, anlattığına göre, eşarp takmaya aynı nedenden başlamıştı. Varoluşçular eski püskü gömlekler ve trençkotlar giyiyorlardı; hatta bazılarının proto-punk çağrışımları olan bir tarzı benimsedikleri söylenebilir. Bir muhabir, yaptığı bir haberde "lime lime olmuş, yırtık pırtık bir gömlekle" dolaşan bir gençten bahsediyordu. Varoluşçular sonunda hepsini bırakıp en ikonik varoluşçu giysi haline gelen balıkçı yaka yün siyah kazağı benimsediler.

Tıpkı önceki nesillerdeki Parisli bohemler ve Dadaistler gibi, varoluşçuların isyankâr dünyasında da tehlikeli ve kışkırtıcı olan her şey iyi; cicili bicili ve burjuvaziyi çağrıştıranlarsa kötüydü. Beauvoir'ın, yaşamını sağdan soldan topladığı sadaka ve artıklarla sürdüren çulsuz ve alkolik arkadaşı Alman sanatçı Wols (gerçek adı Alfredo Otto **Wol**fgang

Schulze'dan geliyor) hakkında anlatmaktan son derece keyif aldığı bir hikâyesi vardı. Bir gün, Wols ve Beauvoir bir barın kaldırımında içerlerken zengin görünümlü bir adam yanlarına gelip Wols ile konuşur. Adam gittikten sonra Wols utanç içinde Beauvoir'a dönüp, "Kusura bakma; kardeşim bir banker!" der. Wols'un, sanki bir berduşla konuşurken yakalanan banker kendisiymiş gibi mahcup bir edayla özür dilemesi Beauvoir'ı çok eğlendirir. Alışageldik toplumsal hiyerarşiyi altüst eden bu tür durumlar karşıt-kültürler arasındaki ilişkilerin tersyüz edildiği onlarca yıldan sonra bugün artık bizlere o kadar şaşırtıcı gelmeyebilir, ancak bu tür sahnelerin o dönemlerde hâlâ birtakım insanları şoka uğratırken diğerlerini eğlendirme potansiyeli vardı.

Varoluşçu çevrelerde yaşanan sansasyonel hikâyelerden bol bol malzeme çıkaran gazeteciler, Beauvoir ve Sartre'ın aşk hayatlarıyla yakından ilgileniyorlardı. Çift, önceliği daima birbirlerine vermek kaydıyla başka ilişkiler yaşamakta özgür oldukları açık ilişkileriyle tanınıyordu. İkisi de bu özgürlüğün tadını çıkardılar. Beauvoir ilerleyen yıllarda Amerikalı yazar Nelson Algren ve dokuz saatlik Holokost belgeseli *Shoah*'ı çeken Fransız sinemacı Claude Lanzmann ile kayda değer ilişkiler yaşadı. Beauvoir bir kadın olarak bu konuda daha ağır tenkitlere maruz kalmış olsa da sürekli başka kadınlarla cilveleşmesi nedeniyle Sartre da basında hakkında çıkan iğnelemelerden nasibini alıyordu. 1945 yılında *Samedi-soir*'da çıkan bir yazıda, kadınları Camembert peyniri koklatarak baştan çıkardığı iddia edilmişti (1945'te iyi peynir bulmak hiç kolay değildi).

Gerçekte, Sartre'ın kadınları yatağına çekmek için peynirle kandırmaya ihtiyacı yoktu. Sartre'ın fotoğraflarına bakan, nasıl başardığına hayret edebilir ama bu konudaki başarısını görünüşünden çok entelektüel enerjisine ve özgüvenine borçluydu. Doğru, fikirler üzerine konuşurken kendisini dinleyenleri büyülerdi ama aynı zamanda çok da eğlenceli biriydi: "Old Man River" ve diğer caz *hit*lerini çok güzel söyler, piyano çalar ve Donald Duck taklitleri yapardı. Raymond Aron, Sartre'ın öğrencilik günlerine dair, "Konuşmaya başlar başlamaz tüm çirkinliği kaybolur ve parlak zekâsı yüzündeki sivilce ve şişlikleri örterdi," diye yazar. Arkadaş çevresinden Violette Leduc de Sartre'ın "patlayan bir volkanın dürüstlüğü" ve "yeni sürülmüş bir tarlanın cömertliğini" taşıyan, parlak zekâsının aydınlattığı yüzü için çirkin demenin mümkün olmadığı konusunda hemfikirdir. Heykeltıraş Alberto Giacometti, Sartre'ın

yüzünü çizerken, "Bu ne yoğunluk! Ne güçlü hatlar!" diye haykırmıştır. Sartre'ın yüzü sorgulayıcı, filozofça bir yüzdü: Yüzündeki her bir unsur birbiriyle asimetrikti ve karşısındakini bir taraftan diğerine savururdu. Sartre'ın insanları yorduğu doğruydu ama sıkıcı biri değildi ve hayran kitlesi giderek genişliyordu.

Sartre ve Beauvoir için yaşadıkları açık ilişki ferdi bir tertipten öteydi: felsefi bir tercihti. Özgürlük teorilerini *yaşamak* istiyorlardı. Burjuva tipi evlilik modelindeki katı cinsiyet rolleri, örtbas edilen sadakatsizlikler, mal mülk ve çocuk sahibi olmaya adanmışlık onlar için hiçbir şey ifade etmiyordu. Hiç çocukları olmadı, fazla bir eşyaları da. Hiç beraber yaşamadılar. Ancak birbirleriyle ilişkileri diğer tüm ilişkilerden hep daha önce geldi ve neredeyse her gün buluşup yan yana çalıştılar.

Felsefelerini hayata geçirdikleri tek alan ilişkileri değildi. Politik eylemlilik bilinciyle hareket edip zamanlarını, enerjilerini ve şöhretlerini destekledikleri amaçlara vakfetmekten hiç geri durmadılar. Yaşça küçük arkadaşları kariyerlerine başlarken yardımları ve maddi destek için onlara geldi: Beauvoir ve Sartre bazılarını himayelerine alıp onlarla usta-çırak ilişkisine girdiler. Birbiri ardına yazdıkları tartışma yazılarını 1945 yılında arkadaşlarıyla kurdukları *Les Temps modernes* dergisinde yayımladılar. Sartre 1973 yılında seçkin sol gazete *Libération*'un kurucularından biri oldu. O günlerden bu yana birçok değişim geçiren gazete daha ılımlı bir politika izlemeye başlamış ve iflasın eşiğine dahi gelmiştir, ancak söz konusu yayınların ikisi de ben bu satırları yazarken yayın hayatlarına devam ediyorlardı.

Prestijleri artar ve hayat Düzen'e uyum sağlamaya zorlarken Sartre ve Beauvoir tavizsiz duruşlarını sağladılar. Geleneksel kalıplar içinde akademisyenlik yapmadılar. Geçimlerini lise öğretmenliği yaparak ve yürüttükleri bağımsız çalışmalarla sürdürdüler. Arkadaşları da onlar gibi yaptı: aralarından oyun yazarları, yayıncılar, muhabirler, editörler, deneme yazarları çıktı, pek azı üniversite düzeninin bir parçası haline geldi. Fransız Direniş Hareketi'ne sağladığı katkılardan dolayı 1945 yılında Légion d'honneur nişanına ve 1964 yılında Nobel Edebiyat Ödülü'ne layık görülen Sartre, yazarların çıkar ilişkileri ve dış etkilerden bağımsız kalması gerekliliğini gerekçe göstererek bu resmi payeleri reddetti. Beauvoir da aynı sebepten 1982'de Légion d'honneur'ü reddetti. 1949'da François Mauriac, Sartre'ı Fransız Akademisi'ne (Académie française) aday gösterdi, ancak Sartre Akademi'ye girmeyi reddetti.

"Yaşamım ve felsefem bir ve aynıdır," diye yazmıştı Sartre günlüğünde ve bu prensibinden hiç şaşmadı. Yaşamla felsefeyi iç içe geçirmesi diğer insanların yaşamlarına da ilgi göstermesine neden oldu. Biyografi yazılarında yaratıcılığını konuşturdu ve Baudelaire, Mallarmé, Genet ve Flaubert gibi isimler üzerine yaptığı çalışmaların yanı sıra kendi çocukluk anılarının da dâhil olduğu yayımlanmış biyografik yazıları iki milyon kelimeye dayandı. Beauvoir da kendi yaşantısına ve arkadaşlarının yaşamlarına dair ayrıntıları dört ciltlik bir otobiyografiye dönüştürdü. Bu dev eserin yanı sıra, biri annesi, diğeri Sartre ile geçirdiği son yıllar hakkında iki anı kitabı daha yazdı.

Sartre'ın yaşam deneyimleri ve kendine has tuhaflıkları, en ciddi felsefi incelemelerine dahi sirayet etmiştir. Bu bileşimin doğurduğu alışılmadık sonuçlar şaşırtıcı değildir. Ne de olsa travmatik meskalin tripleri-nden sevgilileri ve arkadaşlarıyla yaşadığı utanç verici olaylara, kafayı ağaçlar, ağdalı sıvılar, ahtapotlar ve kabuklu deniz canlılarıyla bozmuş oluşuna kadar uzanan bir hayat tecrübesi ve tuhaflıklar silsilesinden söz ediyoruz. Ancak Bec-de-Gaz'da toplandıkları o gece ilk kez Raymond Aron'dan duydukları ilke göz önünde bulundurulduğunda her şey yerli yerine oturuyor: *Bu kokteyl üzerinden felsefe yapabilirsin.* Felsefenin konusu, yaşadığınız biçimiyle yaşadıklarınızdır.

Felsefeyle yaşamın bu şekilde iç içe geçmesi çok eskilere dayanmakla birlikte, varoluşçular bu birlikteliğe yeni bir açılım getirmişlerdir. Klasik dönemin Stoacı ve Epikürcü düşünürleri felsefeyi, saf bilgi ve bilgeliğe ulaşma arzusundan ziyade iyi bir yaşam sürmenin aracı olarak görüyorlardı. Felsefeyi kullanarak yaşamın getirdiği dengesizlik ve aşırılıklar üzerine derinlemesine eğilerek daha metanetli olacaklarına, zorlu koşulların üstesinden daha kolay gelebileceklerine, keder, korku, öfke, hayal kırıklığı ve kaygı gibi duygularla başa çıkmak için daha donanımlı olacaklarına inanıyorlardı. Miras bıraktıkları felsefi gelenek, saf düşünsel uğraş ya da harcıâlem kişisel gelişim tekniklerinden ibaret değildir. Bu geleneğe göre felsefe; kişiye ongun, insancıl ve sorumlu bir yaşam sürmenin yolunu açan bir disiplindir.

Yüzyıllar geçtikçe felsefe büyük ölçüde akademiler ve üniversitelerde, parçası oldukları disiplinin seçkin kullanışsızlığıyla övünen düşünürler tarafından icra edilen bir mesleğe dönüştü. Bununla birlikte,

felsefeyi bir yaşam biçimi olarak ele alan gelenek, muhafazakâr üniversitelerdeki çatlaklardan içeri sızan başına buyruk düşünürler sayesinde sessiz sedasız devam etti. Bu başına buyruk düşünürlerden özellikle iki ismin kendilerinden sonra gelen varoluşçular üzerinde çok büyük bir etkisi oldu: Søren Kierkegaard ve Friedrich Nietzsche. İkisi de "akademik filozof" değildi: Kierkegaard'ın üniversite kariyeri yoktu; klasik filoloji profesörü olan Nietzsche'yse sağlık sorunları yüzünden üniversitedeki görevinden ayrılmak zorunda kalmıştı. İkisi de bireyciliği savunuyordu ve doğuştan muhalif kimlikleriyle kendilerini, insanları "güvenli" alanlarından çıkarmaya adamışlardı. İkisiyle de birkaç saatten fazla zaman geçirmek katlanılmaz bir tecrübe olsa gerek. Öncüsü oldukları modern varoluşçuluğun hikâyesinin dışında kalsalar da kendilerinden sonraki gelişim süreci üzerindeki etkileri çok büyüktür.



1813 Kopenhag doğumlu Søren Kierkegaard, insanın varoluşuna dair meselelere işaret etmek için "varoluşsal" terimini kullanarak yeni bir söylem geliştirmiştir. Bu terime 1846'da yayımlanan *Felsefî Kırıntılara Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar: taklitçi-dokunaklı-diyalektik bir derleme: varoluşsal bir katkı* adlı eserinin okuru zorlayıcı derecede uzun başlığında da yer verir. Bu eksantrik başlık Kierkegaard'ın belirgin bir özelliğidir: Oyunbaz bir dil kullanmaktan hoşlanıyordu ve kitaplarına dikkat çekici başlıklar bulmakta ustaydı. *Hâlâ Hayatta Olan Birine Ait Yazılardan*, *Ya/Ya da*, *Korku ve Titreme*, *Kaygı Kavramı* ve *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* diğer kitaplarından bazılarıdır.

Kierkegaard insani varoluşun yarattığı sıkıntı ve zorluklara kendi yaşamından son derece aşinaydı. Her şeyinde bir sıra dışılık vardı; düşmanlarının acımasızca alay ettiği omurga eğriliğinin neden olduğu yürüyüşünde bile. Dini soruların ağırlığı altında ezilen ve kendini insanlığın geri kalanından ayrı gören Kierkegaard büyük ölçüde yalnız bir yaşam sürdü. Ancak arada sırada Kopenhag sokaklarında "insan banyosu" yapmaya çıkardı. Yakasına yapıştığı tanıdıklarını kendisiyle birlikte uzun

felsefi yürüyüşler yapmaya sürüklerdi. Kierkegaard bastonunu sallayarak yüksek perdeden nutuk atıp uzun adımlarla yürürken eşlikçileri ona ayak uydurmaya çalışırlardı. Arkadaşlarından Hans Brøchner, Kierkegaard ile yürüyüşe çıkma deneyimini şöyle anlatır: "Sizi muhakkak bir o tarafa bu tarafa, ya evlere ve mahzenlerin merdiven boşluklarına ya da su kanallarına doğru iteklerdi." Yürürken zırt pırt yer değiştirip sağına ya da soluna geçmek gerekiyordu. İnsanlara rahatsızlık vermek Kierkegaard için bir prensip meselesiydi. Kierkegaard, birini ata bindirdikten sonra atı ürkütüp hayvanın dörtnala koşturmasına, acelesi olan birine binmesi için topallayan bir at vermeye ya da arabasına farklı hızlarda giden iki at bağlamaya, kısaca insanları, varoluş "tutkusu" derken ne demek istediğini anlamaya iten eylemlere bayıldığını yazar. Kierkegaard doğuştan kışkırtıcıdır. Çağdaşlarıyla ağız dalaşına girer, ikili ilişkilerini bitirir, hep çıkaracak bir güçlük bulurdu. Şöyle yazar: "Soyut düşünce tutkusuzdur. Oysa var olan için kendi varoluşu en yüce tutkudur."

Felsefe tarihine geçmiş düşünürler de Kierkegaard'ın münakaşacılığından nasibini almıştır. Karşıt görüşte olduğu düşünürlerden biri *Cogito ergo sum* (*Düşünüyorum, öyleyse varım*) sözüyle modern felsefeyi başlatan René Descartes'tı. Kierkegaard, Descartes'ın yaptığı sıralamanın tam tersi şekilde olması gerektiğini düşünüyordu. Kierkegaard'a göre, insanın varoluşu önce gelir: Varoluş mantıksal tümdengelimle ulaşılan bir sonuç değildir; yaptığımız her şeyin başlangıç noktasıdır. Varoluşum etkindir: Onu yaşarım ve onu seçerim ve bu, kendim hakkında ortaya koyabileceğim tüm önermelerden önce gelir. Dahası, benim varoluşum yalnızca bana *aittir*: kişiseldir. Descartes'ın "ben"i geneldir, herkes için geçerlidir; oysa Kierkegaard'ın "ben"i münakaşacı, bunaltılı, uyumsuz bir "ben"dir.

Kierkegaard'ın G. W. F. Hegel'e de itirazı vardı. Hegel felsefesine göre, dünya birbirini takip eden "bilinç biçimleri"nin bir öncekinin yerini aldığı diyalektik bir dönüşüm süreci geçirir. Bu süreç, birbirleriyle etkileşime girerek değişen ve gelişen "bilinç biçimleri"nin nihai bir sentez oluşturup "Mutlak Tin" seviyesine yükselişine dek devam eder. Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* adlı yapıtı, İncil'in son bölümünü oluşturan Vahiy Kitabı kadar çarpıcı bir doruk noktasına sahiptir. Ancak Hegel insanları cennete ve cehenneme gidecekler olarak ikiye ayırmak yerine hepimizi kozmik bilinçte birleştirir. Kierkegaard, kendisinden beklendiği gibi tuhaf sorularla Hegel'e karşı çıkar: Peki ya ben bu "Mutlak Tin"in

bir parçası olmayı seçmezsem? Ya onunla bütünleşmeyi reddedip kendim olarak kalmakta ısrar edersem?

Sartre, Kierkegaard'ın muhalif ruhuna ve geçmişin büyük felsefi sistemlerine karşı isyan bayrağı açmasına hayran kalmıştı. Keza Kierkegaard'ın, attığımız her adımda karşımıza çıkan "ya/ya da" seçimleriyle kendimizi yeniden şekillendirdiğimiz insana özgü oluş halini belirtmek için kullandığı "varoluş" terimini bu anlamıyla ondan almıştır. Sartre, bu biteviye seçim yapma halinin insanda sürekli bir kaygı oluşturduğu konusunda Kierkegaard ile hemfikirdir. Bu kesintisiz kaygı, bir uçurumun kenarından aşağı bakınca oluşan "vertigo" hissinden çok farklı değildir. Uçurumdan düşme korkusundan ziyade, kendinizi uçurumdan aşağı atmayacağınızdan emin olamamanın doğurduğu bir korku ve kaygıdır bu. Başınız döner; sıkıca tutunmak, kendinizi bir yere bağlamak istersiniz fakat seçimlerinizde özgür olmanızın bedeli olan tehlikeler karşısında güvenliğinizi sağlamanız o kadar kolay değildir. Kierkegaard, "Kaygı, özgürlüğün baş dönmesidir," diye yazar. Ona –ve Sartre'a– göre tüm hayatımızı bir uçurumun kenarında yaşarız.

Öte yandan, Kierkegaard'ın bazı düşünceleri Sartre'ın kabul edemeyeceği yönlere kayıyordu. Kierkegaard, hissedilen "kaygı" ve "iç daralması" karşısında bir inanç sıçramasıyla kendinizi Tanrı'nın kollarına (orada olup olmadığından emin olmasanız da) bırakmanız gerektiğini düşünüyordu. Bu kendinizi "absürd"ün, rasyonel olarak kanıtlanamaz ve gerekçelendirilemez olanın kollarına bırakmak demekti. Sartre bununla ilgilenmiyordu. Dini inancını daha çocukken, anlaşıldığı kadarıyla on bir yaşlarında bir otobüs durağında beklerken kaybetmişti. Tanrı'nın varolmadığı durup dururken aklına dank etmişti. İnancını asla geri kazanmadı ve hayatı boyunca azılı bir ateist oldu. Aynı durum, yetiştirildiği dini terbiyeyi reddeden Beauvoir için de geçerliydi. Diğer düşünürler Kierkegaard'ın tanrıtanır varoluşçuluğunu çeşitli şekillerde takip ederken, Sartre ve Beauvoir reddettiler.

Sartre ve Beauvoir kendilerine daha çok hitap eden bir felsefeyi varoluşçuluğun on dokuzuncu yüzyıldaki diğer büyük önceli Friedrich Nietzsche'de buldular. 1844 yılında Prusya'nın Röcken bölgesinde doğan Nietzsche, filolojide parlak bir kariyere başladıktan sonra nevi şahsına münhasır felsefi denemeler ve aforizmalar yazmaya yöneldi. Yazdıklarıyla, hayattaki acı gerçeklerin üzerine çekilmiş, kendilerine hizmet eden

peçeler olarak gördüğü Hıristiyanlık dogmaları ve geleneksel felsefeyi hedef alıyordu. Nietzsche, asıl ihtiyaç duyulan şeyin yüksek ahlak ya da teolojik idealler değil, son derece eleştirel bir kültürel tarih yazımı, yani bir "jeneoloji" (soybilim) araştırması eşliğinde "Biz insanlar neden olduğumuz gibiyiz?" ve "Olduğumuz hale nasıl geldik?" sorularını aydınlatmak olduğuna inanıyordu. Nietzsche'ye göre, tüm felsefi faaliyetleri psikolojinin veya tarihin bir biçimi olarak yeniden tanımlamak mümkündü. Nietzsche nesnel bir bilgi arayışı yürüttüğünü düşünen büyük filozofların yaptığı asıl şeyin istisnasız bir şekilde "bir nevi istemsiz ve bilinçsiz bir otobiyografi" yazmak olduğuna inanıyordu. Nietzsche'ye göre kendi ahlakımızın soykütüğünü irdelemek bizi olduğumuzdan daha aşkın biri yapmazdı ama kendimiz hakkındaki yanılgılarımızı daha net görmemizi sağlar ve bizi daha etkin ve daha nüfuzlu, kendinden emin bir varoluşa taşırdı.

Bu tabloda Tanrı'ya yer yoktur, çünkü Tanrı'yı icat eden insanlar aynı zamanda O'nu öldürmüştür. Buradan sonra ne yapacağımız artık sadece bize kalmış durumdadır. Yapmamız gereken, inancın değil, hayatın kucağına atılmak ve yaşamımızı olduğu şekliyle, "Keşke bazı şeyler farklı olsaydı," demeden, her anıyla olumlayarak ve başkalarına veya kaderimize kızıp küsmeden sürdürmektir.

Nietzsche fikirlerini kendi yaşamında uygulama konusunda pek başarılı olamadı. Bunun sebebi cesaret edememesi değil, bedeninin ona ihanet etmesidir. Kırklı yaşlarında yakalandığı bir hastalık, muhtemelen frengi ya da bir beyin tümörü yüzünden akli melekeleri bozguna uğramıştır. 1889 yılının Ocak ayında Torino sokaklarında bir sinir krizi geçirip (anlatılanlara göre) sahibinden eziyet görmekte olan bir atın boynuna sarılıp ağlar. Geri dönüşü olmayan demans hastalığına yakalanmıştır ve hayatının geri kalanını bir akıl hastanesinde geçirir. 1900 yılında aynı hastanede ölürken insan varoluşuna dair vizyonunun ileride bir gün varoluşçular ve başkaları üzerinde ne denli etkili olacağı hakkında hiçbir fikri yoktu. Bilseydi, muhtemelen şaşırmazdı: Belki yaşadığı devirde onu anlamamışlardı ama o günün geleceğini içten içe biliyordu.

Nietzsche ve Kierkegaard çağdaş varoluşçuluğun habercileriydi. İsyankâr ve hoşnutsuz bir ruh halinin öncüleri oldular. Varoluşu seçim, eylem ve kendini gerçekleştirme olarak yeniden tanımladılar. Yaşamın getirdiği iç sıkıntısı ve güçlükleri mercek altına aldılar ve felsefenin

profesyonel bir uğraştan daha fazlası olduğu inancıyla çalıştılar. Felsefe, yaşamın kendisiydi. Bireyin yaşamının.

Bu öncü düşünürlerden büyük etkiler taşıyan çağdaş varoluşçular, benzer şekilde, bireycilik ve "uymayı reddetme" mesajlarıyla kendi kuşakları ve gelecek nesiller için ilham kaynağı oldular. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında varoluşçuluk, insanlara yerleşik düzeni reddedip yaşamlarını değiştirmek için birçok sebep sundu.

Varoluşçu yapıtlar arasında dönüştürme gücü en yüksek kitap, Simone de Beauvoir'ın 1949'da yayımlanan *İkinci Cins* adlı öncü feminist çalışmasıydı. Kadınların hayat deneyimlerini ve yaşam seçimlerini analiz etmesinin yanında ataerkil toplumun tarihsel bir analizini de sunan bu kitap, kadınları daha fazla bilinçlenmeye, alışılagelmiş fikirleri, normları ve âdetleri sorgulamaya ve varoluşlarının kontrolünü ele almaya teşvik etti. Birçok okur *İkinci Cins*'i okurken belki de varoluşçu bir metinle karşı karşıya olduğunu (kısmen İngilizce çevirisinin, kitabın felsefi anlamını karartması yüzünden) fark etmemişti ama gerçek buydu ve kadınlar onu okuyup hayatlarını değiştirdiklerinde, özgürlük, daha fazla bireysellik ve "sahicilik" talepleriyle bunu varoluşçu bir biçimde yaptılar.

Kitap, lezbiyenlik üzerine bir bölüm içermesinin büyük etkisiyle o dönemde şok edici olarak nitelendirildi. Beauvoir'ın her iki cinsiyetle de cinsel ilişkiye girdiği henüz pek bilinmiyordu. Eşcinsel haklarını destekleyenler arasında Sartre da vardı, ancak eşcinselliğin bir tercih olduğu şeklindeki tutumu onu eşcinselliğin doğuştan geldiğine inanan çok sayıda eşcinselle ihtilafa düşürüyordu. Ama sonuçta varoluşçu felsefe eşcinsel bireylere, kendilerini nasıl olmaları gerektiği konusundaki fikirlere uydurmaya çalışmak yerine doğru olduğunu düşündükleri şekilde yaşamaları için cesaret aşılıyordu.

Varoluşçuluk, Sartre'ın, "Her durum en çok ezilen ve en büyük acıyı çeken kesimlerin gözünden yargılanmalı," önerisiyle, ırk ve sınıf baskısı altında ezilenler ve sömürgecilikle mücadele edenler için gerçek anlamda bir perspektif değişimi sunuyordu. Varoluşçuluğa ilgi duyan sivil haklar mücadelesi öncülerinden biri de şiddetsiz direniş felsefesi üzerinde çalışırken Sartre, Heidegger ve Alman asıllı Amerikalı varoluşçu teolog Paul Tillich'in yazılarını okuyan Martin Luther King Jr. olmuştu.

Yirminci yüzyılın ortasındaki tüm toplumsal değişimlerin sebebi varoluşçuluktur diyemeyiz ama şu da bir gerçek ki varoluşçuluk, özgürlük ve sahicilik kavramlarına yaptığı vurguyla radikal ve protest kesimlere güç vermiştir. Yükselen değişim dalgaları 1968'de Paris'te ve diğer yerlerde çıkan öğrenci ve işçi ayaklanmalarında köpürdüğünde duvarları kaplayan pek çok sloganda varoluşçu temalar göze çarpıyordu:

– Yasaklamak yasaktır.
– Ne Tanrı ne efendi.
– "Akıllı" insan yoktur; özgür olan ya da özgür olmayan insan vardır.
– Gerçekçi olun, imkânsızı isteyin.

Sartre'ın da belirttiği gibi, 1968 barikatlarındaki göstericilerin hem talepleri yoktu hem de her şeyi talep ediyorlardı: Kısacası, özgürlük talep ediyorlardı.

1940'ların sonlarında yırtık gömlekleri ve sürmeli gözleriyle arzı endam eden gece kuşlarının çoğu 1968'e gelindiğinde iş güç sahibi olmuş, evlerine çekilmişlerdi. Sartre ve Beauvoir hariç. Zaman zaman yeni neslin işleri yapış tarzına akılları pek basmasa da ön saflarda yer alıp Paris'teki barikatlara katıldılar; grev saflarındaki işçi ve öğrencilere seslendiler. 20 Mayıs 1968 tarihinde Sartre, Sorbonne'un görkemli oditoryumunu işgal eden yaklaşık yedi bin kişilik kalabalık bir öğrenci topluluğuna seslendi. Konuşma yapmak isteyen tüm entelektüellerin arasından bir mikrofon takılıp sokaklara çıkmak için kalabalığın öne sürülmek için seçilen Sartre oldu. Kısa boyu yüzünden onu görmek her zamanki gibi yine çok zordu ama bu rol için biçilmiş kaftan olduğu su götürmezdi. Konuşma yapacağı hınca hınç dolu oditoryuma sürüklenmeden önce avludaki öğrencilere seslenmek için Vatikan'ın balkonuna çıkan Papa misali, bir pencerede ortaya çıktı. İçeride adım atacak yer yoktu, öğrencilerden bazıları heykellere tırmanmıştı. Beauvoir, "Öğrenciler Descartes'in kollarında ve Richelieu'nün omuzlarında oturuyordu," diye yazar. Koridorlardaki sütunlara monte edilen hoparlörlerle konuşmalar dışarıya iletiliyordu. Öğrenciler oditoryumda beliren bir televizyon kamerasına bağırış çağırışlarla itiraz edip ortadan kaldırılmasını istediler. Sartre, mikrofona bağlı olmasına rağmen sesinin duyulması için avazı çıktığı kadar bağırmak zorunda kaldı. Sonunda kalabalık yavaşça

sakinleşti ve büyük varoluşçuyu dinlemeye koyuldu. Konuşmasının ardından onu sosyalizm ve sömürgecilik sonrası özgürlük hareketleri hakkında soru yağmuruna tuttular. Beauvoir, Sartre'ın o salondan asla çıkamayacağından endişe ediyordu. Sartre salondan çıktığında, dışarıda onu, öğrencilerin dinlemek istediği tek "yıldız"ın o olmasına sinirlenmiş (Marguerite Duras'nın bu minvalde homurdandığı iddia edilir) bir grup kıskanç yazar beklemekteydi.

Sartre, o sıralarda altmış üç yaşına girmek üzereydi. Dinleyicileriyse torunları olacak yaştaydı. Özgürlük ve varoluş üzerine düşünmeye başladığı 1930'ların ilk yıllarını bırakın, savaşın sonunu bile pek azı hatırlıyordu. Sartre'ı muhtemelen kendilerinden biri yerine, ulusal bir değer olarak görüyorlardı. Ama ona, politik aktivizmin fersah fersah ötesine geçen, tahmin ettiklerinden de çok şey borçluydular. Sartre onlarla 1920'lerin sonunda aldıkları eğitimden sıkılmış ve "yıkıcı" yeni fikirlere aç kendi kuşağındaki hoşnutsuz öğrenciler arasındaki bağdı. Daha da eskiye gidersek onlarla Nietzsche, Kierkegaard ve felsefenin diğer asi çocukları arasındaki bağlantıyı sağlıyordu.

Sartre yağmaladığı, modernize ettiği, kişiselleştirdiği ve yeniden icat ettiği tüm gelenekler ile yaşadığı dönem arasında bir köprü görevi görüyordu. Ama o, hayatı boyunca önemli olanın geçmiş değil, gelecek olduğu üzerinde durdu. İnsan devamlı hareket halinde olup *geleceğini* kendi elleriyle yaratmalı, yani bir eylemde bulunarak dünyada bir değişiklik yaratmalıydı. Yetmişli yaşlarına girerken güçten düşmeye, görme yetisini tamamen kaybetmeye, işitme güçlüğü çekmeye ve zihni bulanmaya başlayıp sonunda geçmiş yılların omuzlarına yüklediği ağırlığa yenik düştüğünde bile Sartre'ın geleceğe bağlılığında en ufak bir azalma olmadı.

Sorbonne işgalinden on iki yıl sonra, kalabalıkların en büyüğü Sartre'ın bir şöhret olarak toplum önüne son çıkışı için toplandı: 19 Nisan 1980'deki cenazesi. Sartre'ın gösterişli bir resmi merasim istememesine saygı gösterilerek devlet töreni yapılmadı. Ancak cenazesi hiç kuşkusuz kitlesel bir gösteriye dönüştü.

Cenaze gününe ait görüntülerden bazı bölümlere internet üzerinden ulaşılabilir: Yumuşak mercanlar gibi dalgalanan dev çelenklerle yüklü kamyonetin açılan hastane kapısından çıkıp kalabalığa doğru ilerleyişini görebilirsiniz. Görevliler önden yürüyüp yolu açarlar. Kamyonetin

arkasından tabutla birlikte Simone de Beauvoir ve yas tutan birkaç yakınını taşıyan cenaze arabası gelmektedir. Kamera, cenaze arabasının kapı koluna iliştirilmiş tek bir güle odaklanır. Ardından kamera cenaze arabasındaki tabutun üzerini örten siyah örtünün tek bir "S" harfiyle süslenmiş kenarına kayar. Spiker fısıldarcasına cenazeye elli bin kişinin katıldığını söyler; bunların yaklaşık otuz bini hastaneyle Montparnasse Mezarlığı arasındaki üç kilometrelik yola dizilmiştir. Geriye kalan yirmi bin kişi ise mezarlıkta beklemektedir. Cenazedekilerin bazıları tıpkı 1968'de öğrencilerin yaptığı gibi mezarlıktaki anıt heykel figürlerinin kucaklarına ve başlarına tırmanmışlardır. Küçük aksilikler de yaşanır: Anlatılanlara göre, açık bir mezara düşen bir katılımcının mezarın içinden çekilip çıkarılması gerekir.

Araçlar mezarlığa gelir ve durur; taşıyıcıların tabutu arabadan çıkardıklarını ve vakur duruşlarını koruyarak kalabalığı yarıp mezar yerine ulaşmaya çalıştıklarını görürüz. Bir taşıyıcı şapkasını çıkarır, sonra diğerlerinin çıkarmadıklarını fark eder ve tekrar takar: talihsiz bir an. Tabut mezara indirilir ve yas tutan kalabalık mezara yaklaşır. Simone de Beauvoir'a oturması için bir sandalye verilir. Beauvoir sersemlemiş ve bitkin görünüyordur. Saçlarına bir eşarp bağlamıştır. Sakinleştiricilerle ayakta durmaktadır. Mezara tek bir çiçek atar ve bunu başka çiçekler takip eder.

Görüntülerde iki törenden sadece ilki vardır. Ertesi hafta daha sade bir törenle mezardan çıkarılan tabut açılır ve içinde bulunan daha küçük tabut Sartre'ın yakılması için çıkarılır. Külleri aynı mezarlıkta ancak büyük bir tören alayı için çok müsait olmayan asıl mezara defnedilir. İlk tören halka mal olmuş Sartre içinken ikincisine sadece yakınları katılmıştır. Altı yıl sonra öldüğünde Beauvoir'ın külleri de yanına defnedilir. Mezarın düzenli olarak bakımı yapılmakta ve zaman zaman çiçeklerle süslenmektedir.

Ve bu törenlerle birlikte bir dönem sona erer. Sartre ve Beauvoir'ın birçok başka hayatla iç içe geçmiş olan kişisel hikâyeleri de. Görüntülerdeki kalabalığın içinde, yaşlı ve genç, siyahi ve beyaz, erkek ve kadın, çok çeşitli yüz görürüz. Aralarında öğrenciler, yazarlar, Sartre'ın savaş döneminde Direniş hareketine yaptığı katkıları unutmamış olanlar, grevlerine destek verdiği sendika üyeleri, mücadelelerine yaptığı katkıyı onurlandırmak için Çinhindi, Cezayir ve başka bölgelerden gelen bağımsızlık aktivistleri vardır. Bazıları için, cenaze töreni bir protesto yürüyüşü kıvamına gelmiştir: Claude Lanzmann'a göre, Sartre'ın cenazesi

1968'in büyük gösterilerinin sonuncusuydu. Tabii, sırf meraktan, ben de oradaydım demek için ya da Sartre hayatlarında küçük bir fark yarattığı için gelenler ya da cenazeye sırf bu kadar görkemli bir yaşamın sona erişinin gerektirdiği bir jest olarak katılanlar da vardı.

İnternetteki kısa görüntüleri defalarca izledim. Düşük çözünürlükteki görüntülerdeki yüzleri dikkatle inceleyip varoluşçuluk ve Jean-Paul Sartre'ın her biri için ne ifade ettiğini anlamaya çalıştım. Tabii, yalnızca kendi adıma konuşabilirim. Sartre'ın kitapları, dolaylı ve mütevazı bir şekilde de olsa benim de hayatımı değiştirdi. Ancak, o sıralarda on yedi yaşında bir banliyö varoluşçusu olmama rağmen, bir şekilde 1980 yılındaki ölümünün ve cenazesinin haberlerini kaçırmışım.

Onunla tanışıp büyülenmem ölümünden bir sene önce gerçekleşmişti. Bir heves, on altıncı doğum günüm için bana verilen paranın bir kısmıyla 1938 tarihli romanı *Bulantı*'yı, esasen Penguin baskısının kapağındaki Salvador Dalí çizimi yüzünden almıştım: safra yeşili bir kaya oluşumu ve erimiş bir saat. *Bulantı*'yı "benliğin yabancılaşması ve varlığın gizemi" olarak nitelendiren kapaktaki tanıtıcı yazı da hoşuma gitmişti. O sıralarda kusursuz bir örneği olmama rağmen yabancılaşmanın ne anlama geldiğini bildiğimden emin değildim. Ama bunun tam bana göre bir kitap olduğundan hiç şüphem yoktu. Gerçekten de öyle çıktı: Kitabı okumaya başlar başlamaz, günlerini deniz kenarındaki taşra kasabası "Bouville"de (Sartre'ın öğretmenlik yaparken sıkışıp kaldığı Le Havre model alınmış) kederle oradan oraya savrularak geçiren kasvetli ve uyumsuz kahramanı Antoine Roquentin ile aramda bir bağ oluştu. Kitapta Roquentin, yazması gereken biyografi üzerine çalışmak yerine kafelerde oturup blues plakları dinliyordu. Deniz kenarında yürüyüş yapıp suyun gri, çamurlu



derinliklerine çakıl taşları fırlatıyordu. Bir parka gidip, bir atkestanesi ağacının, kaynamış deriye benzettiği ve varlığının katışıksız, saydam olmayan gücüyle onu ezme tehdidi sunan, topraktan fırlamış boğumlu kökünü seyrediyordu.

Tüm bunlardan çok etkilenmiştim ve Sartre'ın bu hikâyeyle "varoluşçuluk" denen bir felsefeyi anlatmaya çalıştığını öğrenmek ilgimi çekmişti. Peki, bu "varlık" meselesi de neyin nesiydi? Daha önce ne bir atkestanesi kökünün varlığı yüzünden nefesim kesilmişti ne de şeylerin bir varlığı *olduğunu* fark etmiştim. Yaşadığım taşra kasabası Reading'deki parklara gidip görüşüm bulanana kadar ağaçlardan birini seyretmeyi denedim ama işe yaramadı; bir şeylerin hareket ettiğini gördüğümü sandım ama bu, yapraklardaki esintiden başka bir şey değildi. Yine de bir şeyi yakından incelemek içimde bir kıpırtı yarattı. O andan itibaren, ben de *varolmak* adına derslerimi ihmal etmeye başladım. Zaten devamsızlığa meyilliydim; şimdi de Sartre'ın etkisiyle azılı bir okul kaçağına dönüşüyordum. Okula gitmek yerine, reggae plakları ve afili pipolar satan bir Jamaika mağazasında yarı zamanlı, kayıt dışı bir iş buldum. Okulda aldığımdan çok daha ilginç bir eğitim oldu.

Sartre bana okulu bırakmayı öğretiyordu ki bu, dünyaya verilecek, kıymeti bilinmeyen ve kimi zaman faydalı bir cevaptır. Ama bir yandan da bende felsefe okuma isteği uyandırmıştı. Bu da sınavlarımdan geçmem anlamına geliyordu. Son anda vazgeçip müfredata uyarak sınavları geçtim. Essex Üniversitesi'ne girip felsefe diploması aldım ve daha çok Sartre okudum. Tabii okuduklarım Sartre'dan ibaret değildi. Heidegger'in büyüsüne kapıldım ve üzerine doktora yapmaya başladım. Ancak bir kez daha okulu bıraktım. İkinci kez aynı şekilde ortadan kayboluyordum.

Öğrencilik günlerim bir kez daha yeni deneyimlere kapı açtı. Günlerim ve gecelerim varoluşçuların kafelerde geçen yaşamlarına benzer bir şekilde okuyarak, yazarak, içerek, âşık olarak, ayrılarak, yeni arkadaşlıklar kurup fikir tartışmaları yaparak geçiyordu. Bu şekilde yaşamaya bayılıyor, hayatın hep böyle, kocaman varoluşçu bir kafedeymişçesine geçmesini umuyordum.

Öte yandan, artık varoluşçuların modasının geçmiş olduğunun farkına vardım. 1980'lerde, meydan yeni nesil yapısalcılar, postyapısalcılar, yapısökümcüler ve postmodernistlere kalmıştı. Bu yeni tip filozoflar

felsefeyi bir oyun olarak görüyor gibiydiler. İşaretler, semboller ve anlamlarla kedinin fareyle oynadığı gibi oynuyor, tüm yapıyı çökertmek için birbirlerinin metinlerinden eksantrik sözcükler cımbızlayıp çekiyorlardı. Geçmiş yazarların metinlerinde daha da saf ve olmadık ifade kırıntılarının izini sürüyorlardı.

Söz konusu akımlar kendi aralarında birçok yönden ayrılsalar da, varoluşçuluk ve fenomenolojiyle aralarına keskin bir çizgi çekme noktasında hemfikirlerdi. Özgürlüğün baş dönmesi ve varoluşun iç sıkıntısı utanç vericiydi. Biyografiye yer yoktu çünkü yaşamın kendisine yer yoktu. Dolayısıyla deneyim kavramına da yer yoktu; yapısalcı antropolog Claude Lévi-Strauss küçümseyici bir dille kişisel deneyimlere dayalı bir felsefenin "tezgâhtar kızlara göre bir metafizik" olduğunu yazıyordu. Beşeri bilimlerin amacının "insanı eritmek" olduğunu söylüyordu Lévi-Strauss ve görünüşe bakılırsa felsefenin amacı da aynıydı. Bu düşünürler ufuk açıcı olmakla birlikte, felsefeyi varoluşçuların dinamizmi ve tutkusundan koparark yeniden soyut bir düzleme taşımışlardır.

Okulu ikinci kez bırakışımın ardından yıllarca ara ara felsefe kitaplarını karıştırmaya devam ettiysem de onları gerektirdikleri derin dikkatle okuma becerisini kaybettim. Kitaplığım ücra köşelere atılmış *Varlık ve Hiçlik*, *Varlık ve Zaman*, *Zaman ve Varlık Üzerine*, *Bütünlük ve Sonsuzluk* gibi eski gözdelerim sayesinde bir Demiurgos'un baharat rafını andırıyordu. Kitaplar tozları bile alınmadan raflarda durmaya devam ederken en sonunda birkaç yıl önce Maurice Merleau-Ponty'nin denemelerinin toplandığı bir kitabı elime aldım. O sıralarda üzerine araştırma yaptığım Rönesans yazarı Michel de Montaigne hakkında yazdığı ve yarım yamalak hatırladığım bir denemesini arıyordum.

Sartre ve Beauvoir'la da arkadaş olan (sonradan araları açılmıştı) Merleau-Ponty, beden ve algı konularında uzmanlaşmış bir fenomenologdu. Ve de son derece usta bir deneme yazarıydı. Montaigne'i unutup kitaptaki diğer denemelere, ardından da Merleau-Ponty'nin en önemli eseri olan *Algının Fenomenolojisi*'ne yöneldim. Düşünüşündeki cesaret ve çok yönlülüğe bir kez daha hayran kaldım. Eskiden de kendimi bunlara kaptırmış olmam boş yere değilmiş!

Merleau-Ponty'nin ardından, otobiyografisini uzun bir yaz tatili sırasında İngiltere'nin gri ve kasvetli plajlarından birinde dondurma satarken keşfettiğim Simone de Beauvoir'a geçtim. Otobiyografisini baştan sona


Existence precedes essence.
THE PURSUIT OF BEING

tekrar okudum. Onu Albert Camus, Gabriel Marcel ve Jean-Paul Sartre takip etti. Eninde sonunda görkemli Heidegger'e geri döndüm.

Kitapları karıştırmaya devam ettikçe, yirmi yaşımdaki halimle tekrar karşılaşmak, özellikle de o yaşta kitapların kenarlarına aldığım şaşırtıcı derecede etkileyici notları okumak tüyler ürpertici bir deneyim oldu.

Yine de şimdi olduğum kişi, gençken metinlere verdiğim tepkilere göz atarken eleştirel ve küçümseyici yorumlarda bulunmaktan kendini alamıyordu. Okumaya devam ettikçe kâh birbiriyle tartışıp kâh beklenmedik ölçüde onaylayan, bazen de birbirini gülünç bulan iki ben arasında gidip geldim.

Yirmi beş yıl içinde ben değişirken dünyanın da değiştiğini fark ettim. Varoluşçuluğu tahtından eden bir zamanların revaçta akımları da zamana yenik düşmüş, modaları geçmişti. Yirmi birinci yüzyılla on dokuzuncu yüzyılın sonunda insanları meşgul eden meseleler arasında büyük farklar var: Belki de bugünlerde felsefede bir yenilik arama eğilimi içindeyiz.

Gerçekten böyleyse bir kez daha ziyaret etmemiz halinde varoluşçuların cesaret ve enerjileriyle bize yeni bir perspektif kazandıracakları muhakkak. Onlar oturdukları yerden ders verip durmadılar. Atılıp bırakıldıkları bir dünyada yaşama gayreti içindeki insanlar arasında sahici ve insani bir yaşam sürmenin ne demek olduğu üzerine büyük sorular sordular. Nükleer savaş, çevresel talan, şiddet eylemleri ve küresel tehditler altında bıçak sırtında yürütülen uluslararası ilişkiler gibi meselelerle boğuştular. Varoluşçuların büyük bir çoğunluğu dünyayı değiştirmek istiyordu ve bu amaç doğrultusunda hangi fedakârlıkları yapıp yapamayacağımızı sordular. Tanrıtanımaz varoluşçular, Tanrı'nın yokluğunda anlamlı bir yaşam sürdürmeyi nasıl başaracağımızı sordular. İstisnasız tüm varoluşçular, sürekli yapılması gereken bir seçimle karşı karşıya olma deneyiminin verdiği bunaltı ve kaygı hissi üzerine yazdılar. Bu his yirmi birinci yüzyıl dünyasında nispeten refah içinde yaşayan kesimlerde yoğun bir şekilde hissedilmeye devam etse de bazılarımız için

gündelik yaşamlarımıza dair tercihler yapmanın imkânsızlığı endişe verici boyutlara ulaşmış durumdadır. Dünyada yaşanan acılar, eşitsizlik ve sömürüyü dert edinerek bu kötülükler karşısında bir şeyler yapmanın mümkün olup olmadığını tartıştılar. Tüm bu soruların bir devamı olarak, bireylerin neler yapması gerektiğini ve kendilerinin ne tür katkılar sağlayabileceklerini sorguladılar.

Bunların yanı sıra geçtiğimiz yüzyılda beyin fizyolojisi ve beden kimyası alanlarında kaydedilen ilerlemeler karşısında "İnsan *nedir*?" sorusunu sordular. Nöronlarımız ve hormonlarımızın tutsağıysak özgür olduğumuza inanmaya nasıl devam edebiliriz? İnsanları diğer hayvanlardan ayıran nedir? Onlardan kısmen mi yoksa tamamen mi ayrılıyoruz? Kendimizi nasıl görmeliyiz?

Hepsinden önemlisi, varoluşçuların büyük çoğunluğu için en temel meseleyi teşkil eden özgürlük kavramını sorgulayarak hem bireysel hem de siyasi açıdan ele aldılar. Özgürlük meselesi varoluşçuluğun gözden düşüşünü takip eden yıllarda, belki de 1950'lerin ve 1960'ların büyük özgürlük hareketleri sonucunda sivil haklar, dekolonizasyon, kadın-erkek eşitliği ve eşcinsel hakları konusunda büyük ilerlemelerin sağlanmış olması yüzünden, dünyanın bazı kısımlarında gündemden düştü. Sanki bu mücadelelerde istenen sonuç elde edilmiş ve özgürlükçü politikalar hakkında konuşmak için bir neden kalmamış gibi bir hava oluştu. 1999 yılında bir televizyon söyleşisinde Fransız akademisyen Michel Contat, 1960'lı yıllardaki Sartre'ın kendisi ve kuşağı için "hayatlarına yön veren bir özgürlük anlayışı" sağladığından bahsederken bunun bugün artık neredeyse kimsenin ilgilenmediği bir konu olduğunun da altını çiziyordu.

O söyleşinin üzerinden on altı yıl geçti ve o zamandan bu yana, özgürlük meselesi yeniden gündeme oturdu ve ben bu satırları yazarken de gündemdeki yerini korumakta. Her an gözetim ve kontrol altında tutuluyoruz, kişisel bilgilerimiz elden ele geziyor, tüketim ürünlerine boğuluyoruz ama fikirlerimizi açıkça dile getirmemiz veya oyunbozanlık yapmamız istenmiyor. Irksal, cinsiyetçi, dini ve ideolojik çatışmaların kanayan bir yara olmaya devam ettiği gerçeği her gün yüzümüze çarpılıyor. Belki de özgürlük meselesi üzerine yeniden konuşmanın zamanı gelmiştir. Özgürlüğü siyasi açıdan ele almak, aynı zamanda bireysel yaşamlarımızdaki özgürlük hakkında konuşmamız gerektiği anlamına da geliyor.

Bu ihtiyaçtandır ki özgürlük üzerine Sartre'ı, örtülü baskı mekanizmaları üzerine Beauvoir'ı, kaygı üzerine Kierkegaard'ı, başkaldırı üzerine Camus'yü, teknoloji üzerine Heidegger'i veya bilişsel bilim üzerine Merleau-Ponty'yi okuduğunuzda bu metinlerin daha dün yazılmış gibi geçerliliklerini korudukları hissine kapılabilirsiniz. Onların felsefelerini ilgi çekici ve güncel kılmaya devam eden şey, söylediklerinin doğruluğu veya yanlışlığından bağımsız olarak, yaşamla doğrudan ilgili olmaları ve insanlığın en büyük iki sorusunu ele almalarıdır: *Biz neyiz* ve *Ne yapmalıyız?*

Bu iki soruyu sorarken varoluşçuların çoğu (hepsi değil) kendi yaşam deneyimlerinden yola çıktılar. Ancak bu deneyimin kendisi de felsefenin etrafında şekillenmişti. Maurice Merleau-Ponty bu etkileşimi "Yaşam düşüncelere dönüşür ve düşünceler hayata döner," şeklinde özetler. Bu etkileşim, hep yaptıkları gibi düşüncelerini en ince ayrıntısına kadar birbirleriyle paylaştıklarında daha da belirginleşir. Yine Merleau-Ponty'nin yazdığı gibi:

> Bir tartışma herkesin kendi düşüncelerini oluşturup diğerlerine açıkladığı, onların fikirlerini dinleyip kendininkilere düzeltmek için geri döndüğü bir fikir alışverişi ya da meydan okuma değildir. İster çekinmeden gür bir sesle ister güç bela fısıldayarak konuşsun herkes konuşurken tüm varlığını ortaya koyar, "düşüncelerini" açıklarken bir yandan da saplantılarını ve gizli geçmişlerini gözler önüne serer.

Çalışmalarına gönülden bağlı düşünürler arasındaki felsefi sohbetler sık sık duygusallaşır, bazen de alenen ateşli tartışmalara sahne olur. Aralarındaki fikri mücadele, varoluşçu hikâyenin iki ucunu birbirine bağlayan uzun bir husumet zinciri oluşturur. Önce Almanya'da Martin Heidegger eski akıl hocası Edmund Husserl'e, sonradan da arkadaşları ve meslektaşları Heidegger'e sırtını çevirmiştir. Fransa'da, Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre'a; Sartre, Albert Camus'ye saldırmış; Camus, Merleau-Ponty'yle; Merleau-Ponty de Sartre'la bozuşmuştur. Macar entelektüel Arthur Koestler herkesle bozuşup Camus'ye sokakta yumruk atmıştır. İki ülkenin felsefe devleri Sartre ve Heidegger nihayet 1953'te bir araya

geldiklerinde bu buluşma son derece kötü geçmiş ve o günden sonra birbirleri hakkında hep alaycı bir dille konuşmuşlardır.

Öte yandan kurulmuş son derece güçlü ve yakın ilişkiler de vardı. Bunların arasında en güçlü ilişki, Sartre ve Beauvoir'ın ilişkisiydi. Neredeyse birbirlerinin yazdıklarını okuyup fikir teatisinde bulunmadıkları bir gün geçmiyordu. Beauvoir ile Merleau-Ponty arasında gençlik zamanlarına uzanan bir dostluk vardı. Sartre ve Beauvoir, ilk görüşte Camus'nün cazibesine kapılmışlardı.

Arkadaşlıkların bozulma sebebi genellikle fikir ayrılıkları (özellikle de siyasi) oluyordu. Varoluşçular, aşırı uç ideolojilerin ve büyük acıların hakim olduğu bir dönemde yaşadılar ve isteseler de istemeseler de (çoğunlukla isteyerek) dünyadaki gelişmelerle yakından ilgilendiler. Dolayısıyla varoluşçuluğun hikâyesi siyasi ve tarihsel bir hikâyedir ve Avrupa'nın bütün bir yüzyılının hikâyesidir. Fenomenoloji, Birinci Dünya Savaşı'ndan hemen önce ortaya çıkıp savaşın ilk yıllarında gelişmeye başladı. Ardından iki dünya savaşı arasında zor zamanlar geçiren Almanya'dan Heidegger felsefesi çıktı. Almanya'daki huzursuzluk ve tedirgin ruh hali 1933'te Berlin'e gittiğinde her yerde Nazi gösterileri ve bayraklarıyla karşılaşan Sartre'ın çalışmalarında karşımıza çıkar. Sartre'ın (ve Beauvoir'ın) varoluşçuluğu İkinci Dünya Savaşı sırasında serpilip olgunlaşırken ikili, Fransa'nın yenilgisi ve işgal edilişiyle birlikte yelkenlerini 1945 sonrası dünya için fırtınalı beklentilerle şişirdiler. Varoluşçu düşünceler önce 1950'lerde dalga dalga yayılan anti-konformizm (uymacılık) akımına, ardından da 1960'ların sofistike idealizmine nüfuz etti. Tüm bu süreçte, dünya değiştikçe varoluşçuların düşünüşleri de değişti. Sürekli yön değiştirmeleri onları, tutarsız demeyelim, ilgi çekici kılar. Ancak her zaman doğru tarafta kalmayı başaramadıklarını da eklemeliyiz.

Kısacası, varoluşçular hem yaşadıkları tarihsel kesit içinde hem de kişisel yaşamlarında, düşünce dünyalarında olduğu gibi yalpaladılar. Burada atıfta bulunduğum "yaşanan felsefe" kavramı, baştan sona Sartre üzerine yazılmış ilk kitabın yazarı ve (sonradan uzaklaşmış olsa da) varoluşçuluğu ilk benimseyen isimlerden İngiliz filozof ve romancı Iris Murdoch'a ait. Murdoch, ahlakçı filozoflardan düşüncelerini belirli kuralların dışına çıkmaksızın dosdoğru "yaşama geçirmelerini" beklemememiz gerektiğini söyler. Ama onlardan, der, Murdoch,

düşüncelerinin nasıl *yaşandıklarını* göstermelerini bekleyebiliriz. Bir felsefenin penceresinden bakarmışçasına insanların o felsefenin içini pratik yaşamda nasıl doldurduklarını, nasıl hareket edip davrandıklarını görebilmeliyiz.

Merleau-Ponty'nin yaşanmış düşünceler ve Iris Murdoch'ın "yaşanan felsefe" kavramlarından aldığım ilham ve kendi deneyimlerimin üzerinden geçmenin verdiği tekinsiz hissin teşvikiyle bu kitapta varoluşçuluk ve fenomenolojiyi hikâyenin felsefi ve biyografik boyutlarını birleştirerek incelemek istiyorum. Kitapta incelenen birçok düşünürün bu birleşime ilgi göstermiş olması (Heidegger hariç; o bu tür bir birleşimi uygun bulmuyordu) benim de aynı yöntemi deneme arzumu kamçıladı. Felsefenin bireysel yaşantı formunu aldığında ve aynı şekilde bireysel deneyimlerin de felsefi düzlemde ele alındığında daha ilgi çekici hale geldiğini düşünüyorum.

Bu hikâye bir yirminci yüzyıl hikâyesi olacak; dolayısıyla varoluşçuların öncelleri Nietzsche ve Kierkegaard'ı, çok kısa değinip geçeceğim. Teolojik varoluşçular ve varoluşçu psikoterapistleri de yine kısaca değinip geçeceğim: Bu son derece ilgi çekici konuları hakkıyla ele alabilmek için her birine ayrı kitap gerek. Öte yandan, Iris Murdoch, İngiliz "yeni varoluşçu" Colin Wilson, "Varoluşçu Parti"siyle hırçın yazar Norman Mailer ve varoluşçulardan etkilenmiş romancı Richard Wright gibi isimler farklı sebeplerden bu hikâyede kendilerine yer buldular. Ahlak filozofu Emmanuel Levinas, elyazmalarının cesur kurtarıcısı Herman Leo Van Breda ve rejim karşıtlığı hayatına mal olan Çek fenomenolog Jan Patočka gibi bazı isimlerse sadece başka bazı isimlerin hayatlarında önemli bir rol oynadıkları için buradalar.

Hikâyenin iki dev ismi kaçınılmaz olarak Heidegger ve Sartre. Başyapıtları *Varlık ve Zaman* ile *Varlık ve Hiçlik*'e aşina okurlar bu eserlerin bütün bir çikolatadan çok, bir kurabiyedeki çikolata parçacıkları gibi ele alındıklarını gördüklerinde şaşırabilirler. Dahası, söyleyecek en çok sözü olanlar nihayetinde bu iki düşünür olmayabilir.

Bu filozofları, Simone de Beauvoir, Edmund Husserl, Karl Jaspers, Albert Camus, Maurice Merleau-Ponty ve başkalarıyla bir yüzyılın sonundan diğerine uzanan çok dilli, çok taraflı bir diyalog içine girmiş gibi görüyorum. Birçoğu birbirini hiç tanımamış olsa da onları kafamda büyük ve işlek bir kafede bir arada hayal etmek hoşuma gidiyor: Düşünce

ve sohbet uğultusuyla dolu, cıvıl cıvıl, hareketli, muhtemelen bir Paris kafesi ama kesinlikle *yaşanan* bir kafe.

Camlarından içeri bakınca gözümüze önce tanıdık simalar çarpıyor. Birbirlerine doğru eğilmiş, pipolarını tüttürüp altını çize çize bir şeyler anlatıyorlar. Kadehlerin tıngırtısı ve fincanların takırtısı geliyor kulağınıza: garsonlar masalar arasında süzülmekte. Ön taraftaki en kalabalık grupta bodur bir adam ve başında eşarbıyla zarif bir kadın, genç arkadaşlarıyla oturmuş içiyorlar. Diğerleri, arka tarafta, daha sessiz masalarda oturuyor. Birkaç kişi dans pistine çıkmış. Muhtemelen üst kattaki özel odada yazı yazan biri var. Bir taraftan öfkeyle yükselen sesler, diğer taraftan kuytuda fısıldaşan sevgililerin sesleri geliyor.

İçeri girip bir masaya kurulabiliriz artık; belki ön tarafa, belki daha sessiz sakin bir köşeye. Kulak kabartılacak o kadar çok sohbet var ki insan ne tarafa döneceğini şaşırıyor.

Ama önce, garson gelmeden...

Sahi, nedir bu varoluşçuluk?

Varoluşçuluğu tanımlamak zor bir iş olduğundan, varoluşçuluk hakkındaki bazı kitaplar bu soruyu cevaplamaya yeltenmiyor bile. Önemli düşünürler arasında o kadar büyük fikir ayrılıkları var ki varoluşçuluk hakkında ne derseniz deyin yanılgıya düşmeniz yahut bazı isimleri dışarıda bırakmanız kaçınılmaz. Dahası, kimin varoluşçu olup kimin olmadığı açık değil. Sartre ve Beauvoir bu etiketi kabul eden çok az kişiden ikisidir ki onlar bile bu konuda başta ayak diremişlerdir. Etiketi reddedenler genellikle bunu yapmakta haklılardı ayrıca. Bu kitaptaki başlıca düşünürlerden bazıları fenomenologtu ama kesinlikle varoluşçu değildi (Husserl, Merleau-Ponty). Ya da varoluşçuydu ama fenomenolog değildi (Kierkegaard). Bazıları ne fenomenolog ne varoluşçuydu (Camus). Bir de bunlardan biri ya da her ikisi de olup sonradan fikir değiştirenler vardı (Levinas).

Yine de benim varoluşçuların yaptıklarını tanımlamaya giriştiğim bir listem var. Bir referans olması amacıyla burada paylaşıyorum. Okumadan geçmenizin hiçbir mahsuru yok; ihtiyaç duyar ya da isterseniz bu kısma sonradan da geri dönebilirsiniz.

– Varoluşçular *bireysel, somut insan varoluşuyla* ilgilenir.

– İnsani varoluşu, diğer şeylerin taşıdığı varlık biçiminden farklı görürler. Diğer varolanlar ne iseler hep odurlar fakat ben bir insan olarak her an, olmayı seçtiğim her beyse o olurum. *Özgürüm* –

– ve dolayısıyla tüm yaptıklarımdan ben *sorumluyum*, bu baş döndürücü gerçek

– insani varoluşun ayrılmaz bir parçası haline gelen bir *kaygı* yaratır.

– Bununla birlikte, içine atılmış olduğum dünyadaki fiziksel, tarihsel ve sosyal değişkenlerin yanı sıra, kendime özgü biyolojik ve psikolojik faktörlere bağlı *durumlar* ile sınırlıdır özgürlüğüm.

– Kısıtlılıklarıma rağmen hep daha fazlasını isterim: Her türden kişisel *tasarıyla* tutkulu bir şekilde ilgilenirim.

– Dolayısıyla insan varoluşu *muğlaktır*: belirli sınırlara hapsolmuş olmasına rağmen aşkın ve heyecan doludur.

– *Fenomenolojik* yaklaşımı benimseyen bir varoluşçu bu durumla başa çıkmak için basit bir formül sunamaz, bunun yerine yaşanmış deneyimi, deneyimin ona kendini sunduğu şekliyle *tarif etmeye* odaklanır.

– Deneyimi layıkıyla tarif eden varoluşçu, bu varoluşu kavramayı ve bize daha sahici hayatlar yaşamanın yollarını göstermeyi ümit eder.

Öyleyse gelin 1933'e, Sartre'ın, dikkatini masadaki kokteyle ve yaşama dair ne varsa hepsine vermeye çağıran yeni filozofları keşfetmek için Almanya'ya gittiği ana dönelim. Yani şeylerin kendilerine.

2

Şeylerin Kendilerine

Bu bölümde fenomenologlarla tanışıyoruz.

Sartre, fenomenolojinin peşine düşerek Berlin'e gitti. Oysa o sıralarda fenomenolojinin kalbi, evine çok daha yakın bir yerde, Almanya'nın güneybatı köşesinde, Fransa sınırında küçük bir kent olan Freiburg'da atıyordu.

Batısında Fransa sınırını çizen Ren Nehri, doğusunda kasvetli Kara Ormanlar bulunan Freiburg yaklaşık yüz bin nüfusa sahip küçük bir üniversite kentiydi. 1920'li ve 30'lu yıllarda revaçta olan doğa yürüyüşü ve kayak gibi aktiviteler için dağlara giden tatilciler yol üstünde uğradıkları kentin nüfusunu artırıyor; kabaralı çizmeleri, yanık dizleri, işlemeli parlak kuşakları ve o güne kadar tamamladıkları rotaları gösteren metal disklerle süslenmiş yürüyüş değnekleriyle sokakları şenlendiriyorlardı. Tatilciler ve öğrenciler dışında, kentin geleneksel sakinleri de hayatlarını zarif üniversite binaları ve dantel misali delikli, yüksek kumtaşı kulesi akşam güneşinde pembemsi bir renk alan katedralin etrafında sürdürüyorlardı. Kenti saran tepelerde, özellikle kuzeydeki Zähringen enklavında, dik sokaklarında Freiburg Üniversitesi'nde çalışan birçok profesörün ev sahibi olduğu banliyöler yükseliyordu.

Freiburg, hem papaz okulunda hem üniversitesinde önemli akademik çalışmalar yürütülen koyu Katolik ve entelektüel bir kentti. Üniversitenin felsefe bölümünü etkisi altına alan yeni bir zümre ortaya çıkmıştı: fenomenologlar. Başlangıçta bu isim, 1916 yılında Freiburg Üniversitesi'nin felsefe kürsüsünün başına geçen Edmund Husserl'in takipçileri anlamına geliyordu. Husserl yanında getirdiği mürit ve öğrencilerine yenilerini ekledi ve böylece, 1928'de resmen emekli olmasının ardından Freiburg uzun bir süre onun fenomenolojik çalışmalarının merkezi olarak kalmaya devam etti. Husserl'in genç ve parlak öğrencilerinden, Litvanyalı bir

Yahudi olan Emmanuel Levinas (Sartre, sonraları Paris'te onun kitabını alacaktı) Freiburg'a "Fenomenolojinin Kalesi" adını takmıştı. Levinas'ın izlediği yol, fenomenoloji saflarına geçen birçok isim için tipikti. Levinas 1928'de, Fransa sınırının hemen ötesindeki Strazburg'da felsefe eğitimi alırken, tesadüfen birinin Husserl'in bir kitabını okuduğunu görmüştü. Merak edip kitabı okuduktan sonra bizzat Husserl ile çalışabilmek için derhal Freiburg'a transferini ayarlamıştı. Freiburg macerasıyla düşünüş biçimi kökten değişen Levinas şöyle yazmıştır: "Freibug'da tanıştığım genç Almanlar için bu yeni felsefe, yeni bir teoriden daha fazlası: yeni bir yaşam ideali, tarihte yeni bir sayfa, neredeyse yeni bir din."

Sartre da bu çeteye sonradan katılanlardan biri olabilirdi. Freiburg'a gitmiş olsaydı bir sene boyunca Berlin'de sürekli bira içip hamur işi yemekten kendi deyimiyle "küçük bir Buddha"ya dönüşmek yerine, yürüyüş ve kayak yapıp tığ gibi bir dağ adamına dönüşebilirdi. Ama o, başkentte kalıp Fransız Enstitüsü'nde, başta Husserl olmak üzere, fenomenologların kitaplarını okudu ve zorlu Almanca terimleri öğrenmekle uğraştı. O seneyi, kendi tabiriyle, "Husserl'in zararına" fikirlerini formüle ederek geçirdi, ancak üstadın kendisiyle şahsen hiç tanışmadı. Husserl'in muhtemelen Sartre hakkında en ufak bir bilgisi yoktu. Belki de böylesi daha iyiydi, zira genç Fransız varoluşçunun onun fikirlerini kullanarak oluşturmakta olduğu yeni maya muhtemelen pek hoşuna gitmeyecekti.

Levinas gibi takipçilerin yaptığını yapıp Husserl'in 1910'ların sonlarında ve 1920'lerde Freiburg'da verdiği derslere yazılsaydık başta hayal kırıklığına uğrayabilirdik. Husserl, dış görünüşü ve konuşma tarzıyla insanda bir guru ya da büyük bir felsefi akımın kurucusu izlenimi bırakmıyordu. Yuvarlak tel gözlüğü ve sessiz sakin yapısıyla kırılgan bir görünüme sahipti. Gençliğinde yumuşak ve kıvırcık olan sarı saçları çok geçmeden dökülmüş, tepesi açılmıştı. Bıyığı ve bakımlı bir sakalı vardı. Konuştuğu zaman, sözlerine abartılı el hareketleri eşlik ediyordu: Seminerinden birini izleyen bir katılımcı, Husserl'i "çatlak bir saatçi"ye benzetmişti. O günlere tanıklık eden bir diğer isim olan filozof Hans-Georg Gadamer, Husserl'in fikirlerini özetlerken "sağ el parmaklarıyla sol elinin ayasında yavaş hareketlerle daireler çizdiğini" anlatır. Husserl farklı açılardan bakabilmek için düşüncelerini avucunun içinde çeviriyor gibidir. Günümüze

kadar ulaşan kısacık bir filmde onu 1936'da bahçede kızıyla yürüyen yaşlı bir adam olarak görürüz. Konuşurken eli aşağı yukarı inip çıkar. Husserl tekrarlayan kompulsif hareketlerde bulunma alışkanlığının farkındaydı: İnsanlara çocukken kendisine bir çakı hediye edildiğini ve buna çok sevindiğini, ama çakıyı saplantıyla bileyip durduğu için bıçağı tamamen aşındırdığını ve elinde sadece sapının kaldığını anlatırdı. "Felsefem de o çakıdan çok farklı bir durumda mı acaba?" diye söylenirdi.



Çocukluğu üstün felsefi yeteneklerine dair bir ipucu taşımıyordu. 8 Nisan 1859'da Moravya'nın Prostějov (ya da Husserl gibi anadili Almanca olanlar için bilinen diğer adıyla Prossnitz; bugün Çekya sınırları içerisindedir) kasabasında doğdu. Yahudi bir aileden gelen Husserl, gençlik yıllarında Lüteryenliğe geçti. Vasat bir öğrenciydi. Eski bir okul arkadaşı, bir biyografi yazarına genç Husserl'i şöyle anlatmıştı: "Ders sırasında uyuyakalma alışkanlığı vardı ve uyanması için birimizin dürtmesi gerekirdi. Öğretmen ona seslendiğinde uykulu bir şekilde ayağa kalkar, esneyip boş gözlerle etrafa bakardı. Bir keresinde esnerken ağzını o kadar çok açtı ki alt çenesi kilitlendi." Ancak sadece Husserl'in ilgi göstermediği derslerde böyle oluyordu. O zamanlar en sevdiği ders olan matematikte gözlerini dört açıyordu ki zaten Leipzig Üniversitesi'nde matematik okumaya devam etti. Ancak orada diğer bir Moravyalı öğrenci, Tomáš Masaryk (daha sonra Çekoslovakya cumhurbaşkanı), Husserl'i Franz Clemens Brentano adlı karizmatik bir felsefe hocasının derslerine girmek üzere beraber Viyana Üniversitesi'ne gitmeye ikna etti. Husserl, 1884'ten itibaren Viyana'da iki yıl geçirdi. Brentano aklını öyle bir çelmişti ki hayatını felsefeye adamaya karar verdi. Artık derslerde uyuklamak söz konusu değildi.

Aristotelesçi felsefe eğitimi almış eski bir rahip olan Brentano bu tür mucizeler yaratabilecek türden bir öğretmendi. Kilise'nin kabul ettiği "papanın yanılmazlığı" doktrinine karşı çıkıp rahipliği bırakmış ve

kabul edilemez olarak gördüğü bu yeni doktrini sorguladığı için öğretmenlik işinden olmuştu. İşsiz Brentano, bir yıl boyunca Avrupa'da dolaşıp yeni düşüncelerle tanışmıştı. Bunların arasında yeni yeni gelişmekte olan deneysel psikoloji alanından fikirler de vardı. Geleneksel felsefenin bu tür kaynaklardan beslenip kendini yenilemesi gerektiğini düşünen Brentano, daha açık görüşlü Viyana Üniversitesi'nde yeniden ders vermeye başlamıştı. Öğrencilerini metodolojik hassasiyetlerini koruyarak gelenekten kopmaları, geçmişin büyük filozoflarını sorgulamaları ve kendi düşüncelerini geliştirmeleri için teşvik ediyordu. Husserl'i harekete geçiren de bu birleşimdi. Brentano'nun yenilikçi yaklaşımından aldığı güçle kendi felsefesi üzerinde çalışmaya girişti.

Husserl uzun ve meşakkatli bir süreçten geçip *Privatdozent*, yani ders saati ücretli öğretim görevlisi olarak yavaş yavaş kariyerini inşa etti; Almanya'daki akademik hayatta işler böyle yürüyordu. Kısa süre içinde, kendisiyle aynı kasabadan olan Malvine Steinschneider (o da Yahudilikten Protestanlığa geçmişti) ile evlendi. Artık bakması gereken üç çocuklu bir ailesi vardı. Yine de *Mantık Araştırmaları* (*Logische Untersuchungen*) (1900/1901) ve *Düşünceler* (*Ideen*) (1913) başta olmak üzere son derece yenilikçi felsefi çalışmalar yayımlamaya zaman buldu. Bu yapıtlarla kendini ispat etti ve Göttingen'de kadrolu öğretim görevlisi oldu. Ardından da nihayet, bundan sonra yeni evi olacak Freiburg'da felsefe kürsüsünün başına geçti.

Husserl Freiburg'a 1916'da Birinci Dünya Savaşı'nın ortasında geldi; o ve ailesi için çok kötü bir yıldı. Artık birer yetişkin olan üç çocuğu seferberliğe katıldı: Kızı Elli, bir sahra hastanesinde çalışırken, iki oğlu cephede savaştı. Ağır yaralanan büyük oğlu Gerhart kurtulsa da küçük oğlu Wolfang 8 Mart 1916'da yirmi yaşında Verdun'da öldürüldü. Ruhsal çöküntünün yabancısı olmayan Husserl, en çaresiz dönemlerinden birine girdi.

Depresyonla genelde deli gibi çalışarak başa çıkan Husserl, böyle dönemlerde bazen sadece birkaç haftada kapsamlı incelemeler yazardı. Bu seferki durum, içinden kolay çıkılacak gibi değildi. Neyse ki Freiburg'da aklını dağıtması için fazlaca olanak vardı. Yazmanın ve ders vermenin dışında bir grup öğrencisi tarafından oluşturulan bir nevi Husserl laboratuvarının başına geçti. İnsanın zihninde, sıralarında oturmuş, bir şeyler kurcalayan beyaz önlüklü bir grup fenomenolog canlanıyor ama

çoğunlukla yaptıkları şey yazmak, ders vermek ve kişisel araştırma projelerini yürütmekti. Fenomenolojik metinler yayımladıkları bir yıllık çıkarıyor ve temel üniversite dersleri veriyorlardı. Husserl'in başlıca asistanlarından Edith Stein, çalışma ortamlarına "fenomenolojik kreş" adını takmıştı. Husserl'in ondan ve çalışma arkadaşlarından talep ettiği özverili çalışma temposu karşısında Stein'ın nutku tutulmuştu. Bir arkadaşına şakayla karışık "Evlenene kadar onun yanında çalışmaya devam edeceğim ve ancak onun asistanı olacak biriyle evlenmeyi kabul edebilirim, aynı şey çocuklarımız için de geçerli," derken pek abartıyor sayılmazdı.

Husserl'in en iyi öğrencilerini elinden kaçırmaması gerekiyordu çünkü taslaklarını, Stein dâhil pek az kişi okumayı başarabiliyordu. Husserl, yaygın bir stenografi sistemi olan Gabelsberger sistemini kendine göre uyarlamıştı ve binlerce sayfayı çılgınca kendine özgü kısaltmalarla dolduruyordu. Tüm düzenli, titiz yapısına rağmen yazıda darmadağındı. Devam eden çalışmalarını süprüntü gibi bir kenara atıyor ve yenilerine başlıyor, ancak onları da yarıda bırakıyordu. Asistanları taslakları temize çekip Husserl'in argümanlarını ortaya çıkarmaya çalışıyor ve metinleri gözden geçirmesi için geri verdiklerinde metinleri baştan aşağı değiştirip onlara yepyeni bir içerik kazandırıyordu. Düşüncelerini hep daha karmaşık, daha zorlayıcı, henüz keşfedilmemiş derinliklere taşımak istiyordu. Öğrencisi (ve daha sonra çevirmeni) Dorion Cairns, Husserl'in, daima "en bezdirici ve en içinden çıkılmaz" (onu en çok düşündüren ve zorlayan) konular üzerinde çalışmayı amaçladığını söylediğini aktarır.

Husserl'in felsefesi daimi bir yoğunlaşma ve çaba gerektiren, yorucu ama bir o kadar da heyecanlı bir disiplin haline geldi. Bu felsefeyi hayata geçirmek için "*şeylere yeni bir gözle bakmak gerekiyor,*" diye yazmıştı. Bu, bizi tekrar tekrar "gözümüzün önünde duranı görme, ayırt ve tarif etme" vazifemize götürecek bir yöntemdi ve hem Husserl'in doğal çalışma tarzıydı hem de fenomenolojinin kusursuz bir tanımıydı.

Peki, *nedir* tam anlamıyla bu fenomenoloji? Aslen teorik bir çerçeveden ziyade bir yöntemdir ve temel yaklaşımı (fazlaca basite indirgemek pahasına) iki kelimeden oluşan şu komutla açıklanabilir: *FENOMENLERİ BETİMLE.*

Bu komut son derece açıktır: Fenomenologun işi betimlemektir. Husserl'in öğrencilerine sürekli yapmalarını hatırlattığı eylemdir bu. Dikkatimizi Husserl'in tabiriyle "şeylerin kendileri"ne tam anlamıyla verebilmek için görüşümüzü bulandıran dikkat dağıtıcı unsurlardan, alışkanlıklardan, klişe düşüncelerden, ön kabullerden ve genel geçer fikirlerden kurtulmak anlamına gelir. Gözümüzü dört açıp şeylere dikmeli ve onları görmek istediğimiz şekilde değil, tamı tamına göründükleri şekilde betimlemeliyiz.

Komutun diğer yarısını büyük özenle betimlediğimiz şeyler yani fenomenler (görüngüler) oluşturur. Fenomenologlar için, *fenomen* sözcüğünün özel bir anlamı vardır: Herhangi bir şey, nesne veya olayın, gerçekte ne olup olmadığından bağımsız olarak kendisini benim öznel deneyimime, hangi şekilde sunduğuna işaret eder.

Örneğin, bir fincan kahveyi ele alalım. (Husserl kahveye bayılırdı: Aron'un kayısı kokteyllerinin fenomenolojisinden bahsetmesinden çok önce, Husserl, seminerlerinde öğrencilerine, "Bana bir fincan kahve verin, size fenomenoloji nasıl yapılır göstereyim," diyordu.)

Nedir peki bir fincan kahve? Onu kimyası ve kahve bitkisinin botaniği açısından tanımlayabilir ve bu tanıma kahve çekirdeklerinin nasıl yetiştirilip ithal edildiğinin, nasıl öğütüldüğünün, sıcak suyun basınçla öğütülmüş kahveden nasıl geçirildiğinin ve onu mideye indirmesi için insan türünün bir üyesine ikram edilmek üzere biçim verilmiş bir kaba nasıl döküldüğünün bir özetini ekleyebilirim. Kafeinin vücuttaki etkilerini inceleyebilir ya da uluslararası kahve ticaretini masaya yatırabilirim. Bu bulgularla bir ansiklopedi doldurabilirim ama tüm bunlara rağmen *önümde duran kahvenin* ne olduğunu anlamanın yakınından bile geçmiş sayılmam. Bununla birlikte, diğer yolu tercih edip (Marcel Proust'un çayına bir kurabiye batırıp, üzerine yedi cilt yazması gibi) bu kahvenin bende uyandırdığı tamamen öznel ve duygusal bir birtakım çağrışımlar canlandırsaydım zihnimde, bu yöntem de önümde duran bir fincan kahveyi "kendini bana sunduğu şekliyle bir fenomen olarak" anlamamı sağlamayacaktı.

Buna karşılık, bu bir fincan kahve, topraksı ve kokulu zengin bir aromadır; üstünden aheste bir şekilde yükselen buhar kıvrımlarının hareketidir. Onu dudaklarıma götürürken hafifçe çalkalanan bir sıvı ve kalın kenarlı fincanının içinde, elimde bir ağırlıktır. Yaklaşan bir sıcaklık,

sonrasında, önce dilimi hafifçe yakan ama ardından rahatsız etmeyen bir sıcaklığa erişen ve fincandan içime akan ve uyanıklık ve tazelenme vaat eden yoğun koyu bir lezzettir. Vaat ettikleri, beklenen etkileri, kokusu, rengi ve aroması, bu kahvenin bir fenomen olarak parçalarıdır. Hepsi deneyimlenerek ortaya çıkar.

Eğer ben kahvem hakkında "nesnel" kalabilmek adına tüm bu unsurları tamamen "öznel" unsurlar olarak kabul edip dışarıda bıraksaydım o bir fincan kahvemden bir fenomen olarak (kahveyi içen kişi olarak benim deneyimimde belirdiği şekliyle) geriye hiçbir şey kalmadığını görecektim. Kesinlik içerecek şekilde yalnızca deneyimlediğim bu tek bir fincan kahve hakkında konuşabilirim; onun dışında kalan, kahve çekirdeğinin yetişmesi ve kimyası gibi her şey bir söylentiden ibarettir. Bunlar ilgi çekici söylentiler olabilir ama fenomenolog için konu dışıdır.

Bu yüzden, Husserl, bir fincan kahveyi fenomenolojik olarak betimlemek için soyut varsayımları ve araya karışan tüm duygusal çağrışımları dışarıda bırakmak gerektiğini söyler. Ancak bunu yaptıktan sonra, önümdeki koyu, aromalı, kıvamlı fenomene konstantre olabilirim. Husserl, bu spekülatif fazlalıkları "dışarıda bırakma"ya, diğer bir deyişle "paranteze alma"ya antik çağdaki Septiklerden ödünç aldığı bir terim olan ve onlar için dünya hakkında yargıda bulunmaktan kaçınma anlamına gelen *epokhe* adını vermiştir. Bu paranteze alma işleminden bazen de fenomenolojik "indirgeme" adıyla bahseder: Bu sayede kahvenin "gerçekte" ne olduğu hakkındaki teorik eklentileri buharlaştırıp uçurarak hemen önümüzdeki yoğun aromayla, yani fenomenle baş başa kalırız.

Sonuç, büyük bir özgürlüktür. Fenomenoloji bana deneyimlediğim kahveden ciddi bir araştırma konusu olarak konuşma özgürlüğü verir. Aynı şekilde, *yalnızca* fenomenolojik yöntem aracılığıyla tartışmaya açılması mümkün olan birçok başka konuda da konuşabilme özgürlüğü sağlar. Kahve deneyimine benzeyen şarap tadımı buna dört dörtlük bir örnektir ve deneyimsel vasıfları hem algılayıp ayırt etme hem de betimleme becerisinin eşit ölçüde önem arz etmesiyle fenomenolojik deneyimlerin şahıdır.

Buna benzer birçok konu vardır. Size yürek parçalayıcı bir müzik parçasından bahsetmek istesem, fenomenoloji bana onu, üzerine kişisel duygular yüklediğim yaylardan ve tellerden çıkan bir dizi titreşim ya da

notaların birbirleri arasındaki matematiksel ilişkiler yerine, içli bir parça olarak tarif etme imkânı sağlar. Melankolik müzik, melankoliktir; hoş bir melodi, hoş bir melodidir; bu betimlemeler müziği tanımlamak için temel niteliktedir. Aslına bakılırsa müzik hakkındaki tüm konuşmalar fenomenolojiktir. Bir nota dizisini "yükseliyor" ya da "alçalıyor" diye tarif etsem bile bu, ses dalgalarının frekanslarındaki ya da boylarındaki değişimlerden çok, müziğin zihnimde nasıl tınladığıyla alakalıdır. Notaların görünmez bir merdivende yukarı tırmandığını işitirim. Ralph Vaughan Williams'tan "The Lark Ascending" parçasını dinlerken ben de neredeyse fiziksel olarak sandalyemden kalkıp yükselirim; ruhum yükselişe geçer. Bu sadece bana olmaz: müzik böyle bir şeydir.

Fenomenoloji dinsel ve mistik deneyimler hakkında konuşmak için de kullanışlıdır: Deneyimlerimizi, gerçeğin birebir yansımaları olduklarını kanıtlamak zorunda kalmadan, yaşadığımız şekilde betimleyip içimizde uyandırdığı hisleri tarif edebiliriz. Benzer nedenlerden dolayı fenomenoloji doktorlar için de son derece kullanışlıdır. Tıbbi belirtilerin salt fiziksel süreçler yerine hasta tarafından deneyimlendikleri şekilde değerlendirilmesine imkân sağlar. Hasta, hissettiği ağrıyı vücuduna yayılmış ya da bıçak gibi saplanan bir ağrı olarak tarif edebilir; bir ağırlık veya uyuşukluk hissinden yahut rahatsızlanan midesindeki tanımlayamadığı bir sıkıntıdan şikâyet edebilir. Ampüte edilen uzuvlarda hissedilen "hayalet" ağrılar sık görülen vakalardır; fenomenoloji bu tür hislerin analiz edilebilmesini sağlar. Nörolog Oliver Sacks, 1984 tarihli *Dayanacak Bir Bacak* adlı kitabında, geçirdiği ağır bacak yaralanması ve iyileşme sürecinden yola çıkarak bu tür deneyimleri ele alır.

Fiziksel hasarın iyileşmesinden çok sonra bacağı Sacks'a vücudundan ayrı, adeta bir vitrin mankeni bacağı gibi gelmeye başlamış: Hareket ettirebiliyormuş ama içinde bacağının *kendisine* ait olduğu hissi yokmuş. Epey uzun süren fizik tedavinin sonunda bacağı normale dönmüş ama doktorlarını, hissettiği şeyin fenomenolojik önem taşıdığına, şahsi bir tuhaflık değil, rahatsızlığının bir parçası olduğuna ikna edemeseymiş söz konusu fizik tedaviyi görmeyebilir ve bacağının tamamen kontrolünü yeniden kazanamayabilirmiş.

Tüm bu vakalarda, Husserlvari "paranteze alma" yani *epokhe* işlemi fenomenologa, bir bireyin kendi dünyasını nasıl deneyimlediğini sorabilmek için "Ama bu gerçek mi?" sorusunu geçici olarak görmezden

gelme imkânı verir. Fenomenoloji, "insan olma" deneyimine sistematik bir erişim sağlar. Filozoflara, bir yandan hayata dair aşağı yukarı filozof olmayanların konuştuğu gibi konuşma şansı verirken, diğer yandan kendi kendilerine hâlâ metodik ve titiz olduklarını söyleme imkânı tanıyarak içlerini rahatlatır.

Burada önemli olan şey titizliktir; bizi *fenomenleri betimle* komutunun *betimle* kısmına geri götürür. Bir fenomenolog bir müzik parçasını dinleyip, "Ne kadar güzel!" diyerek paçayı sıyıramaz. Bu parça hakkında şu soruları sormalıdır: Dokunaklı mı? Vakur mu? Ürpertici ve görkemli mi? Asıl amaç önemsiz ve ilgisiz dış unsurları dışarıda bırakarak deneyimin özüne inerek "şeylerin kendilerine" (kavramsal yüklerinden arınmış fenomenlere) ulaşmaktır. Bir fincan kahveyi layıkıyla betimlemenin sonu hiç gelmeyebilir. Yine de bu, özgürleştirici bir çabadır: Bize içinde yaşadığımız dünyayı geri verir. En çok da normalde felsefenin konusu olarak görmediğimiz şeylerde işe yarar: bir içecek, melankolik bir şarkı, bir araba yolculuğu, bir günbatımı, huzursuz bir ruh hali, bir kutu fotoğraf, bir can sıkıntısı anı... Kendi algımız etrafında şekillenmiş olmasına rağmen genelde soluduğumuz havadan daha fazla farkına varmadığımız kişisel dünyamızı tüm zenginliğiyle bize geri verir.

Bir diğer yan etkisi de şudur: Teoride bizi siyasi olan ve olmayan tüm ideolojilerden arındırması gerekir. Fenomenoloji bizi deneyime sadık kalmaya ve o deneyimi nasıl yorumlayacağımızı etki altında bırakmaya çalışan otoriteleri devre dışı bırakmaya zorlayarak, bilimcilikten dini köktenciliğe, Marksizmden faşizme deneyimin etrafını kuşatan tüm "cilik ve izm"leri etkisizleştirme gücüne sahiptir. Tüm bunlar *epokhe* ile bir kenara bırakılır; "şeylerin kendilerine" müdahale etmeye hakları yoktur. Bu işlem doğru yapıldığında, fenomenolojiye beklenmedik derecede devrimci bir nitelik kazandırır.

Fenomenolojinin heyecan verici olabilmesine şaşmamak gerek. Öte yandan kafa karıştırıcı da olabilir ve genellikle biraz ikisindendir. Heyecan ve kafa karışıklığı karışımı, fenomenolojiyi ilk yıllarında keşfeden genç bir Alman'ın, Karl Jaspers'in tepkisinde barizdi: Psikolojiyi somut ve pratik yaklaşımı nedeniyle felsefeye tercih eden Jaspers, 1913 yılında Heidelberg Psikiyatri Kliniği'nde çalışıyordu. Psikoloji deneysel yöntemlerle kesin sonuçlar elde ederken felsefenin yolunu kaybettiğini düşünüyordu. Ancak bir süre sonra psikolojinin *ciddi miktarda* amelelik

içerdiği kanısına vardı: felsefenin büyük amaçlarından yoksundu. Tek başlarına ne felsefe ne de psikoloji Jaspers'ı tatmin ediyordu. Bu sırada bu iki disiplinin en iyi yönlerini bir araya getiren fenomenolojiyi keşfetti: yaşamı ve deneyimi bütünüyle kavrama gibi yüce bir felsefi ideal taşıyan, uygulamalı bir yöntemdi fenomenoloji. Husserl'e hayranlık dolu bir mektup yazdı. Bir yandan da mektupta, fenomenolojinin ne olduğunu tam anlayamadığını itiraf ediyordu. Husserl'in cevabı şöyle oldu: "Yöntemi harika bir şekilde kullanıyorsunuz. Bu şekilde devam edin. Onu anlamakla uğraşmayın; gerçekten çok zor çünkü." Jaspers ailesine yazdığı bir mektupta, Husserl'in de aslında fenomenolojinin ne olduğunu bilmediğini düşündüğünü yazdı.

Yine de hiçbir belirsizlik fenomenolojinin yarattığı heyecanı söndüremedi. Tüm felsefi akımlar gibi fenomenoloji de uygulayıcılarından zorlu taleplerde bulunuyordu. Jaspers fenomenolojinin "*farklı bir düşünüş*" gerektirdiğini yazdı: "farkındalık içinde bana hatırlatan, beni uyandıran, beni kendime getiren, beni dönüştüren bir düşünüş." Fenomenolojinin tüm bunları yapması ve somut sonuçlar doğurması mümkündü.

Fenomenologlar gerçeklik hakkında düşünme biçimimizi dönüştürme vaatlerinin yanı sıra, kendimiz hakkında nasıl düşündüğümüzü değiştirmeyi de taahhüt ediyorlardı. İnsan zihnini somut bir cisimmiş gibi inceleyerek ne *olduğunu* anlamaya çalışmak yerine, ne *yaptığı* ve yaşadığı deneyimleri nasıl algıladığıyla ilgilenmemiz gerekiyordu.

Husserl bu fikri Viyana günlerinde eski hocası Franz Brentano'dan almıştı. Brentano, Empirik *Bir Bakış Açısından Psikoloji* adlı kitabındaki kısa bir paragrafta, zihne "maksatları" (*intentions*) üzerinden yaklaştığımızı öne sürer. "Maksatlar" kasıtlı amaçlar anlamını taşıdığı izlenimi veren yanıltıcı bir sözcüktür. Oysa Latince *in-tend* (*uzanmak*, *yönelmek*) kökünden gelen bu sözcüğün anlamı, bir şeye doğru veya bir şeyin içine yönelimdir. Brentano'ya göre, zihnimiz her daim nesnelere doğru yönelmiş durumdadır. Düşüncelerimiz istisnasız bir biçimde ya bir şeyi içerir ya da bir şeye ilişkindir diye yazar: Sevgide bir şey sevilir, nefrette bir şeyden nefret edilir, yargıda bir şey olumlanır ya da yadsınır. Somut olarak varolmayan bir şeyi hayal ederken dahi zihinsel yapım bir şeyi "içermek" ya da bir şeye "ilişkinlik" şeklindeki karakteristik özelliğini korur. Cep saatini kontrol ederek önümden koşup geçen beyaz bir tavşan hayal

edersem hayali tavşanımı hayal ediyor olurum. Gözlerimi tavana dikip bilincin yapısını kavramaya çalışırken bilincin yapısına ilişkin düşünüyor oluyorum. En derin uyku hali hariç zihnim bu *ilişkinlik* prensibiyle işler: "yönelimsel"dir. Husserl, aslen Brentano'dan aldığı bu fikri felsefesinin tam merkezine yerleştirir.

Bir deneyin: İki dakika boyunca oturup hiçbir şey düşünmemeye çalıştığınızda, yönelimselliğin insan varoluşu için neden bu kadar elzem olduğu hakkında muhtemelen bir fikir sahibi olacaksınız. Zihin, parkta yiyecek arayan bir sincap gibi dönüp durur; sırasıyla yanıp sönen bir telefon ekranına, duvardaki belli belirsiz bir ize, tokuşan kadehlere, balinayı andıran bir buluta, arkadaşınızın dün söylediği bir şeye, dizdeki bir sancıya, yaklaşan bir teslim tarihine, ilerleyen günlerde havanın düzeleceği beklentisine, saatin tik taklarına kapılır. Doğu kökenli bazı meditasyon teknikleri oradan oraya koşturup duran bu yaratığı durdurup sakinleştirmeyi hedefler, ancak bu uğraş sırasında karşılaşılan büyük zorluklar, eylemsizliğinin zihin için doğal bir durum olmadığını gösterir. Kendi haline bırakılan zihin uyanık olduğu sürece daima bir yerlere yönelir. Hatta uykuda rüya görme aşamasında dahi bunu yapmayı sürdürür.

Bu açıdan bakıldığında zihin ilişkinlikten ibarettir. Bu durum insan zihnini (ve muhtemelen bazı hayvan zihinlerini) doğadaki diğer tüm varolanlardan ayırır. Başka hiçbir şey, zihin kadar tümüyle bir şeyi *içeren* ya da bir şeye *ilişkin* olamaz: Bir kitap bile neye "ilişkin", ne "hakkında" olduğunu yalnızca onu eline alıp inceleyen kişilere teşhir eder, aksi takdirde bir depolama aracından fazlası değildir. Öte yandan, hiçbir şey deneyimlemeyen, hiçbir şey hayal etmeyen ya da hiçbir şey hakkında fikir yürütmeyen bir zihin için zihin demek çok zordur.

Husserl, yönelimsellik kavramında felsefe tarihinin iki büyük çözümsüz sorusunu devre dışı bırakacak bir çıkış buldu: Bu iki soru, nesneler "gerçekte" nedir ve zihin "gerçekte" nedir, sorularıdır. Kişi *epokhe* aracılığıyla gerçekliğe dair tüm kaygıları paranteze alarak nesneler ile zihin arasındaki ilişkiye odaklanma özgürlüğünü kazanır. Zihnimizdeki betimleyici faaliyet hiç durmaz ve hayatımızın her anında yönelimselliğin bitmek bilmez dansına eşlik eder. Yaşamın müziği devam ettikçe zihinlerimiz birbiri ardına yöneldikleri başka başka fenomenlere kenetlenir ve onları pistin üzerinde döndürüp durur.

Üç basit kavram (betimleme, fenomen, yönelimsellik) odalar dolusu Husserlci asistanı Freiburg'da yıllarca meşgul etmeye yetmişti. İlgilerini bekleyen koskoca bir insani varoluş dururken yapacak iş bulmakta sıkıntı çekmeleri söz konusu olabilir miydi?

Husserl'in fenomenolojisi hiçbir zaman Sartre'ın varoluşçuluğunun ulaştığı çapta büyük bir etkiyi, en azından doğrudan yaratmadı. Ancak Sartre'ın ve diğer varoluşçuların kafe garsonlarından tutun ağaçlara ve memelere kadar her şey hakkında son derece cesurca yazacak kadar özgürleşmelerini sağlayan zemini hazırlayan onun çalışmaları oldu. 1933 yılında Berlin'de Husserl'in kitaplarını okuyan Sartre, Husserl felsefesinin kendine özgü cesur bir yorumunu geliştirerek yönelimselliğe ve yönelimselliğin zihni dış dünyaya ve o dünyadaki nesnelere doğru savurmasına özel bir vurgu yaptı. Sartre'a göre, bu yönelim zihne büyük bir özgürlük sağlıyordu. Biz üzerine düşündüğümüz şeylerden başka bir şey değilsek bizi zapt edebilecek, önceden tanımlanmış bir "öz" söz konusu değildir. Sürekli şekilden şekile gireriz. Sartre Berlin'de yazmaya başladığı ve yayımlanması 1939'u bulan "Yönelimsellik: Husserl Fenomenolojisinin Temel Bir Fikri" adlı kısa denemesinde bu fikri kendine özgü bir biçimde yeniden yorumladı.

Geçmişteki filozofların "sindirimsel" bir bilinç modeline saplanıp kaldıklarını yazıyordu: O filozoflar bir şeyin idrakine varmak için o şeyi tıpkı bir örümceğin avını sindirmek amacıyla salyasıyla kaplayıp eritmesi gibi özümseyerek kendimize ait kılmak gerektiğini düşünüyorlardı. Buna karşın, Husserl'in yönelimsellik ilkesine göre bir şeyin bilincinde olmak...

> "nesnenin bilincin içinde sindirildiği vıcık vıcık bütünleşmeden çıkmak ve dışa doğru bir atılım, benliğin ötesine, kendinden ayrı olan şeye doğru bir patlama yapmaktır. Kendi dışına, ağaca yönelen bilincim ağacın içine giremez çünkü ağaç kendisini bana tamamen vermez ve beni dışarıda bırakır, artık ne ben kendimi onun içinde kaybedebilirim ne de o benim içimde benimle bütünleşebilir: hem onun dışında hem benim dışımda kalan bir yerde buluşuruz... Bu süreçte bilinç, büyük bir fırtına her şeyi kökünden koparıp atmış gibi bomboş kalıp arınır. Artık bilincin içinde kendinden kaçmak, kendi dışına çıkmak dürtüsü dışında bir şey

> kalmamıştır. Her ne kadar imkânsız olsa da bir bilincin içine "girmiş" olsaydınız bir hortuma kapılıp ağacın ve tüm o toz toprağın olduğu yere dışarı geri fırlatılırdınız; çünkü bilincin bir "içi" yoktur. Bilinç kendisinin dışından ibarettir ve bilinci bilinç yapan, bu mutlak kaçış, bu cismaniliğini reddediştir. Şimdi, bizi kendimizin dışına çıkarıp bize "kendimizi" yeniden oluşturacak bir imkân dahi bırakmayan, dahası, bizi öteye doğru, dünyanın çorak, sert toprağına, şeylerin arasına fırlatan birbirine bağlı bir dizi patlama hayal edin. Bu şekilde, kendi özlerimiz tarafından terk edilmiş olarak umursamaz, düşmanca, direnç gösteren bir dünyaya atılmış olduğumuzu hayal edin. Eğer bunu hayal edebiliyorsanız Husserl'in şu ünlü sözünde ifadesini bulan keşfin derin anlamını kavrayabilirsiniz: 'Bilinç daima bir şeyin bilincidir.'"

Sartre'a göre kendimizi zihnimizin içine, "panjurları kapalı sıcacık konforlu bir odaya" hapsetmeye kalkışırsak varolmaya devam edemeyiz. Konforlu bir evde yaşamıyoruz: o toz toprak kaplı yolda olmak, tam anlamıyla olduğumuz şeydir.

Sartre'ın şok edici metaforlar kullanmadaki ustalığı, "Yönelimsellik" denemesini fenomenoloji üzerine yazılmış gelmiş geçmiş en okunası ve belki de en kısa giriş yazısı yapar. Husserl'in yazdığı herhangi bir şeyden çok daha okunası olduğu kesindir. Bununla birlikte Sartre, Husserl'in yönelimselliğin bu dışarı-dönük yorumundan uzaklaştığının zaten farkındaydı. Nihayetinde Husserl, yönelimselliğe başka bir açıdan, her şeyi bilincin içine geri çeken bir faaliyet olarak bakmaya başlamıştı.

Husserl, uzun süre önce tüm bu yönelimsel dansın aynı rahatlıkta insanın *iç* dünyasında gerçekleştiğinin zannedilebileceğini de göz önünde bulundurmuştu. *Epokhe* ile şeylerin gerçek olup olmadığına dair sorular askıya aldığından, bu tür bir anlayışın önünde hiçbir engel kalmamıştı. Gerçek ya da değil, *içinde* ya da dışında; ne fark ederdi? Bu noktadan hareketle Husserl, fenomenolojisini dış gerçekliği reddedip her şeyi bir tür sanrı olarak tanımlayan "idealizm" geleneğinin bir alt koluna dönüştürmeye başladı.

Husserl'i 1910'lu ve 20'li yıllarda bunu yapmaya yönelten şey, kesinliğe ulaşma arzusuydu. İnsan bu dünyada birçok şeyden şüphe duyabilir

ama kendi zihninde olup bitenden şüphe duymasına gerek yoktur. 1929 Şubatı'nda Paris'te verdiği ve (her ne kadar Sartre ve Beauvoir kaçırmış olsa da) birçok genç Fransız filozofun katıldığı bir dizi konferansta Husserl, ortaya koyduğu bu idealist yorumun kendisini, introspektif (içe bakışçı) bir çıkış noktası olarak nitelendirilebilecek "Düşünüyorum, öyleyse varım" önermesini dile getiren René Descartes'ın felsefesine ne kadar yaklaştırdığına dikkat çekmişti. Her kim filozof olmak isterse, diyordu, bir kez olsun Descartes'ın yaptığını, "kendi içine dönmeyi" denemeli ve şüphe götürmez, sağlam bir temel üzerinde her şeye sıfırdan başlamalıdır. Husserl, konferanslarını Aziz Augustinus'tan bir alıntıyla noktalamıştı:

> Dışarıda arama; kendine dön.
> Gerçek, içteki insanda yatar.

Husserl sonradan yeni bir kayma daha yaşayacak ve yeniden, iç içe geçmiş fiziksel ve sosyal deneyimler bolluğu içinde diğer insanlarla paylaşılan bir dış dünyaya yönelecekti. Son yıllarında, Descartes'ın ve Augustinus'un içedönük felsefesi üzerine daha az, deneyimin gerçekleştiği "dünya" hakkında daha çok şey söyleyecekti. Ancak şimdilik, neredeyse tamamen içe dönmüş durumdaydı. Her ne kadar sıkıntılı dönemleri 1916'da oğlunun ölümünden önce başlamış ve sonuncusu savaştan sonra uzun bir süre devam etmiş olsa da bunalımlı savaş yılları kendisine özel, dokunulmaz bir alana duyduğu arzuyu kamçılamış olabilir. Husserl'deki yön değişimlerinin arz ettiği önem ve idealist dönüşünde ne kadar ileri gittiği hakkındaki tartışmalar günümüzde de devam etmektir.

Kesin olansa Husserl'in Freiburg'daki uzun hükümranlığı sırasında başlıca müritlerinden birkaçını yabancılaştıracak derecede idealist bir çizgiye kaydığıdır. En başından beri bu durumdan yakınanlar arasında empatinin (duygudaşlık) fenomenolojisi üzerine yazdığı doktora tezini kısa süre önce tamamlayan Edith Stein da vardı. Tez konusu onu içedönük, ıssız bir ortama değil, insanlar arasında ilişkiler ve bağlar kurulan ortak bir yaşam alanı arayışına yöneltmişti. 1917 yılının başlarında Stein ve Husserl, bu konu üzerine uzun bir tartışmaya giriştiler. Stein, Husserl'in ofisinde, genellikle gözde öğrencilerin yeri olan "emektar deri kanepe"de oturuyordu. İki saat boyunca hiçbir sonuca varamadan

tartıştılar ve bundan kısa bir süre sonra Stein asistanlık görevinden istifa edip Freiburg'dan ayrıldı.

Ayrılışının tek nedeni o tartışma değildi: kendi çalışmaları üzerine yoğunlaşmak istiyor ama Husserl'in talepleri yüzünden pek vakit bulamıyordu. Ne yazık ki başka bir iş bulmak için fazlasıyla uğraşması gerekti. Önce, Göttingen Üniversitesi'nde açık olan kadroya kadın olduğu için kabul edilmedi. Daha sonra Hamburg'da önüne bir başka fırsat çıktığında, Yahudi kökeninin sorun çıkaracağından emin olduğu için başvurmadı bile: Bölümde zaten iki Yahudi filozof vardı ve daha fazlasına yer yok gibi görünüyordu. Memleketi Breslau'ya (bugün Polonya'daki Wrocław'a) geri döndü ve tezi üzerinde çalıştı. Ayrıca, Ávilalı Azize Teresa'nın otobiyografisini okuduktan sonra Hıristiyanlığa geçti ve 1922'de ağır bir dönüşüm geçirerek Karmelit rahibesi oldu. Tarikatı, çalışmalarına devam etmesi ve felsefe kitaplarına yazılarını göndermesi için ona özel izin verdi.

Bu sırada Freiburg'dan ayrılışı Husserl'in çetesinde bir boşluk doğurdu. 1918'de, Sartre'ın, onlardan herhangi birinin adını duymasından ve Almanya'ya gitme düşüncesine kapılmasından çok uzun zaman önce, bu boşluk başka bir etkileyici genç fenomenolog tarafından dolduruldu. Bu gencin adı Martin Heidegger'di ve ustasının başına açık sözlü ve isyankâr Edith Stein'dan bile daha büyük dertler açacaktı.

Sartre 1933'te Freiburg'a gitse, Husserl ve Heidegger ile tanışsaydı, düşünüşü bambaşka bir temel üzerine kurulabilirdi.

3

Messkirch'li Büyücü

Martin Heidegger sahneye çıkıyor ve
Varlık konusunda kafamız karışıyor.

Martin Heidegger'in Husserl'e itirazı, bizzat Husserl'in yönettiği *fenomenolojik araştırmalar yıllığında* 1927 yılında yayımlanan *Varlık ve Zaman*'ın [*Sein und Zeit*] açılış cümlelerinde yer alır. Kitabın ilk sayfası Platon'un *Sofist* diyaloğundan görünüşte masum bir alıntı içerir:

> "Açıkça anlaşılıyor ki 'varolan' ifadesini kullanırken tam olarak ne demek istediğinizi uzunca zamandır biliyorsunuz ve hatta ona aşinasınız. Bir zamanlar biz de biliyorduk ama artık tereddüde düşmüş durumdayız." *

"*Varlık*" kavramına dair kafa karıştırıcı onca şey arasında, diye devam eder Heidegger, en kafa karıştırıcısı, bu kavram karşısında insanların kafalarının yeterince karışmamasıdır. "Gökyüzü mavi*dir*" ya da "mutlu*yum*" derken cümlelerin sonuna gelen kısacık ek fiil önemsizmiş gibi davranıyorum. Ancak biraz durup düşününce bunun temel ve gizemli bir soruyu ortaya çıkardığını fark ediyorum. Bir şey için "-dir"dir demek ne anlama geliyor olabilir? Çoğu filozofun görmezden geldiği bu soruyu gündeme getiren pek az kişiden biri, Gottfried von Leibniz'di. 1714'te şöyle sormuştu: Neden hiçlik yerine bir şeyler var? Heidegger'e göre, bu "neden" sorusu, fizikten yahut kozmolojiden yanıt bekleyen bir soru değildir. *Büyük Patlama* veya ilahi Yaratılış hikâyelerinin hiçbir versiyonu bu soruya tatmin edici bir cevap veremez. Bu soruyu sormanın başlıca amacı hayret uyandırmaktır. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ın

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

açılışındaki nüktesini tek kelime ile özetlemek gerekseydi o kelime muhtemelen "Vay!" olurdu. Eleştirmen George Steiner'in Heidegger'i "hayrete düşürmenin büyük ustası" olarak nitelendirmesi ve onun "apaçık olanın önüne göz kamaştıran bir set çektiğini" söylemesi bu yüzdendi.

Felsefe için taze bir başlangıca işaret eden bu "Vay!" nidası kendi başına bir nevi *Büyük Patlama*'dır. Ayrıca Husserl'e yönelik, küçümseyici nitelikte sert bir eleştiridir. Husserl ve takipçilerinin kendi içlerine döndükleri için varlık karşısında hayrete düşme konusunda sınıfta kalanlar arasında en önde geldiklerini anlamamız gerekiyor. Hepimizin ayak parmaklarını çarpıp durduğu acı gerçeği göz ardı etmişlerdir. Heidegger kitabında Husserl'in fenomenolojik yöntemlerini kibarca övüp "dostluk ve hayranlık ile" ithafıyla Husserl'e hakkını teslim etmeyi ihmal etmezken bir yandan da açık ve net bir şekilde Husserl ve takipçilerinin yönelimselliğe sığınıp kurtulmak yerine tereddüt ve tecridin ana üssü olan kendi zihinleri içinde kaybolduklarına dikkat çeker. Fenomenologlar, uyanın! Varlığı hatırlayın! Orada, burada, altınızda, üstünüzde, sizi kuşatan varolanın varlığını! Şeylerin kendilerini ve *kendi* varlığınızı hatırlayın!

İşin tuhafı, Heidegger bu yola Franz Brentano'dan aldığı ilhamla girmişti. Hayır, Brentano'nun yönelimselliğe ilişkin paragrafını değil, Aristoteles'in eserlerinde "var olan" sözcüğünün aldığı farklı anlamları irdelediği doktora tezini okumuştu. Heidegger'i varlık üzerine düşünmeye iten filozof ile, Husserl'i yönelimselliğe, dolayısıyla kendi içine dönüşe yönelten filozof aynı kişiydi.

Heidegger, Brentano'nun tezini, on sekiz yaşında, hâlâ doğup büyüdüğü Messkirch kasabasında otururken keşfetti. Freiburg'dan çok uzak olmamakla birlikte Svabya'da Tuna'nın üst kısmında yer alan Messkirch, yöresel tarzda inşa edilmiş barok kilisesinin hâkimiyeti altında sessiz, sakin bir Katolik kasabasıdır. Kilisenin azizler, melekler ve bulutlarda uçan çocuk meleklerle bezenmiş abartılı bir şaşaaya sahip beyaz ve altın parıltılı iç kısmı, sade dış cephesi ve kasabanın etrafını saran kasvetli, karanlık ormanlardan sonra iç açıcı bir sürpriz yaratır.

26 Eylül 1889'da doğan Martin, ailenin en büyük çocuğuydu. Marie adında bir kız kardeşi ve Fritz adında bir erkek kardeşi vardı. Babaları Friedrich, kilisenin hademesiydi ve kilisenin tam karşısındaki dik çatılı bir evde oturuyorlardı. Üç evlik bir grubun ortasındaki sade görünümlü

bu ev hâlâ yerinde durmaktadır. Martin ve Fritz küçük yaşlardan itibaren kilisedeki işlere yardım etmeye başladılar. Süslemeler için çiçek toplayıp sabahları kuleye çıkarak kilisenin yedi çanını çalıyorlardı. Her yıl Noel zamanı gün onlar için çok daha erken başlardı. Evde Noel ağacının dibinde sütlü kahvelerini içip pastalarını yedikten sonra küçük meydanı geçerek sabah saat dörtten önce kiliseye gider ve dehşet verici bir çınlamayla tüm kasabayı uyandırırlardı. Paskalya zamanı çanları susturup bir mandalı çevirir, ufak çekiçlerin ahşaba vurarak tıkırtılı sesler çıkarmasını sağlarlardı.



Martin'in dünyası mütemadiyen ahşap ve metale inen çekiç sesleriyle çınlamaktaydı çünkü babası aynı zamanda kasabanın fıçı ustasıydı; fıçılar, variller ve benzeri ürünler imal ederdi. (Üstünkörü bir internet araması eskiden fıçı ustalarının "boy boy varil, fıçı, kova, tekne, leğen, küvet, güğüm, yayık, boru, künk, damacana ve kovan" gibi günümüzde kulağa unutulmaya yüz tutmuş bir rüya gibi gelen harikulade nesneler ürettiklerini hatırlatır bizlere.) Oğlanlar, oduncular geçtikten sonra yakındaki ormana gidip babalarının kullanabileceği odun parçalarını toplarlardı. Heidegger sonradan nişanlısına, fıçı imalathanesine ve üç ayaklı taburesinde oturup cam lambanın ışığında ayakkabıların tabanlarına

çivi çakan kunduracı dedesine dair anılarını yazacaktı. Bunlar üzerinde durmaya değer konular çünkü çocukluğuna ait bu imgeler Heidegger için hayatı boyunca birçok yazara kıyasla çok daha önemli bir yer tuttu; bu imgelerin çağrıştırdığı dünyaya hep bağlı kaldı.



Martin, "hayırlı evlat" kimliğiyle üzerine düşen görevleri yerine getirdikten sonra hızla bir koşu kiliseyi geçip aynı ölçüde görkemli Messkirch kalesinin parkından ilerleyerek ormana varır ve ormanın derinliklerindeki bir patikanın yanında, kabaca yontulmuş banka oturup ödevlerini yapardı. Oturduğu bank ve yanı başındaki patika, üzerinde çalıştığı metinlerin içinden çıkamadığında düşünmesine yardımcı oluyordu; ilerleyen yıllarda, kendisini zorlayan felsefi meselelerle boğuşurken ormanda oturduğu bankı düşünüp işin içinden öyle çıkacaktı. Zihni her daim koyu renkli ağaçlar ve onların arasından patikalara ve açıklıklara (kayran) sızan ışık beneklerıyle meşguldü. *Holzwege* (*Patikalar*) ve *Wegmarken* (*Yol İşaretleri*) gibi isimler verdiği kitaplarının bir zanaatkârın maharetli ellerinden çıkmış izlenimi veren sayfalarında çekiç sesleri ve köy çanlarının huzur verici sesleri yankılanır.

Anlaşılması son derece güç son dönem yazılarında dahi (hatta bilhassa onlarda) Heidegger kendisini elindeki malzemeyi yontup doğrayan Svabyalı mütevazı bir köylü olarak görmekten hoşlanıyordu. İnsanlarla içli dışlı olmayı seven sosyal biri olduğu söylenemezdi. Çocukluğundan beri onu diğer insanlardan ayıran farklı bir havası vardı. Utangaç ve ufak tefekti; kapkara gözleri, çizgi biçiminde bir ağzı vardı. Hayatı boyunca insanların gözlerine bakmakta zorlanmıştı. Yine de başkaları üzerinde gizemli bir güce sahipti. Hans-Georg Gadamer 1999 yılında BBC kanalına verdiği bir söyleşide bir keresinde yaşlı bir Messkirch'li'ye Martin Heidegger'in küçüklüğünü hatırlayıp hatırlamadığını sorduğunu anlatır. Adamın cevabı şöyle olmuştu:

"Martin'i mi? Tabii, çok iyi hatırlıyorum."
"Nasıl bir çocuktu?"
"*Tscha* [Eh], dedi adam. "Ne diyebilirim ki? Çocuklar arasında en küçük, en zayıf, en düzensiz, en işe yaramaz olanı oydu. Ama hepimizi parmağında oynatırdı."

Heidegger gençlik yıllarında ilahiyat okullarına gitti ve ardından Freiburg'da teoloji okudu. Brentano'nun tezini keşfetmesiyle Aristoteles üzerine odaklandı ve teolojiden çok felsefeyle ilgilenmeye başladı. Freiburg Üniversitesi kütüphanesinden aldığı Husserl'in *Mantık Araştırmaları* kitabı iki yıl odasında kaldı. Husserl'in felsefesinin Tanrı'yı dikkate almadığını görmek onu büyülemişti. (Husserl, bir Hıristiyan olmasına rağmen inancıyla işini birbirine karıştırmıyordu.) Heidegger, Husserl'in, tüm dikkatini fenomenlerde toplayıp onları betimleyerek ilerlediği yöntemini inceledi.

Husserl gibi o da felsefeye geçti ve yıllarca *Privatdozent* konumunda çalışıp aldığı saat başı ücretlerle kıt kanaat geçinerek kariyerini inşa etti. Yine Husserl gibi geçindirmesi gereken bir aile sahibi oldu: 1917 yılının Mart ayında Elfride Petri ile evlendi, Jörg ve Hermann adlarında iki oğulları oldu. Elfride Protestan'dı, önce herkesi memnun edecek şekilde evlendirme dairesinde nikâh kıydıktan sonra hem Protestan hem Katolik kilisesinde iki dini tören daha yaptılar. Sonra ikisi de kiliseleriyle tüm ilişiklerini kesti. Heidegger artık kendisini resmen inançsız biri olarak görüyordu, ancak eserlerinde kutsal şeylere duyduğu özlemin işaretlerini yakalamak zor değildir. Evlilikleri iki tarafın da sadakatsizliklerine rağmen devam etti. Yıllar sonra Hermann Heidegger, uzun süre önce annesinden duyduğu bir sırrı ifşa etti: Gerçek babası Martin Heidegger değil, annesinin ilişki yaşadığı bir doktordu.



Heidegger'in Freiburg'da okuyup ders verdiği ilk yıllarda Husserl daha oraya yerleşmemişti; 1916'da Husserl

Freiburg'a gelir gelmez, Heidegger onunla yakınlık kurmaya çalıştı. Husserl Heidegger'in bu çabalarına başta mesafeli yaklaşıyordu. Fakat daha sonra, tıpkı birçok başkaları gibi o da bu tuhaf genç adamın büyüsüne kapıldı. Savaşın sonlarına doğru artık Husserl de birlikte felsefe yapmak ya da ortak çevrelerinin kullanmayı tercih ettiği Yunancasıyla *symphilosopheín* için en az Heidegger kadar istekliydi.

Husserl oğlunu savaşta kaybetmenin verdiği derin üzüntüyü hâlâ üzerinden atamamıştı ve Heidegger, Husserl'in çocuklarıyla aynı yaşlardaydı. (Ama onların aksine, kalbindeki rahatsızlıktan dolayı cepheye gitmekten kurtulmuş, savaşta sansür memuru ve meteoroloji asistanı olarak görev almıştı.) Genç Heidegger'in etraftaki varlığı Husserl üzerinde muazzam bir etki yaratmıştı. "Ah şu gençliğin! Beni ne kadar mutlu ediyor," diye yazıyordu bir mektubunda ona. Kendisinden beklenmeyecek derecede çenesi düşmüştü; tek bir mektuba üç dipnot ekliyor ve geveze bir ihtiyar gibi davrandığı için kendini azarlıyordu. Husserl sonradan geçmişe dönüp baktığında kendini Heidegger'e bu kadar kaptırmış olmasına hayret edecekti ama bunun niye böyle olduğunu anlamak hiç zor değil. 1920 yılında Edmund Husserl'in altmış birinci doğum gününde, Malvine Husserl, Heidegger için şakayla karışık "fenomenolojik evladımız" demişti. Mektuplarında arada sırada Husserl'e "Sevgili babacan dostum" diye hitap etmeyi ihmal etmeyen Heidegger, evlatlık oğul rolünü zevkle devam ettirdi. Husserl'lerin kendisine gösterdiği misafirperverliğe teşekkür etmek için yazdığı bir mektupta hislerini, "Bana beni öz evladınız gibi bağrınıza bastığınızı hissettirdiniz," şeklinde dile getirdi.

Heidegger 1924 yılında Husserl'in yardımlarıyla Freiburg'a yakın sayılabilecek bir mesafedeki Marburg Üniversitesi'nde tam zamanlı işe başladı. Dört yıl burada kaldıktan sonra 1928 yılında, Husserl'in emekli olmasıyla boşalan koltuğa oturmak için otuz dokuz yaşında (bir kez daha Husserl'in yardımlarıyla) Freiburg'a geri döndü. Freiburg'a dönmek Heidegger'e ilaç gibi gelmişti: "Karanlık bir çukur" şeklinde nitelediği Marburg'da hiç mutlu olmamıştı. Ancak şu da bir gerçek ki Marburg yılları kariyeri için attığı ilk büyük adım olmuş, ayrıca oradayken öğrencisi Hannah Arendt ile baş döndürücü bir aşk yaşamıştı.

Marburg yıllarında Elfride Heidegger kendisine miras kalan bir miktar parayla Freiburg'dan yirmi dokuz kilometre uzaklıkta bir Kara

Orman köyü olan Todtnauberg'de bir arazi satın aldı. Elfride, köy ve vadi manzarasına karşı büyük bir at nalı şeklinde uzanan bu arazide kocasına armağan olarak dağ yamacına yarı gömülü inşa edilecek tahta kiremitli bir kulübe tasarladı: Sık sık ailece de gittikleri bu kulübede Heidegger tek başına çalıştığı uzun zamanlar geçirdi. Patikaların zigzaklar çizerek düşünmesine yardımcı olduğu manzara, çocukluğundan bildiği manzaralardan dahi güzeldi. O zamanlarda da şimdiki gibi kayakçılar, kızakçılar ve doğa yürüyüşçülerinin sık sık boy gösterdiği bir yerdi burası. Ancak akşamları veya sezon dışında, uzun ağaçların temkinli ebeveynler gibi aralarında oynayan insanları gözleyip kolladığı sessiz, sakin ve huzurlu bir yere dönüşüyordu. Heidegger yalnız kaldığı zamanlarda kayak yapıyor, yürüyüşe çıkıyor, ateş yakıyor, basit yemekler yapıyor, komşu köylülerle sohbet ediyor ve çalışma masasının başında uzun saatler geçirerek (1925 yılında Arendt'e de yazdığı gibi) ormanda odun kesen bir adamın sakin ritmiyle yazılarını yazıyordu.



Heidegger köylü imajını giderek artan bir şekilde şehirdeki işine de taşır oldu. Geleneksel Kara Orman kostümünün özel dikim bir versiyonunu giymeye başladı: geniş ve yüksek yakalı, kahverengi bir çiftçi ceketi ve onu tamamlayan diz üstü bir pantolon. Öğrencileri giydiği bu takım için Heidegger'in "varoluşsal" stili ya da en sevdiği ifadelerden birine atfen "bizatihi kendine ait" stili diyorlardı. Onu komik buluyorlardı

ama bu durum Heidegger'i eğlendirmiyordu; mizah anlayışı tuhaflayla arasındaydı. Önemi yoktu: giyimi, taşralı Svabya aksanı ve ciddiyeti onu daha da gizemli kılıyordu. Öğrencisi Karl Löwith'e göre Heidegger'in "nüfuz edilemez" havası sınıf üzerinde hipnotize edici bir hâkimiyet kurmasını sağlıyordu; onunlayken nerede olduğunuzu asla kestiremezdiniz, o yüzden büyük bir dikkatle ağzından çıkan her kelimeyi yakalamaya çalışırdınız. Hem Husserl hem Heidegger'den ders almış olan Hans Jonas, sonradan bir radyo söyleşisinde ikisi arasında en heyecan verici olanın açık ara Heidegger olduğunu söylemişti. Neden diye sorulduğunda cevabı, esasen "Anlaşılması çok daha zor olduğu için," şeklinde olmuştu.

Gadamer'e göre, Heidegger'in alametifarikası, öğrencilerini en sonunda "şimşek çakan yoğun kara cümle bulutları"na dönüşene kadar dalga dalga kabaran "nefes kesici bir soru girdabı"na sokarak afallatmasıydı. Bir büyünün etkisi altına giriyorlardı sanki. Böylece öğrencileri ona yeni bir lakap taktı: "Messkirch'li minik büyücü." Tüm o şimşek ve bulutlara rağmen derslerinde klasik filozofların son derece detaylı yakın okumalarına odaklanıyor ve metin üzerinde son derece yüksek bir yoğunlaşma talep ediyordu. Hannah Arendt'e göre, Heidegger'den ders aldığı dönemde Heidegger onlara düşünmeyi öğretiyordu ve düşünmek, derinlere inmek anlamına geliyordu. Kendine, diye yazar Arendt, konuların köklerine kadar inen yollar açıyordu ama onları gün ışığına çıkarmak yerine gömülü bırakıyor ve çevrelerinde istikşafi yollar açmakla yetiniyordu. Tıpkı ormanın derinliklerine doğru kıvrılıp uzayan o çok sevdiği patikalar gibi. Yıllar sonra ve bu sefer olumlayıcı denemeyecek bir yaklaşımla, Daniel Dennett ve Asbjørn Steglich-Petersen oluşturdukları satirik Felsefe Sözlüğü'nde (*Philosophical Lexicon*), "heidegger" maddesi "varlığın kalın katmanları içinde sondaj yapmak için kullanılan hantal bir alet" şeklinde tanımlanmıştır. Örnek cümle: "O kadar derine gömülmüş ki heidegger kullanmamız gerekecek."

On sekiz yaşındayken Heidegger'den ders alan Georg Picht'e göre Heidegger'in düşünceleri o kadar yoğundu ki neredeyse elle tutulur bir somutluğa sahipti. Sınıfa girdiği hemen hissedilirdi; kendisiyle birlikte içeri tehlikeli bir hava getirirdi. Dersleri "ustalıkla sahnelenen" bir tiyatro havasında geçerdi. Heidegger öğrencilerinden düşünmelerini istiyordu, illa her söylediğine bir cevap vermelerini değil. "Bugünlerde 'tartışma' dediğimiz, üzerinde düşünülmemiş, akla gelen ilk şeyi söylemenin geyik

muhabbeti olduğunu düşünüyordu." Öğrencilerden saygı görmekten hoşlanırdı ama yağcılıktan katiyen hoşlanmazdı. "Bir gün bir öğrenci Heidegger'e özgü ifadelerle süslediği ders notlarını tüm sınıfa okurken kızı durdurmuştu: 'Heideggerize etmenin lüzumu yok! Asıl konumuzdan sapmayalım.'"

Picht, Heidegger'in bu tür kabalıklarının bir savunma mekanizması olduğundan şüpheleniyordu: Hem dışarıdan hem de kendi içinden gelen bir tehdit altında olduğunu hissediyordu sanki. "Varlığın tarihi ansızın felsefi bir mesele olmaktan çıkıp şahsi bir meseleye dönüşebilir ve böylelikle şahsi meseleler de bir anda neyin düşünüleceğini belirleyip felsefi bir nitelik kazanabilirdi." Picht bir gün Heidegger *olmak* böyle bir şey olsa gerek diye düşündüğü dehşet verici bir manzarayla karşılaşır: "Heidegger'i bir insan olarak nasıl tarif edebiliriz? Gök gürültülü, fırtınalı bir dünyada yaşıyordu. Hinterzarten'da şiddetli bir fırtınanın ortasında yürüyüş yaparken on metre önümüzde bir ağaç kökünden çıktı. Bu manzara bana çok dokundu, Heidegger'in içinde kopan fırtınaları görür gibi olmuştum."

Heidegger'in karşısında zaman zaman dehşete düşen öğrencileri, yaşadıkları gerginlik ve zorlukları şakaya vursalar da aslında büyük bir felsefenin adım adım gelişimine tanık olma ayrıcalığını yaşadıklarının farkındaydılar. Heidegger, 1920'lerin ortalarında Platon, Aristoteles ve Kant üzerine verdiği derslerde okudukları her metni özgün ve çarpıcı yorumlarıyla eğip bükerken, önceki filozofların diktiği tüm gösterişli yapıların gözleri önünde yerle bir olduğunu hissediyorlardı. Hannah Arendt'in de o günleri özetlediği gibi: "Düşünüş yeniden canlanmakta; geçmişe ait, öldüğüne inanılan kültürel hazineler yeniden dile geliyor... Bir öğretmen var; belki düşünmeyi öğrenebiliriz."

Yaşadıkları onca heyecan verici deneyimden pek azı 1927 yılının başlarında tanık oldukları o anla boy ölçüşebilirdi. Heidegger'in öğrencilerinden Hermann Mörchen, Heidegger'in bir seminerle nasıl "tek kelime edemez halde, heyecan içinde, en sevdiği oyuncağıyla hava atan bir çocuk gibi, matbaadan yeni çıkmış bir prova baskısıyla" geldiğini hatırlıyordu. Heidegger'in elinde tuttuğu şey, okuru hayret etmeye çağıran o muazzam açılışı, eski ya da yeni hiçbir filozofun yazdığı hiçbir şeye yakından uzaktan benzemeyen sayfalar dolusu tuhaf bir metnin takip ettiği başyapıtı *Varlık ve Zaman*'ın başlık sayfasıydı.

Öyleyse, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da karşısında hayrete düşmemizi istediği varlık nedir ve bu varlığa sahip olan var olanlar nedir?

Heidegger'in kullandığı *Sein* (Varlık) sözcüğünü tanımlamak kolay değildir çünkü işaret ettiği şey hiçbir kategori ya da vasfa sığmaz. Kesinlikle bir cismi yoktur ya da nesnelerin sıradan ortak özelliklerinden biri değildir. Bir insana çalı çırpıdan yapılmış kulübelerden gökdelenlere kadar farklı tür yapıları işaret ederek "bina" denen şeyin ne olduğunu öğretebilirsiniz; belki biraz uzun sürecektir ama eninde sonunda neden bahsettiğinizi anlayacaktır. Öte yandan sonsuza dek kulübelere, yiyeceklere, hayvanlara, patikalara, kilise kapılarına, şenlikli ortamlara ve yaklaşan fırtına bulutlarına işaret etmeye devam edip her seferinde "İşte bak: var olan!" diyebilirsiniz. Muhtemelen karşınızdaki kişinin kafası gittikçe daha fazla karışacaktır.

Heidegger bunu, "Varlık'ın kendisi varolan değildir" diyerek özetler. Yani, Varlık tanımlanmış ve sınırları çizilmiş bir varolan türü değildir. Heidegger, bir fare ya da kilise kapısı gibi herhangi tekil bir varolana işaret eden Almanca *Seiende* kelimesiyle bu tekil varolanların sahip olduğu Varlık anlamına gelen *Sein* arasında bir ayrım yapar. (İngilizcede ikisi de *being* kelimesiyle karşılanan varolan ve Varlık arasındaki ayrımı belirtmenin bir yolu, ikincisini büyük "B" ile başlatmaktır.) Heidegger, "nedir" sorusunu inceleyen ontolojiden yola çıkarak bu iki kavram arasındaki ayrıma ontolojik fark adını verir. Bu ayrımı zihinde netleştirmek kolay bir şey olmasa da Varlık ve varolanlar arasındaki ontolojik fark ancak Heidegger için hayati bir önem taşır. İkisini birbirine karıştırırsak hataya düşeriz. Örneğin, psikoloji hatta kozmoloji gibi belirli varolanları inceleyen bir bilim dalıyla uğraşıp bizzat Varlık'ı incelediğimiz sanısına kapılabiliriz.

Varolanların aksine Varlık, dikkati üzerinde toplaması zor ve akıldan çıkması kolay bir kavramdır. Ancak, belirli bir varolan diğerlerinden daha dikkat çekici bir Varlık'a sahiptir, o da bizzat benim çünkü bulutlardan ve kapılardan farklı olarak ben kendi Varlık'ı üzerine düşünen ve soru soran bir varolanım. Hatta halihazırda muğlak, yüzeysel ve kavramsal boyuta taşınmamış bir Varlık anlayışına sahip olduğum aşikârdır. Aksi takdirde onun hakkında soru sormayı düşünemezdim. Bu anlayış beni ontolojik inceleme için en doğru başlangıç noktası yapar. Ben hem Varlık'ı sorgulanan hem de cevabı içinde bulunduran varlığım.

Öyleyse mercek altına alınması gereken de bizzat ben olmalıyım. Ancak Heidegger, ısrarla bunun yolunun biyoloji, antropoloji, psikoloji ya da sosyoloji gibi insani bilimler derslerine yazılmaktan geçmediğini vurgular. Bunlar ontolojik bir arayışa hiçbir katkı sağlamayacak "ontik" incelemelerdir. Husserl'in *epokhe* aracılığıyla ortadan kaldırdığı spekülatif çerçöp gibi onlar da konu dışı mülahazalarla soruşturmamızın önünü tıkamaktan başka bir işe yaramayacaklardır. İnsan varoluşu nedir sorusuna cevap ararken bir insanı alıp beyin dalgalarını ölçmek için onu bir EEG cihazına bağlamam ya da onun davranışlarını analiz etmem bir işe yaramaz. Nasıl Karl Jaspers "farklı bir düşünüş" geliştirmek için psikolojiden fenomenolojiye döndüyse Heidegger de Varlık sorusunun tamamen felsefi bir soru olması gerektiğine, aksi takdirde yok hükmünde olacağına inanıyordu. Dahası, bu soru dar bir çerçeveden sadece neyi bilebileceğimize odaklanan eski tarz felsefi sorulardan olmamalıdır. Yeni bir başlangıca ihtiyaç vardır.

Heidegger'e göre, bu yeni başlangıç için işe Varlık'tan başlamak yetmiyordu: Bunun yanı sıra düşünürken sürekli teyakkuz halinde, dikkatli ve özenli olmamız gerekiyordu. Çok şükür Heidegger, sınırları zorlayan bir dil kullanarak bunu başarmamız için cömert yardımlarını bizden esirgememiştir.

Okurlarının kısa sürede fark ettiği gibi, Heidegger yerleşik felsefi terminolojiyi reddedip kendi oluşturduğu yeni bir terminoloji kullanmayı yeğler. Almancadaki *Sein*'ı (Varlık) az çok olduğu gibi bırakır, ancak iş sorgulananın kendi Varlık'ı olan sorgulayıcı (örneğin ben, bir insan) hakkında konuşmaya gelince, içerdikleri örtük bilimsel, dini veya metafizik varsayımlar yüzünden insanlık, insan, zihin, ruh ya da bilinç gibi kavramları kullanmaktan büyük ölçüde imtina eder. Bunların yerine normalde genel anlamda "varoluş" anlamına gelen ve *da* (orada, burada, şurada) ve *sein* (olmak, varolmak) kelimelerinin birleşiminden meydana gelen "*Dasein*"ı (burada/orada olmak, burada varolan) kullanır.

Dasein sözcüğü hem okurun kafasını karıştırır hem de merakını tetikler. Heidegger okurken tarif ettiği deneyimlerin tanıdık gelmesi sıkça karşılaşılan bir durumdur. "İşte, ben!" demek istersiniz. Ancak bizzat kelimenin kendisi sizi bu histen uzaklaştırır; sorgulamaya devam etmeye zorlar. *Dasein* sözcüğünü kullanma alışkanlığı kazanmanız bile tek başına sizi Heidegger'in dünyasına yarı yarıya yakınlaştırır. Bu kavram o

kadar kritik bir öneme sahiptir ki şimdiye kadar İngilizce çevirilerde Almanca orijinali çoğunlukla korunmuştur; Henry Corbin ilk dönemlerde Fransızcaya *"réalité humaine"* şeklinde çevirmiş, ancak tam bir karşılık sağlayamayan bu ifade kafaların daha fazla karışmasına neden olmuştur.

İnsan Heidegger için daha sade bir dil kullanamaz mıydı, diye sormadan edemiyor. Kullandığı girift ve suni terminoloji parodiye davet çıkaran cinstendir. Günter Grass'ın 1963 tarihli *Köpek Yılları* romanında, isimsiz bir filozofun etkisi altına giren karakteri, iyi pişmemiş patatesler için "Varlık'ı savsaklayan, işe yaramaz patatesler" der ve mutfaktaki su borularını kemirgenlerden temizlerken, "Neden başka varolanlar değil de sıçanlar? Neden hiçlik yerine bir şeyler?" diye sorar. İnsan, Heidegger'in söyleyecek kayda değer bir şeyi vardıysa bunu anlaşılır bir şekilde ifade edebilirdi, diye düşünebilir.

İşin aslı, Heidegger'in anlaşılır olmak gibi bir derdi yoktur, hatta alışıldık anlamda bir iletişim kurmak bile istemiyor olabilir. Heidegger bilindik olanı anlaşılmaz hale getirerek bizi hayrete düşürmek istiyor. George Steiner, Heidegger'in anlaşılmaktan ziyade "tuhafsama hissi" eşliğinde deneyimlenmeyi amaçladığını düşünür. Bu biraz da Bertolt Brecht'in tiyatro oyunlarında, izleyicinin kendisini hikâyeye fazlaca kaptırıp özdeşlik yanılsamasına düşmesinin önüne geçmek için kullandığı "yabancılaştırma" efektini andırır. Heidegger'in dili, dikkatinizi uyanık tutar. Dinamiktir, rahatsız edicidir, zaman zaman iyice saçmalaşır, çoğunlukla da oldukça zorlayıcıdır; tipik bir Heidegger sayfası taşkın, delip geçici, öne atılan, parlatılarak veya zorla açılarak sunulmuş imgelerle doludur. Heidegger, yazım tarzının bazı "nahoşluklar" doğurduğunu kabul ediyor, ancak bunu felsefe tarihini alabora edip bize Varlık'ı hatırlatması karşısında ufak bir bedel olarak görüyordu.

Almanca bilmeyen okurlar için şu da eklenmeli: Ortaya çıkan tuhaflıkların bir kısmı çeviri kaynaklıdır. Almanca, yapısı itibarıyla son derece uzun sözcükler oluşturmaya müsait bir dil. Ancak bu sözcükler İngilizcede birbirlerine tirelerle bağlanmış uyumsuz vagonları andıran sözcük öbeklerinin hantalca uzayıp gittiği satırlar ortaya çıkarmakta. Örneğin, *The Question of Being* (Varlık Sorusu) ifadesinin Almancası usturupluca *Seinsfrage*'dir. Ancak *ahead-of-itself-already-being-in-(the-world) as being-together-with (entities encountered within the world)* [(dünya içinde karşılaşılan varolanlarla) beraber-varolmak suretiyle (bir-dünya-)

içinde-zaten-var-olarak-kendini-öncelemek][*] anlamına gelen *Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)* Almancanın dahi sınırlarını zorlamaktadır.

Heidegger'i yenilikçi bir yazar, hatta belki de Modernist bir romancı olarak görmek de mümkün. Bu kitabı yazarken, Janet Malcolm'un *Two Lives* adlı çalışması aracılığıyla Gertrude Stein'ın deneysel *The Making of Americans* romanından pasajlarla karşılaştım. Stein, alışılageldik tarzda bir aile destanı anlatacakmış gibi yola çıktığı kitabında karakterleri hakkında kalem oynatırken geleneksel anlatım biçimlerinin dışına çıkar:

> Her biri bana hep daha karanlık, aydınlık, ince, kalın, çamurlu, temiz, pürüzsüz, topaklı, taneli, karışımlı geliyor... Ve her birinde, hep kendi şeylerini, içlerinde olduğu kadar, olduğundan az, olduğunca aynı, kimi zaman, aynı kimi zamanın içlerindeki başka tür şeylerin bir arada tuttuğu topakları hissediyorum... [B]azıları... Tek bir varlık türüne ait, insanın hissetmeyi öğrendiği üzere, içlerindeki başka bir varlık tarafından bir arada veya ayrı tutulan topaklardan oluşur, bazen içlerindeki başka tür varlık, içlerindeki topakların neredeyse tümden zıddıdır çünkü bazılarında topaklar sürekli eriyip topaklara dokunulmasını engelleyen, topakları saran varlığın içine karışır çünkü bazılarında içlerindeki varlık türü içlerine öyle seyrek yayılmıştır ki öğrendikleri her şeyin, yaşarken olmak istedikleri şeyin, ilgi çekici her şeye verdikleri tüm tepkilerin gerçekte içlerine öylesi seyrek yayılmış varlıkla hiçbir ilgisi yoktur... Bazılarıysa içlerindeki varlık, derinin bir arada tuttuğu peltemsi bir kütleden ibaret olsa da her daim bütündür.

Stein, karakterlerin içindeki "varlığı" tarif ederken "sümüksü, jelatinimsi, yapış yapış, beyaz opaksı bir tür şey de olabilir, beyaz, fıkır fıkır, berrak ve hararetli de olabilir; net bir şey söyleyemiyorum," diye yazar.

Heidegger muhtemelen Stein'ın muğlaklığından hoşlanmazdı, ancak bir yazarın alelade algıların zihni köreltici etkisini bertaraf etmek için dili en uç noktasına kadar esnetmesini takdir edebilirdi. Ayrıca Stein'ın karakterleri ve içlerindeki "varlık" arasında yaptığı ayrımın

---

[*] Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008, s. 346. (*ç.n.*)

kendi ontolojik fark anlayışına dair ipuçları barındırdığını fark etmesi de mümkündü.

Dolayısıyla Heidegger'i deneysel bir romancı ya da bir şair olarak görmek işe yarayabilir. Gerçi geleneksel felsefenin açıklık ilkesini yadsımasına rağmen bir filozof olduğu ve kullandığı dilde edebi ya da oyunbaz bir yan olmadığı konusunda son derece katıydı. Onun amacı insanların düşünüş biçimini altüst etmek, metafizik geleneği yıkmak ve felsefeyi sıfırdan başlatmaktı. Böyle aşırı uçta ve yıkıcı bir amaç söz konusuyken dili belli bir ölçüde zorlamak kaçınılmazdı.

Varlık ve Zaman'ın geleneksel felsefeye vurduğu en büyük darbe, *Dasein* ve *Dasein*'ın Varlık'ı sorusuna yaklaşımıydı. Heidegger meseleyi aslen Husserl'den beklenen ancak onda göremediğimiz bir somutlukta ele alıyordu: günlük hayat üzerinden.

Heidegger *Dasein*'ı bize günlük giysileri içinde sunar: Deyim yerindeyse pazar şıklığı yerine "gündelikliği" içinde. Öbür filozoflar, örneğin bir odada tek başına oturup gözlerini yanan ateşin koruna dikmiş düşünen, olağandışı durumdaki bir insandan yola çıkma eğilimindedirler; Descartes böyle başlamıştı. Vardıkları sonuçları açıklarken sade, gündelik bir terminoloji kullanırlar. Heidegger ise tam tersini yapar. *Dasein*'ı önce en sıradan halleriyle ele alır, sonra da ondan, elinden geldiğince yenilikçi bir yoldan bahseder. Heidegger'e göre, *Dasein*'ın her günkü Varlık'ının temeli burada oluşudur: yani Dünya-içinde-varolmadır (*In-der-Welt-sein*).

Dasein'ın her günkü dünya-içinde-varoluşunun temel özelliği, genellikle bir şeyler yapmakla meşgul oluşudur. Şeyler hakkında uzun uzadıya düşünüp taşınmam; onları alır ve eyleme geçerim. Elimde bir çekiç tutmamın sebebi genellikle "gözümü dikip çekiç-nesnesine bakmak" değildir, der Heidegger. (Hoş bir sözcük, *das Hammerding* kelimesini kullanır burada). Çekici elimde, gidip çivi çakmak için tutarım.

Dahası, çekiçle çivi çakmam bir amaca, örneğin, felsefe kitaplarım için bir kitaplık inşa etmeye yöneliktir. Elimdeki çekiç geniş bir amaç ve bağlam ağı ortaya çıkarır, *Dasein*'ın şeylerle olan münasebetini ifşa eder: onlara ilgi ile yönelmişliğini. Heidegger örnekler verir: bir şey üretmek, bir şey kullanmak, bir şeye göz kulak olmak ve bir şeyi salıvermek, bir şeyi ihmal etmek, bir şeyi tamamlanmamış bırakmak... Heidegger'in ilginin "eksikli" kipleri şeklinde tanımladığı, bir şeyi ihmal etmek ya da

tamamlanmamış bırakmak gibi menfi örnekler her ne kadar "eksikli" olsalar da sonuçta bir ilgi biçimidirler. *Dasein*'ın Varlık'ının temel yapısının umursama olduğunu gösterirler. "İlgi" ve "umursama" (*Besorgen* ve *Sorge*) arasındaki ayrım kafa karıştırıcıdır, ancak ikisi de *Dasein*'ın boğazına kadar dünya işlerine batmış ve bir şeylerle meşgul olduğu anlamına gelir. Kierkegaard'dan ve işaret ettiği, "Salt varolmakla kalmıyorum, varoluşuma yönelik bir ilgim ve girişimlerim var," noktasından çok uzak sayılmayız.

Münasebetlerim, diye devam eder Heidegger, beni çekiç örneğinde olduğu gibi "işe yarar şeyler" ya da diğer bir deyişle "araç gereç" kullanmaya yöneltir. Heidegger, bu nesnelerin sahip olduğu Varlık türüne *Zuhandenheit* der: "kullanılmaya hazır olma" veya "el-altındalık." Çekiçle vururken, çekiç benim için bu tür bir Varlık'a sahiptir. Şayet, bir sebepten, çekici elimden bırakıp ona aval aval bir çekiç-nesnesi (*Hammerding*) şeklinde bakarsam, o zaman farklı bir Varlık türüne sahip olur: *Vorhandhenheit*, yani el-önündelik.

Heidegger'e göre, filozofların yaptıkları ikinci en büyük hata (Varlık'a kayıtsız kalmalarından sonra) şeyler hakkında konuşurken onları hep el-önündelermiş gibi değerlendirmeleridir. Ancak bu eğilim, şeyleri çoğu zaman onlarla karşılaşma biçimimiz olan gündelik "ilgili, umursayıcı" durumdan ayırmak anlamına gelir. Onları yapacak hiçbir işi olmayıp tüm gününü şeylere bakarak geçiren kayıtsız bir öznenin üzerinde derin düşüncelere daldığı nesnelere dönüştürür. Bir de filozoflar neden gündelik hayattan kopuklar diye soruyoruz!

Filozoflar, bu hataya düşerek dünyevi Varlık'ın strüktürünü tamamen yerle bir etmekte, sonra da onu toparlayıp bildiğimiz gündelik varoluşa biraz olsun benzeyecek şekilde yeniden bir araya getirene kadar akla karayı seçmektedirler. Oysa Heidegger'in dünya-içinde-varoluş kavramına göre her şey zaten birbiriyle bağlantı içindedir. Bu yapı parçalarına ayrıldığında "eksikli" ya da ikincil bir kipe geçmiş olur. Bu yüzdendir ki gündelik, en basit eylemlerde bile bu pürüzsüzce bütünleşmiş dünya kendini ifşa eder. Bir kalem, mürekkep, kâğıt, masa ve lambadan oluşan bir ağ ve ayrıca en nihayetinde onlar için ya da onlara yazdığım, her biri dünyada başka başka amaçlara sahip bir insan ağı canlandırır zihinde. Heidegger'in de belirttiği gibi, bir masa sadece bir masa değildir: "oğlanların üzerinde bir şeylerle meşgul oldukları" bir aile masası

olabileceği gibi, "o gün bir arkadaşla bir kararın alındığı, bir yazı işinin tamamlandığı, o günkü bayramın kutlandığı" masa da olabilir. Araç gereçle kurduğumuz ilişkiler gibi birbirimizle de sosyal ilişkiler içinde bulunuruz. Bu yüzden, Heidegger'e göre, her dünya-içinde-varoluş aynı zamanda bir *Mitsein*, yani "birlikte-varoluş"tur. Başkalarıyla bir arada bir *Mitwelt* yani "birlikte-dünya"da yaşarız.

Başka zihinlerin varlığının nasıl kanıtlanabileceğine dair kadim felsefi mesele artık ortadan kalkmıştır. *Dasein* başka zihinleri sorgulamaya başlamadan çok daha önce zaten birlikte-dünyada yer alıyordur. Diğerleri "kişinin, çoğunlukla, kendisini onlardan ayırmadığı – kendisinin de onlardan biri olduğu"dur. Issız bir adaya düşmüş veya herkesten uzak kalmak için bir sütunun tepesinde yaşayan bir *Dasein*'ın dahi karakteristik özelliği *Mitsein* olmaya devam eder çünkü bu durumlar esasen orada bulunmayan diğer *Dasein*'lara atfen tanımlanırlar. Bir stilitin* *Dasein*'ı hâlâ birlikte-varoluştur ancak bu varoluş, (Heidegger bu sözcüğe bayılır) birlikte-varoluşun "eksikli" bir kipidir.

Heidegger konuyu toparlayıcı bir örnek verir. Bir yürüyüşe çıkıyor ve kıyıda bir kayık görüyorum. Bu kayık benim için hangi Varlık'a sahiptir? "Salt" bir nesne, soyut bir bakış açısından üzerinde düşündüğüm bir kayık-nesnesi olması çok da olası değildir. Bunun yerine kayığı şöyle görürüm: (1) işe yarama potansiyeli olan bir nesnedir, (2) bu gibi nesnelerin oluşturduğu bir ağ olan bir dünyada yer almaktır ve (3) benim olmasa bile bir başkasının işine yarayacağı kesindir. Kayık, araç-gereç, dünya ve *Mitsein* kavramlarını aynı anda aydınlatır. Onu salt bir "nesne" olarak düşünmek istersem düşünebilirim ancak bu, adeta Varlık'ın gündelik haline karşı işlenmiş bir suç olur.

Şaşırtıcı tarafı, birinin çıkıp bunları söylemesi için felsefenin bu kadar uzun beklemek zorunda kalmış olmasıdır. Charles Sanders Peirce, John Dewey ve William James gibi Amerikan pragmatistleri her ne kadar insan yaşamını pratik ve dinamik bir vaka olarak ele almış olsalar da Heidegger'in büyük felsefi vizyonunu paylaşmaktan uzaktılar; pragmatizmi felsefenin en büyük mesele ve sorularını hatırlatmak için değil, ayaklarını yere bastırmak için kullanma eğilimindeydiler. Husserl, Heidegger'in büyük amacını paylaşmasına paylaşıyordu ama o da

* Sütunların üstünde oturup dua eden, oruç tutan ve vaaz veren Hıristiyan münzevisi veya çilecisi, "Sütun Azizi" *(e.n.)*

her şeyi idealist mağarasına taşımıştı. Heidegger'e göre bu, ölümcül bir hataydı: Husserl, yanlış şeyi parantez içine almıştı: Varlık'ı, yani vazgeçilemez olanı.

Heidegger felsefenin büyük "tersine çeviricisi"dir. *Varlık ve Zaman*'da kastedilen Varlık, kozmoloji ve matematiğin uç noktalarında bulunan en "ontolojik" Varlık değil, gündelik Varlık'tır. Pratik ilgi ve umursayış tefekkürden çok daha önce gelir. İşe yararlık derin düşünceden; el-altındalık, el-önündelikten; dünya-içinde-varoluş ve birlikte-varoluş, tek-başına-varoluştan önce gelir. Dünyanın büyük keşmekeşinin üzerinde süzülüp ona yüksekten kuş bakışı bakmayız. Kendimizi halihazırda dünyada ve onunla ilişki içinde buluruz – buraya "fırlatılmışızdır." Ve başlangıç noktamız "fırlatılmışlık" olmalıdır.

Ya da, biyografisti Rüdiger Safranski'nin de dediği gibi, Heidegger "malumu filozofların bile anlayabileceği bir biçimde ilan ediyor."

Edmund Husserl, kitabın başındaki övgü dolu ithafa rağmen, *Varlık ve Zaman*'ın kısmen kendisini hedef aldığının farkındaydı. Bundan iyice emin olmak için kitabı defalarca okudu. İlk tetkikinin ardından 1929 yılının yazında İtalya'da Como Gölü'nde yaptığı tatilde de kitabı yanına aldı ve sayfa kenarlarına "Artık bu kadarı da saçmalık" gibi pimpirikli notlar alarak baştan sona ayrıntılı bir şekilde kitap üzerinde çalıştı. Aldığı notlar arasında bol bol "?", "!" ve hatta "?!" işaretleri bulunuyordu. Bu konudaki şikâyetini Heidegger ile paylaştığında Heidegger'in tavrı; Husserl'in, kitabın kendisine yönelik bir saldırı olduğu şeklindeki yorumunun "Saçmalık!" olduğu yönündeydi.

Öte yandan Heidegger, Husserlci felsefeye getirdiği eleştirilerin dozunu giderek artırıyordu. Husserl, iş bulmasında kolaylık sağlaması için parlak referans mektupları yazarken bile Heidegger, başkalarına akıl hocasını "gülünç" bulduğunu anlatıyordu. 1923'te, artık arkadaş olduğu Karl Jaspers'e, "Fenomenolojinin kurucusu misyonuyla yaşıyor. Ancak bunun ne demek olduğunu bilen yok," diye yazıyordu. (Jaspers fenomenolojinin ne olduğu hakkında hiçbir fikri olmadığını uzun süre önce itiraf ettiğinden, bu konuda Heidegger'e yardımcı olması zordu.) Aralarındaki düşünsel ayrılıklar 1927 yılına gelindiğinde iyice ayyuka çıktı. Husserl ve Heidegger o yılın başında birlikte *Encylopaedia Britannica* için fenomenoloji maddesini yazmaya kalkıştılarsa da sonunda bu ortak

çalışmadan vazgeçmek zorunda kaldılar. Birincisi, ikisi de diğerinin kendisini açık ve net ifade edemediğini düşünüyordu. Bu konuda haksız değillerdi. Ancak ortada daha büyük bir sorun vardı: Fenomenolojinin tanımı konusunda artık neredeyse hiçbir noktada aynı fikirde değillerdi.

Heidegger'in isyan bayrağını açması Husserl'i derinden yaraladı. Oysa o, her şeyi çok daha farklı hayal etmişti! Heidegger'in Husserl'in yayınlanmamış notlar ve metinlerinden oluşan akademik mirasının (*Nachlass*) başına geçip felsefesini geleceğe taşımasını bile konuşmuşlardı. Nasıl Heidegger'in Marburg'da işe girmesine yardımcı olduysa emekli olduğunda Freiburg'da kendi yerine geçmesine de yardımcı olmuştu. Daha sonra itiraf ettiği üzere, böylece Heidegger'i yeniden kendi saflarına çekeceğini ummuştu. Ancak bu gerçekleşmedi ve Heidegger'in Husserl'in yerine geçmesiyle birlikte Freiburg İki Ayrı Fenomenolojinin Kenti'ne dönüştü. Husserl'in fenomenolojisi heyecan vericiliğini yitirirken Heidegger'inki külte dönüşüyordu.

Heidegger, 8 Nisan 1929'da, Husserl'in yetmişinci yaş günü kutlamalarında Husserl'in felsefesinde gözden geçirilmesi gereken noktalar



bulunduğunu ve bir yön değişikliğine ihtiyaç duyulduğunu vurgulayan, övgü kisvesi altında hafifçe küçümseyici altmetinler içeren uzun bir konuşma yaptı. Husserl, teşekkür konuşmasında, zor bir işe kalkıştığının doğru olduğunu ve hedefe varmak için önünde daha çok yolu bulunduğunu söyledi. Bir altmetin de burada: Heidegger ne düşünürse düşünsün kendisi doğru yoldaydı ve hedefine ulaşması için herkes ona katılmalıydı.

Heidegger'in davranışı asaletten uzaktı, ancak Husserl de beklentileri çok yüksek tutmuştu. Heidegger'i yeni nesil için küçük Husserl'e dönüştürme arzusu suya düşüyor gibiydi. Ancak Heidegger'in sorgusuz sualsiz onun izinden gideceğini düşünmek için hiçbir neden yoktu; felsefi gelişim bu şekilde gerçekleşmez. Esasen bir felsefe ne kadar çığır açıcıysa içerdiği meydan okuyucu unsurlar onu bir o kadar saldırıya açık hale getirir.

Oysa Husserl kendisini felsefi ilerleme ve gelişimin doğal bir parçası olarak yeni neslin karşı çıkıp yolunu ayırması gereken eski nizamın bekçisi olarak görmüyordu. Aksine, kendisi gittikçe radikalleşirken gençlerin ona ayak uyduramadığını düşünüyordu. Kendisini "takipçisi, yani transandantal fenomenolojinin yeni radikal ruhunu paylaşabileceği işbirlikçileri olmayan, atanmış bir lider" olarak görüyordu.

Husserl'e göre Heidegger'in yaptığı felsefi yanlış "doğal tavır" veya "sağduyu" düzleminde kalmasıydı. Bu tuhaf bir suçlama gibi duruyor: Bunda ne gibi bir yanlış olabilirdi? Husserl'in söylemeye çalıştığı şey, Heidegger'in *epokhe* aracılığıyla dünya hakkındaki birikmiş varsayımları paranteze alması gerekirken almamış olmasıydı. Varlık'a olan takıntısı yüzünden fenomenolojinin en temel adımlarından birini atmayı atlamıştı.

Heidegger'e göreyse yanlış yolda olan taraf Husserl'di. İçe dönüp idealizme kayması, dinamik dünya-içinde-varoluş yerine hâlâ soyut düşünceye hapsolmuş zihne öncelik verdiğini gösteriyordu. Heidegger *Varlık ve Zaman*'ın ilk sayfalarından itibaren teorik bir inceleme ya da tanımlar ve ispatlardan oluşan boş listeler istemediğini, bunların yerine *Dasein*'ın şu anda yapmakta olduğu şey her ne ise o şeyden başlayan *somut* bir inceleme yapmak istediğini açıkça ortaya koymuştu.

1931 yılında bir derste dile getirdiği üzere, Husserl'e göre bu "antropoloji"den başka bir şey değildi. Somut, dünyevi *Dasein*'dan yola çıkmak felsefenin büyük amaçlarından ve apaçıklık, kesinlik arayışından vazgeçmek anlamına geliyordu. Husserl, Heidegger'in bunu neden bir türlü anlayamadığını anlayamıyordu. Ancak Heidegger, Husserl'in

ne düşündüğüyle giderek daha az ilgileniyordu. Husserl'in takipçilerini bir mıknatıs gibi kendi yanına çeken daha etkili isim artık kendisiydi.

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ı ilkin sorunsuz bir dünyada ortak bir birlikte-varoluşu paylaşıp mutlu bir şekilde çekiç sallayan insanları çağrıştırır. Varlığa dair muğlak bir sezgileri vardır ancak asla durup onun üzerinde daha ayrıntılı bir şekilde düşünmezler. Şayet Heidegger bundan ibaret olsaydı muhtemelen çok daha az ilgi çekerdi ve insan hayatı bundan ibaret olsaydı, muhtemelen felsefeye en ufak bir ilgi duymazdık. Kusursuz bir dünyada kim filozoflara ihtiyaç duyar ki? Filozofların şansına, kusurlar ortaya çıkar, bir şeyler yanlış gider ya da bozulur. Ve Heidegger de bundan sonra olanları analiz eder.

Dolaba çivi çakıyorum; elimdeki çekicin farkında bile sayılmam, sadece yerine giren çivinin ve genel olarak yaptığım işin farkındayım. Bilgisayarda Heidegger üzerine bir paragraf yazarken dikkatimi parmaklarıma, klavyeye ya da ekrana vermem. Ulaşmaya çalıştığım sonuçla ilgilenirim. Ancak birden bir sorun ortaya çıkar. Çivi eğilir ya da çekicin başı sapından ayrılır. Ya da bilgisayar donar.

Bir süre aval aval kırık çekice ya da demin bilgisayarı görmeyen gözlerimden çıkan sinirli bakışlarla önümdeki zımbırtıya bakıp parmaklarımla klavyeyi döverim. Şimdiye kadar el-altında olan şey el-önündeki şeye dönüşür: sadece bakılan atıl bir nesneye. Heidegger bu durum değişikliğini dikkat çekici bir ifadeyle özetliyor: *das Nur-noch-vorhandensein eines Zuhandenen*: el-altında-olanın-sadece-öylesine-elde-mevcut-oluşu.

Bu tür beklenmedik durumlara örnekler gündelik hayatta sık sık karşımıza çıkar. Nicholson Baker, *The Mezzanine* romanında bir adamın öğle yemeği arasının sürükleyici fenomenolojik hikâyesini anlatır. Kahramanımız ayakkabısını bağlamak isterken elindeki bağcık kopar. Boş gözlerle elinde kalan parçaya bakarken benzer durumlar bir film şeridi gibi zihninden geçer: Yara bandını açmak için ambalajın üstündeki ipliği çekersiniz ama ambalajı yırtmak yerine iplik elinizde kalır ya da zımbayı kullanmak isterseniz ama zımba kağıdı delip arkada sıkıca kenetlenmek yerine kâğıdı "dişsizce ısırır" ve teli olmadığını görürsünüz. (Kitabı yirmi yıl önce okudum ve neden bilmem, bu ufak tasvir aklıma hemen kazınmıştı. Teli kalmamış bir zımbayla karşılaştığımda aklımdan "dişsizce ısırdı" diye geçirmediğim nadirdir.)

Heidegger'e göre bu tür şeyler yaşandıklarında "ilgilenmemiz gereken şeyin ayak direyişini" görünür kılar. Bu ifşa, ilgilendiğim projeyi, ona olan ilgimin bağlamıyla birlikte farklı bir açıdan aydınlatır. Dünya artık tıkır tıkır işleyen kusursuz bir makine değildir. İşbirliği yapmaya ayak direyen inatçı şeyler yığını haline gelmiş ve ben de şaşkın, ne yapacağını bilmez bir halde bunun tam ortasında kalmışımdır. İşte, Heidegger'in okurlarında uyandırmak istediği haletiruhiye tam da budur.

Zımbada hiç tel kalmamış olması gibi önemsiz bir olay, normal şartlar altında dünyamızın başımıza yıkılmasına neden olmaz. Anlık bir aksama yaşanıp düzeldikten sonra kaldığımız yerden devam ederiz. Ancak bazen daha kapsamlı arızalar oluşur ve boş bir zımbanın tüm kariyerimi ve hayatımda kendime çizdiğim yolu sorgulamam için bir katalizöre dönüşmesi mümkün*dür*.

Avusturyalı oyun ve libretto yazarı Hugo von Hofmannsthal'ın *Lord Chandos'un Mektubu* adıyla çevrilmiş olan 1902 tarihli öyküsü, anlam dünyasının bu seviyede yıkılışını anlatır. 1603 yılında bir İngiliz aristokrat tarafından yazılmış gerçek bir mektup kisvesi altındaki öykü, Hofmannstahl'ın bir çöküntü sırasında çevresindeki şeyler ve insanlardan oluşan yapının yerle bir olduğu kendi deneyiminden izler taşır. Gündelik nesneler Chandos'a aniden, bir büyüteçten bakıyormuşçasına çok yakından ve tanımlaması mümkün olmayan bir şekilde görünür. İnsanların bazı mahalli karakterler ve arkadaşları hakkında dedikodu yaptığını duyar ancak anlatılanlar ona anlamlı bir bütünlük ifade etmez. Çalışamaz ve malı mülküyle ilgilenemez hale gelen Chandos, kendisini saatlerce yosun tutmuş bir taşı, güneşlenen bir köpeği ya da arazide başıboş bir tırmığı seyrederken bulur. Tüm bağlantılar kopmuştur. Böylesi bir deneyime çöküntü dememize şaşmamak lazım. Depresyon geçirmiş kişilere tanıdık gelmesi muhtemel bu durum ayrıca bazı nörolojik bozukluklarda da görülebilir. Heidegger bu durumu muhtemelen dünya-içinde-gündelik-varoluşun uç derecede çöküşü olarak görürdü; her şeyi can sıkıcı, sorun çıkarıcı ve anlaşılmaz bir hale getirip her zamanki gamsızlığımız ve umursamazlığımızla aşmamızı imkânsız kılan bir çöküş.

Heidegger, bir çivinin çekicin altında bükülmesinin neden bazen orantısızca moralimizi bozabildiğine ve sanki her şey bize karşıymış gibi hissettirdiğine dair farklı bir anlayış sunar. Philip Larkin'in *"As Bad as a Mile"* şiirinden örnek verirsek: Çöpe bir elma koçanı fırlatıp

ıskalamanız, sadece kalkıp onu yerden almanızı gerektireceği için can sıkıcı olmaz. Bu durum sizde *her şeyin* ters gittiği ve rahatsızlık yarattığı, her şeyi sorgulamak istediğiniz hissini doğurabilir. Ama felsefe de zaten sorularla ve rahatsızlıkla başlar.

İnsanların sıkıntılı zamanlarda felsefeden talebi böyle etkili, dokunaklı ve şahsi şeylerdi: Heidegger'in bu kadar etkili olmasının bir sebebi de buydu. Başlangıç noktası gerçekliğin gündelik kıyafetler içindeki haliydi. Ancak bir yandan da en tuhaf yaşam deneyimleri, her şeyin son derece kötü gittiği anlar hakkında Kierkegaardvari bir tonda sesleniyordu. Söz konusu anların en büyüğü olan ölüm gerçeğiyle yüzleştiğimiz anlar buna dâhildi. Barış içinde geçen istikrarlı zamanlarda bile, bu tür anları hiç deneyimlememiş çok az insan vardır. 1920'lerin Almanya'sında Birinci Dünya Savaşı'nın ardından tam bir kargaşa ve öfke hâkimken hemen herkes Heidegger'in vizyonunda kendisine tanıdık gelen bir şeyler bulabilirdi.

1929 yılı itibariyle Heidegger kültü Freiburg ve Marburg sınırlarını aşmıştı. O yılın ilkbaharında, Alp Dağları'nda bir tatil beldesi olan Davos'ta konuşmacı olarak bir konferansa katıldı. Davos aynı zamanda Heidegger'in de okuduğu, Thomas Mann'ın 1924 tarihli çok satan romanı *Büyülü Dağ*'ın geçtiği yerdir. Roman, eski kafalı, akılcı İtalyan eleştirmen Luigi Settembrini ile gizemli eski Cizvit Leo Naphta arasında geçen bir fikir düellosunu da barındırır. Romandaki ikiliyle Davos'taki konferansın karşı karşıya gelen iki yıldızı Heidegger ve Kant felsefesi ile Aydınlanma'nın büyük hümanist filozofu Ernst Cassirer arasında paralellikler kurmanın cezbedici bir yanı vardır.

Cassirer, uzun boylu, sessiz sakin ve zarif bir Yahudi'ydi; dikkat çekici ama demode bir tarzda kabarık arkaya taranmış beyaz saçları küçük bir arı kovanına doğru evrilmek üzereymiş gibi görünüyordu. Kısa boylu, kısa bıyıklı, saçları sıkıca geriye taralı ketum ve içine kapanık Heidegger ise tüm merakları üzerinde topluyordu. Tartışmalarının odağında Kant felsefesi vardı zira iki filozofun Kant'ı yorumlayışları arasında dağlar kadar fark vardı. Cassirer, Kant'ı akıl, bilgi ve özgürlük gibi Aydınlanmacı değerlerin son büyük temsilcisi olarak görüyordu. Kısa süre önce *Kant ve Metafizik Sorunu* adlı eserini yayımlayan Heidegger ise Kant'ın gerçekliğe ve kesin bilgiye hiçbir şekilde ulaşamayacağımızı göstererek bu değerleri yıkıma uğrattığına inanıyordu. Ayrıca, Kant'ın

esas meselesinin epistemolojik değil, ontolojik olduğunu öne sürüyordu: Varlık sorusu.

Tartışmanın açık bir kazananı olmasa da, çoğu gözlemci Cassirer'i uygar ama miadını doldurmuş bir geçmişin vârisi, Heidegger'i ise tehlikeli ama heyecan verici bir geleceğin peygamberi olarak görme eğilimindeydi. Tartışmayı bu şekilde yorumlayanlardan biri de Husserl'in eski öğrencisi olmasına rağmen onun etkisinden çıkmış ve konferansa ateşli bir Heidegger taraftarı olarak katılan Emmanuel Levinas'tı. Sonradan bir röportajda dile getirdiği gibi, sanki bir dünyanın bitip yeni bir dünyanın başladığına tanık olmuşlardı.

Ernst'in karısı Toni Cassirer, Heidegger'i kaba buluyordu. Hatırladığına göre, ilk akşam, katılımcılar yemek sonrası bir konuşmayı dinlemek için toplanmışken Heidegger herkesten sonra gelerek kelimenin tam anlamıyla tüm başların kendisine çevrilmesine neden olur. *Büyülü Dağ*'da kurnaz ve baştan çıkarıcı Clavdia Chauchat'ın âdeti olduğu üzere yemek salonuna geç gelip dikkatsizce kapıyı çarpmasını andıran bir sahnedir. Toni Cassirer başını ondan tarafa çevirdiğinde ufak tefek, boncuk gözlü bir adam görür. Heidegger'i o yıllarda Alman topraklarında fazlasıyla bulunan İtalyan işçilere benzetir; onlardan tek farkı, üzerindeki Kara Orman kostümüdür. "Sarayda yanlışlıkla kralın maiyeti arasına girmiş bir köylü gibi uygunsuz" görünüyordur.

Daha sonra tanık olduğu bir sahne, Toni Cassirer'in, Heidegger'in maiyeti hakkında çok daha vahim hisler beslemesine neden olur: Şans eseri Heidegger'in öğrencilerinin tartışmayı hicvettikleri bir performansa denk gelir. Beyaz pudra sürdüğü saçlarını bir dondurma külahı gibi alnından geriye doğru bükerek havalandıran Levinas, Ernst Cassirer'i taklit etmektedir. Toni Cassirer bunu hiç komik bulmaz. Yıllar sonra, Levinas saygısızlığı için Toni Cassirer'den özür dilemediğine hayıflanacaktır: İlerleyen yıllarda artık Heidegger dalkavukluğundan kurtulmuş ve genel anlamda daha olgun biri haline gelmiştir.

Davos'taki konferanstan birkaç ay sonra, 24 Temmuz 1929'da, Heidegger, Freiburg'da "Metafizik Nedir?" başlığını taşıyan parlak bir açılış konuşması yapar. Sartre ve Beauvoir, 1931'de konuşma metnini çevirisinden okur ama hiçbir şey anlamazlar. Bu sefer, üniversitenin yeni profesörünün performansını izlemek üzere toplanan büyük kalabalığın arasında Husserl de vardır. Heidegger, kalabalığı hayal kırıklığına uğratmaz. *Varlık*

ve Zaman'daki en heyecan verici fikirlerle bazı yeni düşünceleri birleştiren "*Metafizik Nedir?*" büyük beğeni toplar. Hatta Heidegger kendisinden beklenmeyecek bir sürpriz yaparak konuşmasına soğuk bir espriyle başlar:

> "Metafizik nedir?" Bu soru metafiziğin tartışmaya açılacağı beklentisini doğurur. Biz bu kısmı atlayacağız.

Konuşmanın geri kalanı hiçlikle Varlık'ı karşılaştırır ve Heidegger'in kilit olgularından biri olan 'ruh halleri' üzerine uzun bir tartışmayı içerir. *Dasein*'ın ruh halleri, coşkudan can sıkıntısına, hatta belki Kierkegaard'ın Angst (korku ve kaygı) olarak tarif ettiği genel bir bunaltı ve huzursuzluk hissine kadar uzanır. Her ruh hali dünyayı farklı bir ışık altında görmemizi sağlar. Kaygı hissinde dünya kendisini bana "tekinsiz" olarak sunar. Heidegger'in burada kullandığı Almanca *unheimlich* sözcüğünün sözlük anlamı tuhaf, ürkünçtür. 'Varlıkların hepten tuhaflığı'nı ifşa eder. Bu tekinsiz, tuhaf, ürkünç anda, kaygı hissi, Heidegger'in konuşmasının zirvesini oluşturan o büyük soruyu, felsefenin ilk sorgulayıcı hareketini ortaya koyar: "Neden hiçlik yerine varlıklar var?"

Heidegger'in performansı ürkütücü ve esrarengiz bir biçimde heyecan vericidir. Yer yer kafa karıştırıcıdır ki bu da etkisini artırır. Konuşmasının sonuna geldiğinde, en azından bir dinleyici, Heinrich Wiegand Petzet, kendinden geçerek yere düşüp bayılmanın eşiğine gelmiştir. Petzet, "Dünyadaki şeyler kendilerini neredeyse acı verici bir harikuladelikle apaçık bir şekilde ortaya koydular," diye yazar. "Bir an için dünyanın aslını ve esasını görür gibi oldum."

İzleyiciler arasındaki Husserl bu coşkuyu paylaşmıyordu. Heidegger konusunda korktuğu başına gelmişti: O artık himayesi altındaki çömezi değil, hain bir evlattı. Kısa bir süre sonra, bir meslektaşına Heidegger'in çalışmalarını toptan reddetme ihtiyacı hissettiğini yazar. On sekiz ay sonra bir diğer mektuptaysa geriye dönüp baktığı o an hakkında, "Şu üzüntü verici sonuca ulaştım: Felsefi açıdan Heideggerci hikmetle hiçbir işim olamaz," diye yazar. Husserl, Heidegger'in felsefesiyle ne pahasına olursa olsun savaşılması gerektiğini düşünüyordu. Bu felsefenin kökünü kazımak ve onu "sonsuza dek geçersiz kılmak" ile yükümlü olduğunu hissediyordu.

4

Onlar, Çağrı

Sartre'ın kâbuslar gördüğü, Heidegger'in düşünmeye çalıştığı, Karl Jaspers'in hüsrana uğradığı ve Husserl'in kahramanlık çağrısı yaptığı bölüm.

1929 yılında konuşmalarında ortaya koyduğu büyüleyici performans, savaştan ve 1923 hiperenflasyonundan çıktıktan sonra yeni bir ekonomik felakete sürüklenen ülkede Heidegger'in felsefi cazibesini iyice artırdı. Birçok Alman, savaşın son dönemlerinde bir nevi darbeyle başa geçen sosyalist hükümetin ihanetine uğradığı hissiyle dolup taşıyordu. Yahudiler ve komünistler hakkında homurdanıyor, onları ulusal davaya karşı komplo kurmakla suçluyorlardı. Heidegger de bu şüpheleri paylaşıyor gibiydi. 1920'lerin Almanya'sı karşısında hayal kırıklığına uğramış, şaşkın ve kaygılı bir ruh hali içindeydi.

Bu yıllarda ülkeyi ziyaret edenler, yoksulluğun boyutunu ve ne kadar çok insanın bu yoksulluk karşısında çareyi aşırı sağ ve aşırı sol partilerde aradığını görünce afallıyordu. Raymond Aron'un 1930 yılında buraya ilk gelişinde yaşadığı şok, kısa sürede bir soruya dönüştü: Avrupa'nın yeni bir savaşın içine çekilmesi nasıl engellenebilir? Bundan iki yıl sonra, genç Fransız filozof Simone Weil, ülkeyi dolaştıktan sonra sol görüşlü bir gazeteye aşırı yoksulluk ve işsizliğin Alman toplumunun dokusunu nasıl tahrip ettiğini yazdı. Çalışanlar işlerini kaybetme korkusuyla yaşıyordu. Bir eve çıkmaya gücü yetmeyenler ya sokaklarda yaşıyor ya da kendilerini misafir etmeleri için akrabalarına bel bağlıyorlardı. Sonuç olarak ailevi ilişkileri son sınırına kadar zorlayan durumlar ortaya çıkıyordu. Felaket herkesi vurabilirdi: "Metro çıkışlarında dilenen ya da çatallı sesleriyle sokaklarda şarkı söyleyen, yakaları kolalı ve melon şapkalı yaşlı beyefendiler görebilirsiniz." Yaşlılar büyük bir ıstırap yaşıyor

olabilirdi ancak başka bir hayatı hiç tatmamış olan gençlerin sığınabilecekleri güzel hatıraları dahi yoktu.

Bir ihtilalin kapıda olduğu aşikârdı ancak ihtilali hangi tarafın yapacağını kimse tahmin edemiyordu: Komünistler de yapabilirdi, Hitler'in Nazileri de. Weil, ihtilali yapanların solcular olmasını ümit ederken bir yandan da içinde bulunulan çaresiz zamanlarda Nazi mitinglerindeki katı disiplin, intizam ve sade üniformaların halka, sosyalistlerin muğlak eşitlik düşlerinden daha cazip gelmesinden korkuyordu. Ve haklı çıktı. 30 Ocak 1933'te zayıf koalisyon hükümetinin başındaki Cumhurbaşkanı Paul von Hindenburg baskılara boyun eğip Adolf Hitler'i şansölye olarak atadı. Bir zamanların dalga geçilen, uçta figürü Hitler artık ülkeyi ve tüm kaynaklarını yönetiyordu. Partisi 5 Mart seçimlerinde güçlü bir çoğunluk elde etti. Hitler, 23 Mart'ta çıkarılan ve yaz boyunca pekiştirdiği Yetki Kanunu ile neredeyse mutlak bir güce sahip oldu. Böylece, kayısı kokteyllerinin eşlik ettiği sohbetlerinin ardından Aron'un Sartre'ı Berlin'e davet etmesi ile Sartre'ın fiilen oraya taşınması arasında geçen zaman içinde ülke tanınmayacak kadar büyük bir değişim geçirdi.

İlk değişimler büyük bir hızla, henüz bahar aylarında özel hayatı temelden sarsan ciddi müdahaleler şeklinde kendilerini göstermeye başladı. Naziler, Mart ayında kendilerini şüphelilere yönelik keyfi tutuklamaların ve ev aramalarının önünü açan yetkilerle donattılar. Kutsal sayılan haberleşme gizliliğini ihlal ederek telefonların dinlenmesine ve posta gözetimine izin veren kanunlar çıkardılar. Nisan ayında Yahudilere ait işyerlerine karşı "boykot" çağrısı yaptılar, Yahudi belledikleri ve Nazi karşıtı eğilim ve bağlantılara sahip olduğunu düşündükleri kamu çalışanlarını işten attılar. 2 Mayıs'ta işçi sendikaları yasaklandı. 10 Mayıs'ta ilk toplu kitap yakma töreni düzenlendi. 14 Temmuz 1933'te Nasyonal Sosyalistler dışındaki tüm politik partilere yasak getirildi.

Diğer Avrupalılar gibi, hızla birbirini takip eden gelişmeleri dehşet içinde izleyen pek çok Alman vardı ancak ellerinden fazla bir şey gelmiyordu. Beauvoir daha sonradan, kendisi ve Sartre'ın 1930'ların başlarında Nazizmin Almanya'da yükselişini fazla ciddiye almamış olmalarına hayretle yaklaşacaktı; halbuki ilerleyen yıllarda son derece politik figürlere dönüşecek bu iki isimden başka türlüsü beklenirdi. Beauvoir gazeteleri okuduklarını ama o günlerde, hizmetçilikle geçinen Papin kız kardeşlerin işverenlerini öldürmeleri ya da son derece sıradan bir çiftin eve

davet ettikleri diğer bir çiftle grup seks yaptıktan sonra ertesi gün intihar etmeleri gibi cinayet haberlerine ve garip psikolojik vakalara daha çok ilgi duyduklarını anlatıyordu. Bu tür olaylar istisnai somut insan davranışları olarak ilgilerini çekerken, faşizmin yükselişi onlara soyut bir mesele gibi görünüyordu. Öte yandan, Sartre ve Beauvoir, Sartre'ın Berlin'e taşınmasından kısa bir süre önce, 1933 yazında faşizmin İtalyan versiyonuyla tatsız bir karşılaşma yaşadılar. İtalyan demiryollarının satışa sunduğu indirimli biletlerle Roma'ya gittiklerinde, bir gece geç saatlerde Kolezyum'un etrafında dolaşırlarken, siyah gömlekli dört adamın yüzlerine ışık tutup bağırmalarıyla kendilerini oldukları yere mıhlanmış buldular. Bu olay onlarda şok etkisi yaratsa da çok fazla politize edici bir etkisi olmadı.

Derken Sartre bir yıllığına Berlin'e gitti. Berlin'de kendini Husserl'i ve başka filozofları okumaya o kadar kaptırdı ki başta dış dünyada olup bitenlerin farkına pek varmadı. Sınıf arkadaşlarıyla içiyor ve uzun yürüyüşlere çıkıyordu. "Sorumsuzluğu yeniden keşfetmiştim," diye yazacaktı daha sonra defterlerinden birine. Akademik yıl ilerledikçe, kırmızı-siyah sancaklar, SA (Sturmabteilung / Fırtına Bölüğü) mitingleri ve ardı arkası kesilmeyen şiddet olayları tedirgin edici bir boyut kazanıyordu. 1934 Şubatı'nda Beauvoir Sartre'ı ilk ziyaretinde Almanya'nın genel olarak ne kadar normal göründüğüne şaşırmıştı. Ancak Haziran'daki ikinci gidişinde Sartre ile birlikte Berlin'den Fransa'ya geri dönerlerken geçtikleri Dresden, Münih ve Nazilerin gözbebeği Nürnberg'de rast geldikleri askeri yürüyüşler ve sokaklarda göz ucuyla tanık oldukları vahşet, ikisinde de arkalarına bakmadan bu ülkeyi terk etme arzusu uyandıracaktı. Sartre bir süredir kâbuslarında isyan çıkmış kentler ve mayonez kâselerine sıçrayan kanlar görüyordu.

Sartre ve Beauvoir'ı saran endişeyle karışık gerçek dışılık hissi olağan bir durumdu. Nazi sempatizanı olmayan çok sayıda Alman, katı muhalif kesimler ve doğrudan Nazilerin hedefinde olan kim varsa benzer hisler içindeydi. Ülke, Heidegger'in "tekinsizlik" şeklinde adlandırdığı hissin içine gömülmüştü.

Kimi yerde Nazileri fazlasıyla ipe sapa gelmez buldukları için uzun soluklu bir tehdit oluşturmayacaklarını düşünerek en az ciddiye alanlar en eğitimli kesimlerden çıkıyordu. Bu hataya düşenlerden biri, daha sonra itiraf ettiği üzere, Karl Jaspers'ti. Beauvoir, benzer önemsemez

tavırları Berlin'deki Fransız öğrenciler arasında da gözlemlemiştir. Zaten, Hitler'in ideolojisine karşı çıkanların birçoğu kısa süre içinde görüşlerini kendilerine saklamayı öğrendi. Sokakta bir Nazi yürüyüşüne denk gelirlerse ya gözden kayboluyor ya da herkes gibi mecburi Nazi selamını veriyor ve kendi kendilerini inanmadıkları bu el hareketini yapmanın hiçbir anlam ifade etmediği konusunda teskin ediyorlardı. Psikolog Bruno Bettelheim'ın sonradan bu dönem üzerine yazdığı gibi, kol kaldırmak gibi önemsiz bir detay yüzünden çok az insan hayatını riske atacaktır. Oysa bireyin direnç gösterme gücü bu şekilde aşınır ve en sonunda onunla birlikte sorumluluk bilinci ve ahlaki bütünlüğünü de yitirir.

O zamanlar bir hukuk öğrencisi olan gazeteci Sebastian Haffner de günlüğünde "tekinsiz" sözcüğünü kullanır ve şöyle der: "Her şey bir nevi anestezi altında gerçekleşiyor. Korkunçluğu tartışılmaz olaylar cılız bir duygusal tepki yaratmakla kalıyor. Oyun oynar gibi insanlar katlediliyor. Aşağılanma ve ahlaki aşınma önemsiz vakalar olarak kabul ediliyor." Haffner suçu kısmen modernitenin getirdiklerinde buluyordu: Alışkanlıklarının ve kitlesel medyanın boyunduruğu altındaki insanlar olup bitenleri sorgulamak için rutinlerine ara vererek durup düşünmeyi ihmal ediyorlardı.

Heidegger'in eski sevgilisi ve öğrencisi Hannah Arendt 1951'de yayımlanan *Totalitarizmin Kaynakları* adlı çalışmasında totaliter hareketlerin en azından kısmen modern yaşamdaki insanı demagogların peşinden sürüklenmeye daha yatkın hale getiren bu bölünmüşlük yüzünden yükseldiklerini, gelişip serpildiklerini öne sürer. Bir başka kitabındaysa bireysel ahlaki sorumluluğun uç seviyede iflas edişini izah etmek için "kötülüğün sıradanlığı" tabirini ortaya atmıştır. Arendt'in kullandığı bu tabir eleştirilerin hedefi olmuştur. Bunun başlıca sebebi Arendt'in bu tabiri, soykırımda fiilen parmağı olan ve Holokost'u yöneten Adolf Eichmann'ın durumu için kullanmasıdır. Eichmann'ın suçu sorumluluk almaktan imtina etmiş olmaktan çok daha büyüktür. Arendt, her şeye rağmen, analizinin arkasında durmaya devam etti: Ona göre, gerektiği zamanda gereken tepkiyi göstermiyor, aklınızı çalıştırıp yaratıcı çözümler üretmiyor ve olup bitene aldırış etmiyorsanız yaptıklarınız ve yapmadıklarınız, zulmü kasten işleyenlerinki kadar vahim sonuçlar doğuruyordu. Bu durum, Arendt'in Marburg günlerinde Heidegger'den özümsediği *Düşünün!* komutuna uymamaya varıyordu.

Peki, nedir düşünmek? Ya da Heidegger'in sonradan bir denemesinin başlığında soracağı gibi, *Was heisst denken?* (Düşünmek ne demektir?) Almanca bir kelime oyunu içeren bu soru "Düşünmeye çağıran nedir?" şeklinde de çevrilebilir. Israrla kayıtsızlıktan sıyrılıp gündelik gerçekliği sorgulamamız gerektiğinden dem vurmasıyla, etraflıca düşünmesi ve vatandaşlarını sorumluluk sahibi bir uyanıklığa çağırması belki de tüm filozoflar arasından en çok Heidegger'den beklenirdi.

Aslına bakarsanız o da tam olarak bunu yaptığına inanıyordu. Ne var ki bunu Arendt'in, Jaspers'in, Husserl'in ve gelecekteki okurlarının büyük çoğunluğunun yapmış olmasını umduğu şekilde yapmadı.

Varlık ve Zaman, totalitarizme karşı direnişte kullanılabilecek hiç değilse bir tane önemli fikir içeriyordu. *Dasein*, diye yazıyordu Heidegger, *das Man* yani "onlar" şeklinde adlandırılan ve bizi kendi adımıza düşünme özgürlüğünden mahrum bırakan anonim bir varoluşun etkisi altında kalma eğilimindedir. Sahici bir yaşam sürmek ancak bu etkiye karşı direnmek ve aklı kullanarak onu alt etmekle mümkündür. Ancak *das Man*'ı açık ve net bir biçimde tanımlamak son derece güç olduğundan bunu başarmak kolay değildir. Almanca *Man* kelimesi İngilizcede eril kişi, erkek, adam anlamına gelen "*man*" sözcüğü ile karıştırılmamalıdır (onun Almancası *der Mann*'dır). *Man*; insan, biri, kişi gibi anlamlara gelebilen nötr artikelli bir soyutlamadır. "Onlar" (*the they*) şeklinde çevirmek muhtemelen en doğrusu olacaktır. Tek sorun, benden ayrı, "orada" bulunan bir gruba işaret ediyor gibi durmasıdır. Oysa Heidegger'e göre *das Man*, birinci tekil şahıs olan "ben"dir. *Das Man* her yerde ve hiçbir yerdedir; belirli bir kimliği yoktur, hepimiz oyuzdur. Varlık gibi her zaman her yerde olduğu için fark edilmesi zordur. Eğer dikkatli olmazsam bizzat benim almam gereken önemli kararları *das Man* alır. Beni sorumluluğumdan yani "hesap verebilirliğimden" sıyırır. Arendtvari bir ifadeyle, düşünme ediminde çuvallarsak sıradanlığa düşeriz.

Şayet *das Man*'a karşı direneceksem "vicdanımın sesinin" çağrısı karşısında hesap verebilir olmam gerekir. Bu çağrı, vicdanın sesi olgusunun alışılageldik Hıristiyan tanımının çağrıştırdığı üzere Tanrı'dan gelmez. Tamamen varoluşçu bir kaynaktan gelir: sahici özbenliğimden. Ne yazık ki yabancı olduğum bu sesi duyamayabilirim çünkü o, alışageldiğim "onlar-benliğim"in sesi değildir. Her zamanki sesimin yabancı,

tekinsiz bir versiyonudur. "Onlar-benliğim"e aşina olmama karşın öz-benliğimden gelen içsesim bana yabancıdır. Böylece gerçek sesimin bana en yabancı gelen ses olması gibi tuhaf ve ters bir durum ortaya çıkar. Onu duyamayabilir veya duysam da beni çağırdığını fark edemeyebilir, uzaklardan gelen başka bir sesle, örneğin yüzyılın ortalarında şiddetle hissedilen benliksel ve fiziksel bütünlüğün yok oluşu paranoyasını en iyi anlatan yapıtlardan 1957 tarihli *The Incredible Shrinking Man* (*Kendi Kendine Küçülen Adam*) filminin sesini kimseye duyuramayan mikroskobik boyutlardaki kahramanının yardım çığlıklarını andıran tiz ve cılız bir yakarışla karıştırabilirim. Sahtelik yerine sahiciliğe çağrı olgusu, ilerleyen dönemlerde varoluşçuluğun ana temalarından biri haline gelirken bu çağrı "Kendin ol!" minvalinde bir sesleniş olarak yorumlandı. Oysa Heidegger için bu çağrının daha asli bir görevi vardı. Bu çağrı, sahip olduğunuzu bilmediğiniz bir benliğe bürünmeye, Varlık'ınızın farkına varmaya yönelik bir çağrıdır. Dahası, bir eyleme geçme çağrısıdır. Bir şey *yapmanızı*, bir çeşit seçimde bulunmanızı gerektirir.

Yapacağınız seçimin kamusal alandaki onlar-benliğinizin ayartıcı çağrısına karşı koymak ve böylece tehditlere ve konformizme yönelme eğilimine karşı direnişe geçmek olacağını düşünebilirsiniz. *Dasein*'ın sahici sesinin size yürüyüş töreni sırasında kolunuzu kaldırmama çağrısı yaptığı çıkarımında bulunabilirsiniz.

Ancak Heidegger'in kastettiği bu değildi.

Bir süredir Heidegger'in Nazi bağlantılarına dair söylentiler dolaşıyordu. 1932 Ağustos'unda yazar René Schickele günlüğüne Heidegger'in "münhasıran Nasyonal Sosyalistler" ile ilişki kurduğunu yazar. Heidegger'in anti-Semitik söylemleri Husserl'in kulağına kadar gider. Hannah Arendt de benzer hikâyeler duymuştur. Arendt 1932-33 kışında Heidegger'e yazarak lafı dolandırmadan Nazi sempatizanı olup olmadığını sorar. Heidegger, Yahudi öğrencilerine ve meslektaşlarına ne kadar yardımcı olduğunun altını çizen kızgın bir mektupla iddiaları reddeder. Arendt ikna olmaz ve on yedi yıl boyunca birbirleriyle hiç temas kurmazlar.

Heidegger işine geldiği zaman görüşlerini kendine saklamayı biliyordu. Dahası, Arendt'e âşık olduğu zamanlarda, Arendt'in Yahudiliği onun için bir sorun teşkil ediyormuşa benzemiyordu. Zaten sonradan yine Yahudi kökenli Elisabeth Blochmann ile yakınlaşmıştır. Birçok

Yahudi öğrencisi olmuş ve kariyerinin başlarında Husserl ile birlikte çalışmaya hiçbir itirazı olmamıştır. Ayrıca, o dönemde gündelik konuşmaların belli bir miktar anti-Semitizm içermesi olağan bir şeydi; o yüzden, Heidegger hakkında yayılan söylentilerin bir miktar abartı içerdiği ihtimali göz önünde bulundurularak bir kuşku payı bırakmak daha doğru olabilirdi.

Ancak Arendt, Heidegger hakkındaki olumsuz düşüncelerinde haklı çıktı. 1933 Nisanı'nda, yeni Nazi kanunlarını uygulaması gereken Freiburg Üniversitesi rektörlüğünü kabul etmesiyle Heidegger hakkındaki tüm kuşkular ortadan kayboldu. Yeni pozisyonu parti üyesi olmasını şart koşuyordu. Oldu da. Ardından öğrenci ve öğretim üyeleri karşısında Nazi taraftarı ateşli konuşmalar yaptı. Söylentilere bakılırsa, 10 Mayıs akşamı Freiburg'daki kitap yakma eyleminde çiseleyen yağmur ve bir meşale eşliğinde, üniversite kütüphanesinin hemen yanı başındaki meydanda –neredeyse kendi felsefe departmanına çıkan merdivenlerde– yanan ateşe doğru ilerlerken görülmüştü. Bu sırada, özel yaşamında defterlerini felsefi düşünceleri ve Nazi söylemiyle çeşnilendirilmiş anti-Semitik yorumlarla doldurmaya devam ediyordu. Bu "Kara Defterler" 2014'te yayımlandıkları zaman zaten bilinen bir gerçeği iyice teyit etmiş oldular: Heidegger Nazi'ydi; en azından bir süreliğine ve üstelik şartlar öyle gerektirdiği için değil, gerçekten inanarak Nazi olmuştu.

Heidegger'in 27 Mayıs 1933'te Nazi flamalarıyla süslenmiş bir salonda üniversite çalışanları ve parti üyelerinden oluşan bir topluluğa seslendiği rektörlük konuşmasını okuyunca insanın kafasında o dönemde nasıl konuştuğu ve düşündüğü hakkında bir resim canlanıyor. Konuşmasında değindiği noktaların çoğu partinin çizgisini yansıtmaktadır: Alman öğrencilerin eski, sözde "akademik özgürlüğün" yerine emeğin, ordunun ve "bilgi"nin hizmetinde olmayı koyması gerektiğini söyler. Belirgin "Heideggeresk" dokunuşları konuşmasına eklemeyi elbette ihmal etmeyerek bilgiye hizmetin, öğrencilerin varoluşlarını "Varlık'ın karşı konulamaz derecede yoğun baskısı karşısında en ağır tehlikelerin" ortasına atacağını açıklar. Alman halkı (*Volk*) genel itibariyle "varoluşunun ölçüsüzce sorgulandığı bir durum" ile karşı karşıya olduğundan, öğrencilerin kendilerini "*Volk*'un tarihsel-manevi dünyası içinde temel ve basit sorular sormaya" adamaları gerekmektedir. Heidegger, böylelikle konuşmasını varoluşçu felsefenin en önemli temalarından ikisini çarpıtmak

için kullanır: kendini sorgulama ve özgürlük. Bu sözde "sorgulama" temasını aynı yılın Kasım ayında (mecburi) "Adolf Hitler ve Nasyonal Sosyalist Devlete Destek Bildirisi" sırasında yaptığı konuşmada bir kez daha vurgular. Bir yandan da Todnauberg'deki kulübesinde öğretim üyeleri ve öğrenciler için yaz kampları düzenlemeye gönüllü olarak kendine özgü, şevk verici eğitim programları geliştiriyordur. Bu programlar hem fiziksel antrenman hem de tartışma oturumları içerecek şekilde tasarlanmıştı ki bunlara bir nevi "felsefi Nazi acemi kampı" diyebiliriz.

Heidegger'in Naziliği önemliydi çünkü artık başkalarının hayatları üzerinde söz sahibi olduğu güçlü bir konuma sahipti. Dar bir kitleye hitap eden güzel ama anlaşılmaz yapıtlar kaleme alan, gülünç giysiler içindeki çatlak profesörden tüm öğrenci ve geri kalan profesörlerin, gözüne girmek için çaba sarf etmesi gereken resmi yetkiliye terfi etmişti. İsterse insanların kariyerlerini mahvedebilir ve can güvenliklerini tehlikeye atabilirdi. Heidegger *Dasein*'ın çağrısını tanımanın kolay olmayacağını söylemişti, ancak *Varlık ve Zaman*'ı okuyanlardan pek azı bu sesin Nazilere itaat çağrısı gibi tınlayacağını tahayyül edebilirdi.

Bulunduğu konum Heidegger'i kişisel ilişkilerine de ihanet etmeye itiyordu. Heidegger'in uymak ve uygulamak zorunda olduğu Nisan 1933 yasaları arasında Naziler tarafından Yahudi oldukları tespit edilen kişilerin kamu ve üniversitedeki görevlerinden uzaklaştırılması da vardı. Bu durum Husserl'i de etkiledi: Artık emekli olmasına rağmen emeritus unvanını ve bu unvanla gelen üniversite tesislerine giriş ayrıcalığını da kaybetti. Husserl'in, Kiel Üniversitesi'nde hukuk profesörü olan oğlu Gerhart da aynı düzenlemeler yüzünden işini kaybetti. Gerhart Birinci Dünya Savaşı'nda Almanya için savaşırken yaralanmış, kardeşiyse ülkesi uğruna can vermişti. Yeni yasalar, büyük fedakârlıklarda bulunmuş bu aile için çok büyük bir hakaretti. Heideggerlerin aileye yaptığı tek yardım, Malvine Husserl'e bir buket çiçek ile Husserl ailesinin vatanperver sicilini vurgulayan Elfride imzalı bir mektup göndermek oldu. Görünüşe bakılırsa mektup, ihtiyaç duyduklarında onlara bir nevi koruma sağlama amacıyla yazılmıştı. Ancak mektubun soğuk tonu, aşağılamaları sineye çeken bir tip olmayan Malvine'i gücendirdi. Aynı yıl, *Varlık ve Zaman*'ın yeni baskısı çıktı; Heidegger'in kitabı Husserl'e ithaf ettiği sayfanın yerinde yeller esiyordu.

*

Heidegger'in üstlendiği yeni rolü hüsranla izleyen arkadaşlarından biri de Karl Jaspers'ti. O ve Heidegger, Husserl'in (Malvine'in Heidegger'den "fenomenolojik evlat" diye bahsettiği) doğum günü partisinde tanıştıktan sonra yakın bir dostluk kurmuşlardı. Jaspers Heidelberg'de yaşadığından birbirlerini çok sık ziyaret edemiyorlardı ancak yazışmaları ve uzun mesafeli arkadaşlıkları son derece içtendi.

Felsefi açıdan temas ettikleri pek çok ortak noktaları vardı. Husserl'in fikirleriyle tanışmasını takiben kendi felsefesini geliştirmeye yönelen Jaspers, felsefesini psikoloji alanındaki çalışmaları ve Kierkegaardçı varoluşçuluk üzerine inşa etmişti. Kierkegaard'ın "ya/ya da" seçimleri ve özgürlük üzerine yaptığı çalışmalara, ikilemlerle yüzleşme ve ne yapacağımıza karar verme biçimlerine özel bir ilgi gösteren Jaspers, *Grenzsituationen*, yani "sınır durumlar" adını verdiği kavram üzerine yoğunlaşmıştır. Bunlar, insanın olan biten karşısında kendisini sınırlanmış ve köşeye sıkışmış hissettiği ama aynı zamanda sıradan bir deneyimin sınırlarını aşmaya doğru itildiği anlardır. Örneğin, bir ölüm-kalım kararı vermek zorunda kalabilirsiniz ya da bir anda size ölümlülüğünüzü hatırlatan bir durumla karşı karşıya gelebilirsiniz veya içinde bulunduğunuz durum size sorumluluğunuzu kabul edip yaptıklarınızın sonuçlarına katlanmanız gerektiğini fark ettirebilir. Jaspers'e göre, bu tür durumları deneyimlemek, Kierkegaardçı anlamda varolmakla neredeyse eşanlamlıdır. Katlanması zor olsalar da varoluşumuza içkin çözülmesi gereken bu durumlar felsefe yapmaya kapı açarlar. Bu tür meseleleri soyut düşünce düzleminde çözemeyiz; yaşanmaları gerekir ve sonunda seçimlerimizi tüm varlığımızla yaparız. Onlar, *varoluşsal* durumlardır.



Jaspers'in sınır durumlara yönelik ilgisinde çok erken yaşta kendi ölümlülüğüyle yüzleşmek zorunda kalmasının da büyük payı vardı muhtemelen. Çocukluğundan itibaren her an ölmeyi beklemesine yol açan çok ağır bir kalp rahatsızlığından mustaripti. Aynı zamanda amfizem hastasıydı. Bu hastalık onu yavaş konuşmaya zorluyor ve

soluklanmak için uzun molalar vermesi gerekiyordu. Bu iki hastalık yüzünden, çalışmalarını hayatını tehlikeye atmadan sürdürebilmek için enerjisini çok ekonomik kullanmak zorundaydı.

Bu konudaki dayanağı, kendisini çok yakın hissettiği karısı Gertrud'du. Birçok filozof eşinin yaptığı gibi o da kocasının programını düzenliyor ve ofis işlerinde yardımcı oluyordu ancak yaptıkları bunlarla sınırlı değildi: Jaspers'in çalışmalarındaki felsefi içeriğe de katkıda bulunuyordu. Jaspers fikirlerini karısıyla yaptığı tartışmalar aracılığıyla geliştirip şekillendiriyordu. Neredeyse tıpkı sonradan Sartre'ın Beauvoir ile birlikte çalıştığı gibi. Ancak arada temel bir farkla: Beauvoir'ın kendine ait bir felsefe kariyeri vardı. Jaspers'in Gertrud'la birlikte çalıştığını öğrenmek Heidegger'i hayrete düşürmüştü; karısı Elfride'i entelektüel hayatına bu kadar yakından dâhil etmek aklına bile gelmezdi. Felsefe onun için Todtnauberg'deki kulübesinde tek başına ya da olsa olsa seçilmiş müritleri ve öğrencileriyle uzun uzadıya tartışarak yapılacak bir işti.

Jaspers, ortak düşünme eylemine Heidegger'den çok daha fazla değer veriyordu. Nefes darlığı çekmesine rağmen insanlarla konuşmaktan büyük zevk alıyordu. Ömür boyu süren bir dostluk paylaştığı Hannah Arendt, 1920'li ve 30'lu yıllardaki sohbetlerini şöyle hatırlar: "Çalışma odanı düşünüyorum... Masan, sandalyen ve karşılarındaki, otururken bacaklarını acayip şekillerde düğümleyip yeniden çözdüğün koltuğun..." Heidelberg, önemli düşünürler tarafından düzenlenen oturumlar ve bu büyük isimlerin etrafında toplanan sosyal çevrelerle nam salmıştı: En büyük ilgiyi sosyolog Max Weber görüyordu. Ancak Jaspers de zamanla bir diğer ilgi odağına dönüştü. Jaspers, üniversiteyi kültürel faaliyetlerin merkezi olarak görüyor ve üniversite idealine neredeyse dini bir saygı gösteriyordu. Bu yüzden de sıkıcı ve önemsiz idari işlere bile büyük bir ciddiyet ve özenle yaklaşıyordu. Jaspers, iletişimsellik idealinden bütünlüklü bir tarih teorisi çıkardı. Medeniyetlerin oluşum serüvenini MÖ beşinci yüzyıla dayandırdı ve sanki yeryüzünden büyük düşünce kabarcıkları fışkırırcasına Avrupa, Ortadoğu ve Asya'da, eşzamanlı ortaya çıkan felsefi ve kültürel patlamalar yaşanan bu döneme "Eksen Çağı" adını verdi. "Gerçek felsefe var olmak için *paylaşıma* ihtiyaç duyar," diye yazdı ve şöyle ekledi: "Bir filozofun iletişimsizliği, düşünüşündeki asılsızlığın fiili bir göstergesidir."

Felsefi sohbetlere duyduğu düşkünlük, Jaspers'i, Husserl'in partisinde tanıştığı Heidegger'i birlikte felsefe yapma seansları için Heidelberg'e

davet etmeye itti. İlki 1920'de gerçekleşen buluşmaların ikincisi 1922'deydi ve sekiz gün sürdü. Gertrud'un evden uzakta olduğu bu ikinci buluşmada iki arkadaş bir hafta süren felsefi bir pijama partisi veren çocuklar gibiydiler. Jaspers büyük bir heyecanla birlikte bir dergi yayınlamalarını önerdi: İki editörlü, iki yazarlı bu derginin adı da *Çağın Felsefesi* olacaktı ve yaşadıkları dönem üzerine kısa, net ve belirleyici makaleler içerecekti. Bu hiç gerçekleşmedi ancak dergi planları yaparken arkadaşlıkları daha da samimileşti. Mektuplarındaki "Profesör" hitaplaşması önce "Herr Heidegger" ve "Herr Jaspers"e ardından 1923'ün sonlarında "Sevgili Jaspers" – "Sevgili Heidegger"e dönüştü. Birlikte geçirdikleri zamanlarda Heidegger daha durgun ve pasif olan taraftı. Bazen uzun bir sessizliğe gömülmesi, Jaspers'i sessizliği doldurmak için daha da konuşkan yapıyordu. Bununla birlikte Heidegger Jaspers'e, arkadaşlıklarının ilk adımlarının kendisine "tekinsiz" bir his verdiğini yazmıştı. Bu, Heideggercede büyük bir övgü ifadesiydi.

İkisi de felsefede bir devrime ihtiyaç olduğunu düşünüyordu ama hangi biçimde olması gerektiği konusunda anlaşamıyorlardı. Üzerinde anlaşamadıkları konulardan biri, üsluplarıydı. Heidegger, Jaspers'in, metinlerini listeler ve sütunlarla doldurma merakını sıkıcı; Jaspers ise *Varlık ve Zaman*'ın taslaklarını anlaşılmaz buluyordu. Aralarındaki gerilimin verdiği başka erken sinyaller de vardı. Bir keresinde, Jaspers'e, Heidegger'in onun arkasından konuştuğu söylenir, o da bu konuda Heidegger ile yüzleşir. Heidegger böyle bir şey yapmadığını söyler ve şok olmuş bir ifadeyle, "Ben hayatımda böyle şey görmedim," diye ekler. Aralarında geçen konuşma Jaspers'i şaşkına çevirir. Bu yüzleşmenin sonunda ikisi de kafası karışmış ve kendilerini hakarete uğramış hissediyordur ama Jaspers bu meseleyi daha fazla büyütmez.

Aralarındaki anlaşmazlık daha da büyür. Jaspers'in yıllar sonra kişisel notlarında Heidegger hakkında yazdıklarına göre, Nazilerin yükselişiyle aralarına bir "soğukluk" girer. Jaspers'in arkadaşından soğuması için bir nedeni vardı: Kendisi değilse bile Gertrud Yahudi'ydi. Birçok başkaları gibi Jaspers çifti de Nazi tehdidini başta çok ciddiye almamıştı. Düşünüp taşınıp herkesle aynı sonuca varmışlardı: Sonuçta bu barbarlar iktidarda çok uzun kalamazlardı, öyle değil mi? Hayatına anlam katan her şeyi geride bırakıp ülkeyi terk etmek ve başka bir yerde yeni bir başlangıç yapmak, tanınmış, saygın bir profesör için bile zordu. Üstelik

ülkeden ayrılmak, cezai "Ülkeden Kaçış" vergisini ödemek ve vize almak anlamına geliyordu. 1933 yılından itibaren, Karl ve Gertrud sık sık kaçmayı düşündülerse de kaçmadılar.

Heidegger, rektörlüğe başlamasına kısa bir süre kala, 1933 Mart'ında Jaspers'i ziyaret ettiğinde nahoş bir an yaşanır. Nasyonal Sosyalizm konusu açıldığında Heidegger, "Ayak uydurmak lazım," der. Jaspers konuşamayacak kadar şaşalar ve ağzından çıkabilecek diğer şeyleri duymak istemediği için Heidegger'in üzerine gitmez. Aynı yıl Haziran ayında Heidegger, yeni rejim ve üniversiteler hakkındaki konuşmasını yapmak üzere Heidelberg'e geldiğinde yine Jaspers'in yanında kalır. Dinleyiciler arasındaki Jaspers, öğrencilerin Heidegger'in sözlerine "sağır edici alkışlarla" karşılık vermesi karşısında şaşkınlık içinde kalır. Kendi tepkisi hakkındaysa şöyle yazar: "Önde, bir kenarda bacaklarımı uzatmış ellerim ceplerimde oturuyordum, kılımı bile kıpırdatmadım." Arendt'in aklında yer etmiş olan o uzun bacaklar, şimdi Jaspers'in, Heidegger'in konuşması hakkındaki görüşünü beyan ediyorlardır.

Konuşmanın ardından Jaspers, evde Heidegger'e "Tıpkı 1914'teki gibi..." der; sözüne "bir kez daha bu aldatıcı kitlesel sarhoşluk hali" diye devam etme niyetindedir, ancak Heidegger Jaspers'in ağzından çıkan ilk birkaç kelimeyi o kadar coşkuyla onaylar ki Jaspers cümlesini tamamlamaz. Kısa bir süre sonra yemekte Hitler ve eğitimsizliği konusu açılır ve bu sefer Heidegger tuhaf bir biçimde, "Eğitiminin hiçbir önemi yok, çok güzel elleri var!" der. Bunu başka biri söylese, kafayı üşütmüş der, geçerdiniz. Ancak bu sözlerin sıkça el işi ve alet edevat kullanımına yatkınlık gibi konulara vurgu yapan Heidegger'den gelmesi kayda değer bir durumdu. Nazi ideolojisinden çok, Hitler'in hünerli elleriyle sıkıca yoğurarak ülkeye yeni bir biçim vermesi fikrine vurulmuş gibiydi.

Heidegger'in ziyareti Gertrud Jaspers'in uykularını kaçırıyordu ama kocasının hatrına onu nazikçe ağırlamaya çalıştı. Heidegger'in gelişinden önce, anne babasına şunları yazar: "Kendime şunu söylemeliyim: Sen Doğulu bir kadınsın; Doğulular misafirlerini en iyi şekilde ağırlamayı bilirler! Sadece nazik olup çenemi kapamalıyım!" Tam da böyle yaptı, ancak Heidegger yanlarından ayrılırken Gertud'a karşı davranışı kabaydı: "Bir hoşça kal bile demedi," diye yazar sonrasında Jaspers Arendt'e. Her şeyden çok bunun için, Heidegger'i affedemez Jaspers. Yıllar sonra, Heidegger "mahcup olduğu" için böyle yaptığını iddia edecektir. Muhtemelen,

o dönemki Nazi serüveninden utandığını söylemeye çalışıyordu ancak Jaspers bu açıklamayı inandırıcı bulmaz. Uzun bir süre aralarındaki yazışmalar kesilir ve Heidegger Jasperslerin evine bir daha hiç gitmez.

Jaspers geriye dönüp baktığında Heidegger'e karşı çok yumuşak davranmakla hata etmiş olabileceğini belirtir. Heidegger 1933'te rektörlük konuşmasının bir kopyasını gönderdiğinde Jaspers'in yanıtı son derece diplomatik olmuştur: "Gazetede hakkında çıkan haberleri okuduktan sonra metnin kendisini görmek güzeldi." İlerleyen zamanlarda, acaba daha eleştirel tepki gösterseydi daha mı iyi olurdu diye de kendisini sorgulamıştır. "Bu sarhoşa dönmüş ve kendini coşkuya kaptırmış Heidegger"i yüzüstü bırakmıştı belki de. Belki de Heidegger'in, onu kendisinden korumak için sonraki kuşağın deyimiyle bir "müdahale"ye ihtiyacı vardı. Jaspers'in hatası, kendisinin de ima ettiği gibi, gerektiğinde devreye girmemek olmuştu. Jaspers kendi durumundan yola çıkarak açık görüşlü, eğitimli Almanların genel olarak o dönemde üzerlerine düşen görevle layıkıyla yüzleşememiş olduğuna işaret eder.

Doğal olarak, belirli bir "sınır durum" karşısında verilmesi gereken sınavı fark etmek sonraki kuşaklar için (ya da o sınava maruz kalan insanlar için ileriki dönemlerde) nispeten daha kolaydır; sonradan sahip olunan geriye dönük bakış açısı, o durumun içinden geçilirken mevcut değildir. İnsanların doğal eğilimi, yaşamlarını mümkün olduğunca sarsıntısız ve medeni sınırlar içinde sürdürmeye çalışmaktır. Bruno Bettelheim'ın sonradan gözlemlediği üzere, sadece çok küçük bir azınlık, hayatlarının Nazizm altında eskisi gibi devam *edemeyeceğini* derhal fark etmişti: Onlar da hızla kaçıp kendilerini kurtarmıştır. Bettleheim onlardan biri değildir. Hitler'in ilhak ettiği Avusturya'da yakalanıp önce Dachau'ya ardından da Buchenwald'e gönderilir. 1939'da Hitler'in doğum günü kutlamaları şerefine çıkarılan toplu afla hiç beklenmedik şekilde serbest bırakılınca kapağı derhal Amerika'ya atar.

Aynı yıl, gelişmeler karşısında gözünü açık tutmanın ve bir karar anının geldiğini fark etmenin önemine değinen bir diğer varoluşçu filozof (bu seferki Fransız'dı) Gabriel Marcel'di. İsmini oyun yazarı olarak duyuran ve fikirlerini ekseriyetle denemeler ve Paris'teki dairesinde öğrencileri ve arkadaşlarının katılımıyla gerçekleşen toplantılar aracılığıyla nakleden Hıristiyan düşünür Marcel, fazlasıyla teolojik bir varoluşçuluk yaklaşımı geliştirmiştir. İnançlılığı onu hem Sartre'dan hem

de Heidegger'den uzakta tutsa da tarihin bireylere yüklediği ödevler olduğu düşüncesinde onlarla aynı noktada buluşmuştur.

Marcel, 1932 yılında yazdığı ve dönüm noktası niteliğindeki 1933 yılında yayımlanan "Ontolojik Gizem Üzerine" adlı denemesinde insanın alışkanlıklarına, genel geçer fikirlere saplanıp kalma, sahip olduklarına ve aşina olduğu ortamlara körü körüne bağlanma eğilimine değinir. Okurlarını, bu tür eğilimler yerine ortaya çıkan durumların getirdiklerine "müsait" olma dirayeti geliştirmeye teşvik eder. *Disponibilité*, yani müsaitlik kavramını benzer şekillerde ele alan, başta André Gide olmak üzere, başka yazarlar da vardır. Marcel'in farkı, bu kavramı en temel varoluşsal zorunluluk olarak ele almasıdır. Bunun zor ve nadir karşılaşılan bir özellik olduğunun farkındadır. İnsanların büyük çoğunluğu onun deyimiyle kabuk bağlamış ve "kendi içine kıvrılmış" halde bulunur: "sanki her birimiz zamanla sertleştikçe içine sıkıştığımız bir kabuğun altına saklanmışız gibi."

Marcel'in "kabuğu", Husserl'in "şeylerin kendilerine" erişimi sağlamak için *epokhe* aracılığıyla ortadan kaldırılması gereken birikmiş ve katılaşmış önyargılar kavramını çağrıştırır. Her iki durumda da kaskatılaşmış olan ortadan kaldırılır ve sert kabuğun altındaki kıpır kıpır tazelik filozofun ilgi nesnesi haline gelir. Marcel'e göre bu şekilde gerçekliğe müsait (açık) olmayı öğrenmek, filozofun asli görevi olmalıdır. Herkes bunu yapabilir ancak gözünü dört açması ve bir şeylerin ters gittiğini fark ettiğinde alarm zillerini çalması beklenenler herkesten önce filozoflardır.

Uyanık olmanın önemine Heidegger de inanıyordu: İnsanları şoka uğratıp onları kayıtsızlıklarından çıkarmaya kararlıydı. Ancak onun için uyanık olmak Nazi şiddetine, özel hayatı ihlal eden devlet gözetimine veya insanların maruz kaldığı fiziksel tehditlere dikkat çekmek anlamına gelmiyordu. Tarihin, kendine özgü Varlık'ı ve yazgısıyla Almanya'ya yüklediği ödevleri yerine getirirken kararlı ve azimli olmak ve seçilmiş kahramanın ardından gitmek anlamına geliyordu.

1930'ların başlarında Heidegger için varsa yoksa Almanlardı, tüm yazdıkları onlarla ilgiliydi.

Heidegger'in çalışmalarının bu yönünü göz ardı etmemiz çok kolaydır; felsefeyi tüm zamanlar ve tüm coğrafyaları kapsayan evrensel bir mesaj taşıdığı (en azından bunu amaçladığı) varsayımıyla okumaya

alışmışız. Fakat Heidegger bir fantezi ürünü olarak gördüğü evrensel doğrular ya da evrensel insanlık gibi kavramlardan hoşlanmıyordu. Ona göre *Dasein*, Aydınlanmacı filozofların öne sürdüğü üzere, akıl ve kavrayış gibi ortak melekelerle tanımlanamaz. Kaldı ki dini gelenekte olduğu gibi aşkın ve ebedi bir ruh şeklinde hiç tanımlanamaz. Ulvi, ebedi bir düzlemde varolmayız. *Dasein*'ın Varlık'ı sınırlıdır: Tarihsel olarak konumlanmıştır ve belirli bir zaman ve mekân içinde oluşmuştur.

Heidegger *Varlık ve Zaman*'ın hemen başında kitabın sonunda bizi görkemli bir sonun beklediği vaadinde bulunur. Orada varacağı nihai nokta şu olacaktır: *Dasein'ın Varlık'ının anlamı Zaman'dır.* Kitabı tamamlayamadığı için bu noktaya varamamıştır: Elimizde kitabın sadece ilk kısmı vardır. Fakat gitmeyi planladığı yolu açıkça göstermiştir. Eğer özümüz gereği zamansal varlıklarsak sahici varoluş, öncelikle sonlu ve ölümlü olduğumuzu kabullenmek demektir. Öleceğiz: Heidegger'in sahici "Ölüme-yönelik-Varlık" şeklinde adlandırdığı bu çok önemli kavrayış, felsefesinin temel ilkelerinden biridir.

Sahici varoluş, ayrıca, tarihsel varlıklar olduğumuzu kavramak ve içinde bulunduğumuz tarihsel konumun bize yüklediği sorumlulukları özümsemek demektir. Heidegger'in "öngörülü kararlılık" adını verdiği kavramla *Dasein* "en uç imkânının kendinden vazgeçmekte yattığını" keşfeder. İşte o an, ölüme-yönelik-Varlık ve zamanıyla yüzleşme kararlılığı aracılığıyla kişi, onlar-benliğinden arınır ve kendi gerçek, sahici benliğine erişir.

Bunlar *Varlık ve Zaman*'da, Heidegger'in en faşist çağrışımlı cümlelerinin bulunduğu sayfalardır. Ölüm ve kararlılık hakkındaki pasajları yazarken politik bir bağlam gözettiğine neredeyse hiç şüphe yoktur. Ancak burada bile Heidegger'in temel kavramları çok farklı bir yorumlamaya *tabi tutulabilirdi.* Örneğin, "onlar" ve sahicilik kavramları Heidegger'i totaliter beyin yıkamaya karşı direnişe geçme çağrısı yapmaya yönlendirebileceği gibi, kararlılık ve ölümlülüğü kabullenme kavramları da rejime ve insanları sindirme mekanizmalarına karşı cesur bir *direnişin* çerçevesini oluşturmasını sağlayabilirdi. Kısacası, Heidegger anti-totaliter bir kahramanlık manifestosu yazmış olabilirdi. Onun yerine, bu metinde çok sayıda yüksek gerilimli politik anlamı görünür kılmaya yöneldiği açıktır. Ancak belki de sadece halihazırda sempatizanlığa eğilim duyan kişiler için bu böyledir.

Heidegger'in eski bir öğrencisi, Hans Jonas, zamanında farkına varamamış olsa da bu tür şifreli kavramların Heidegger'in daha erken dönemlerdeki derslerinde dahi mevcut olduğunu hatırlıyordu. O sıralarda algısı bu yönde çalışmadığı için fark edememişti ama geriye dönüp baktığında, diyordu bir röportajında, derslerde hâkim olan "Kan-ve-Toprak" dilinin, Heidegger'in kararlılık ve tarih söylemlerindeki "(nasıl söylesem?) ilkel milliyetçiliğin", arada sırada yaptığı Fransa karşıtı politik yorumların ve Kara Ormanlar'ın yalın ve haşin rustik karakterine yaptığı vurgunun farkına varabiliyordu. Jonas o dönemlerde bunları Heidegger'e özgü önemsiz bir eksantriklik olarak görüp üzerinde durmamıştı. Ancak Heidegger'in 1933 yılındaki rektörlük konuşmasından haberdar olduktan sonra hafızasını tekrardan yoklayıp uzun bir zaman önce katıldığı derslerin kapsamlı bir muhasebesini yapabilmişti. "Heidegger'in düşünüşündeki belirli hususları işte ilk kez o zaman fark ettim ve alnıma vurup, 'Daha önce bunları gözden kaçırmışım,' dedim."

Öte yandan 1933 Noel'ine gelindiğinde Heidegger artık kendisini göz önündeki Nasyonal Sosyalist filozof rolünde eskisi kadar rahat hissetmiyordu. Kendi anlattığına göre, o kış sömestr tatilini bir karara varmaya çalışarak geçirir: Gelecek dönemin sonunda rektörlüğü bırakacaktır. 14 Nisan 1934 tarihini attığı istifa mektubuyla bunu yapar da. Sonradan, istifasının ardından, Nazizm ile artık hiçbir ilgisinin kalmadığını iddia eder. Hatta *Varlık ve Zaman*'ın 1935 baskısına, ilk baskıda yer alan Husserl ithafını geri koyarak ufak çaplı bir isyana bile kalkışır. Yine iddiasına göre, bu yeni duruşu ona çok pahalıya patlar çünkü o andan itibaren savaşın sonuna kadar parti görevlileri tarafından taciz edilip gözlenir.

Heidegger bu dönem hakkında konuşmaktan hiç hoşlanmıyordu ve 1933'te yaşananlara dair yaptığı açıklamalar hiç tatmin edici değildir. Bu konuya bir tek 1945 yılında "Rektörlük 1933/34: Gerçekler ve Düşünceler" başlıklı kısa bir yazıyla değinir. O yazıda, kısa bir süre için partiyi "halk adına manevi bir toparlanma ve yenilenme fırsatı, halkı tarihsel-Batılı ülküsünü keşfetmeye götürecek bir yol" olarak gördüğü itirafında bulunur. Ama sonradan, der Heidegger, hatasını anlamış ve tüm ilişiğini kesmiştir. Yazının anafikri, "Bakmayın siz, aslında Nazi olmak istememiştim," şeklinde özetlenebilir. Kendini bu kadar naifmiş gibi göstermesi Heidegger'e uygun düşen bir davranıştır. Yine 1945'te,

Fransız yazar Frédéric de Towarnicki, bir şişe iyi şarapla Heidegger'in savunma mekanizmasını zayıflatıp "Neden?" diye sorduğunda, Heidegger ona doğru eğilip sanki önemli bir sır veriyormuş gibi fısıldayarak, "*Dummheit*," der. Kelimeyi, vurgulayarak tekrarlar. "*Dummheit*." Ahmaklık. En büyük hatasının naiflik olduğunu ima ediyordur. Yüce gönüllü Jaspers'i de buna inandırmıştı: Jaspers savaştan sonra, 1933 yılındaki Heidegger'den, aklının ermeyeceği olaylara bulaşmış "hayaller âlemine dalmış bir çocuk" diye bahseder.

Oysa gerçek hiç de öyle değildir. Bir kere, Heidegger'in Nazi sempatizanlığının istifasının üzerinden uzun bir süre geçtikten sonra dahi devam ettiği açıktı. 1934 Ağustosu'nda Bilim, Eğitim ve Kültür Bakanlığı'na Berlin'de öngördükleri felsefe akademisi için Todtnauberg kamplarının şehre taşınmış bir versiyonunu içeren projesini sundu. Öğretmenler ve öğrenciler birlikte yaşayacak ve programda "siyaseten güvenilir" Nasyonal Sosyalist bir direktör ve Nasyonal Sosyalist öğretmenler rehberliğinde "bilimsel çalışmalar, rekreasyon faaliyetleri, konsantrasyon egzersizleri, dövüş sanatları, fiziksel işler, yürüyüşler, sportif aktiviteler ve törenler" yer alacaktı. Heidegger'in başvurusu reddedildi, halbuki projesini sunarken ne kadar da coşkuluydu. İki yıl sonra, 1936'da şair Friedrich Hölderlin üzerine bir seminer vermek için Roma'ya gittiğinde yakasında hâlâ Nazi rozeti taşıyordu. O rozeti, kısmen Yahudi olan eski öğrencisi Karl Löwith ve aileleriyle birlikte turistik bir geziye çıktıkları gün bile yakasından çıkarmadı. Löwith, Heidegger'in bu davranışından iğrenmişti: Görüşlerinden bağımsız olarak, sırf arkadaşları kendilerini rahat hissetsinler diye o rozeti çıkarmak Heidegger için hiç de zor olmazdı.

Heidegger'in insanlarla münasebetlerinde sert kabuğunu, Gabriel Marcel'in terimleriyle "kendi içine kıvrılış"ın uç bir örneğini sergilediği tek sefer bu değildi. 1937 yılında, siyasi makaleler yazması ve Katolik bir gençlik grubu için çalışması yüzünden, Heidegger'in eski öğrencisi ve asistanı filozof Max Müller'in başı rejimle derde girmişti. Freiburg'un rektör yardımcısı Theodor Maunz, Müller'e, Heidegger'den öğrencisinin politik eğilimleri hakkında bir rapor hazırlamasının istendiğini ve onun da Müller hakkında "iyi bir insan, eğitimci ve filozof" şeklinde genel hatlarıyla olumlu bir değerlendirmede bulunduğunu söyler. Gelgelelim, Heidegger rapora Müller'in devlet hakkında olumsuz görüşleri

bulunduğuna dair bir gözlemini de eklemiştir. Bu şekilde tek bir cümle bile Müller'i felakete sürüklemeye yeterdi. Maunz, Müller'e Heidegger'e gitmesini söyler: "Eğer o cümleyi çıkartırsa sorun kalmaz."

Müller kendisine yardım etmesi için Heidegger'in yanına gitti – fakat Heidegger ukala bir tavırla raporunun arkasında durdu ve "Ben sadece gerçekle örtüşen cevabı verdim. Ama onu doğrulanabilir, güzel sözlerle sarıp sarmaladım," dedi.

"Bunun bana bir faydası yok," diye yanıtladı Müller onu. "O cümle hâlâ orada."

Bunun üzerine Heidegger, "Bir Katolik olarak," dedi, "insanın doğruyu söylemekle yükümlü olduğunu bilmen gerekir. Yani cümleyi rapordan çıkaramam."

Müller, bu sözlerin arkasında yatan teolojik gerekçeye itiraz etse de Heidegger istifini bozmadı: "Olmaz, benden istenen şeye bağlı kalacağım. Şimdi raporumu geri çekip ben bu raporu yazmayacağım diyemem çünkü gerekli yerlere iletilmek üzere üniversiteye bir rapor sunduğum biliniyor. Yapacak hiçbir şey yok. Beni mazur gör."

Müller'i en çok şaşırtan Heidegger'in bu son sözleri oldu. Heidegger, karşısındaki kişinin yüzleşmek zorunda kalacağı tehlikeye aldırmadan sadece kendi davranışlarını haklı çıkarmayı önemsiyor gibiydi. Neyse ki Müller bu durumdan ciddi bir zarar görmeden kurtuldu, ancak Heidegger'in bunda bir payı olmadı. O gün yanından ayrılırken Heidegger'e söylediği son sözleri hiç unutmamıştı: "Burada asıl mesele sizi mazur görüp görmemem değil, buradaki mesele benim varoluşum." Eski akıl hocası hakkındaki hisleri artık değişmişti: "Heidegger'in karakterine işlemiş olan muğlaklık" ile olan deneyimini asla unutamayacaktı.

Heidegger'i tarif ederken tekrar tekrar karşımıza çıkan "muğlaklık" kelimesi sadece karakterine ve davranışlarına değil, felsefesine de uygun düşmektedir. 1945'ten bu yana filozoflar ve tarihçiler, Heidegger'in Naziliğinin felsefesini tümüyle geçersiz mi kıldığını yoksa Heidegger'in felsefesini, kişiliğindeki ve politik duruşundaki kusurlardan bağımsız mı değerlendirmek gerektiğini tartışmaktadırlar. Bir grup, tehlikeli kısımları radyoaktif atık gibi gömerken kayda değer buldukları bazı doruk noktalarına tutunmayı önermiştir. Ama bu pek tatmin edici bir yaklaşım gibi durmamaktadır: Heidegger'in felsefesi, her bir parçasının diğerlerine bağlı olduğu yoğun, karmaşık yapılı bir bütün oluşturur. *Varlık ve Zaman*'dan

nahoş bulduğunuz kısımları çıkarmaya kalkışırsanız tüm yapı çöker.

Dahası, Heidegger'in önemli fikirlerinin neredeyse hepsi kendi *içinde* bir miktar muğlaklık içerir. En tehlikeli fikirler aynı zamanda içi en dolu olanlar çıkabilir. Bizi sahiciliğe ve hesap verebilirliğe çağırdığı pasajlarda olduğu gibi. *Mitsein* (birlikte-varoluş) hakkında yazdığı kısımlar en kafa karıştırıcı olanlardır: Heidegger bu deneyimi felsefi bir çalışmanın bu kadar merkezine yerleştiren ilk filozoftur. Başkalarını "gözetme" hakkında ne güzel şeyler yazmıştır: iyiliğini düşündüğümüz, endişelendiğimiz ve duygudaşlıktan ötürü bir başkası için kendimizi "ortaya attığımız" anlar hakkında mesela. Yine de bunlardan hiçbiri Heidegger'in Nazi Almanya'sında acılar çekip zulme uğrayan insanlar için duygudaşlık göstermesini sağlamamıştır. *Mitsein* ve gözetme hakkında yazabiliyor ama bu kavramları yakın gözüktüğü kişiler dâhil çevresindekilerin yaşadıkları zorluklar karşısında hayata geçiremiyordu.

Arkadaşlarını nelere maruz bıraktığı hakkında hiçbir fikri yok gibidir gerçekten. Heidegger, muğlaklığıyla başta Husserl, Jaspers ve Arendt olmak üzere onu tanıyan birçok kişinin kafasını karıştırmış, eylemleri ve tavrıyla onları derinden yaralamıştır. Onu unutmaya içleri elvermediğinden üzüntü içinde kara kara düşünüyorlardı. Heidegger'i anlama çabaları onları bir boşlukla karşı karşıya bırakıyordu. Mesele Heidegger'in kötü bir karaktere sahip olması değil, diye yazmıştı Hannah Arendt 1949'da Jaspers'e; mesele Heidegger'in (bir) karakterinin *olmaması*. Sartre da 1944 tarihli bir denemesinde Heidegger'in Naziliği hakkında yazarken benzer bir şey söylemiştir: "Heidegger'de karakter yoktur, işin gerçeği bu." Gündelik insan yaşamı hakkında gündelikliğin büyük filozofunun idrak edemediği bir nokta vardır adeta.

Todtnauberg'deki kulübesine kapanan Heidegger, 1930'lu yılları arpacı kumrusu gibi düşünerek ve yazarak geçirdi. 1935'te karamsar bir tonda "dünyanın karanlık bir yere dönüşmesi, tanrıların terk edişi, yeryüzünün tahrip edilmesi, insanların yığınlara indirgenmesi, yaratıcı ve özgür olan her şeye karşı duyulan nefret ve güvensizlik" hakkında yazdı. Ama burada bile muğlaklık vardı: Bunların sorumlusu Naziler miydi yoksa genel kötüye gidiş (ve insanlığın yığınlaşması) Nazizmi gerektirdi mi demek istiyordu?

O yıllarda kendisi de bir kafa karışıklığı yaşamış olabilir; düşüncelerini ifade etme konusunda zorlandığı açıktı. Temmuz 1935'te Jasper'e, son zamanlarda çalışmalarında "kekelemekten" öteye gidemediğini yazdı. Ancak bir yandan da çeviriler yapıyordu. Jaspers'e yazdığı mektuba Sofokles'in *Antigone*'sinden "İnsana Övgü" adlı koro bölümünün birkaç dizesini ekledi. (Daha sonra bu çevirinin özel bir baskısını 1943'te karısına doğum günü armağanı olarak verecekti.) Heidegger'in Almanca çevirisinin yayımlanmış İngilizce çevirisi şöyle başlar:

The manifold uncanny holds sway
And nothing uncannier than man.
Hüküm sürer bin türlü tekinsizlik
Yine de yoktur insandan tekinsizi

Asıl Heidegger'in düşünceleri gittikçe daha tekinsiz hale gelmekteydi. Sığındığı karlı ormanında, şundan dolayıdır diye tek bir neden gösteremeyeceğimiz ve "dönüş" (*die Kehre*) olarak da bilinen uzun ve yavaş bir yön değiştirme sürecine girdi. Bu, Heidegger'i daha yalın, daha duyarlı ve daha şiirsel bir düşünce biçimine yönelten, onu kararlılık ve azimlilik söyleminden uzaklaştıran bir süreç oldu.

Düşüncesindeki şiirselleşme ve ormanla kurduğu ilişki beraberinde yeni kararlar da getirdi. Rektörlüğe devam edip etmemeye karar vermeye çalıştığı dönemde Berlin'deki bir üniversiteden teklif aldı. Bu seçenek Freiburg hakkında vereceği kararı zorlaştırmaktaydı muhtemelen. Ancak teklifi reddetti ve reddediş sebeplerini radyodan duyurdu. Bu konuşması 7 Mart 1934 tarihinde Nazi-onaylı *Der Alemanne* gazetesinde yayımlandı.

Konuşmanın alenen politik bir içeriği yoktu ama çağrıştırdıkları politikti. Berlin'e taşınmayacağını çünkü bunun onu "Kara Orman'daki ortamından; köknarların ağır ve ihtiyatlı büyüyüşünden, çiçek açan çayırların göz alıcı, yalın ihtişamından, dağdaki derenin uzun güz gecesinde çağlayışından ve karla kaplı düzlüklerin halin sadeliğinden" koparacağını söylüyordu. Karanlık bir kış gecesi kulübe kar fırtınası altındayken, diye yazıyordu, "felsefe yapmak için bundan daha iyi bir zaman olamaz." Ve şöyle devam ediyordu:

> Köylü çocuk ağır kızağını yamaç yukarı sürükleyip kayın kütükleriyle tepeleme doluyken tehlikeli inişten evine doğru götürürken, düşüncelerinde kaybolmuş çoban ağır adamlarla sürüsünü dağın eteklerinden çıkartırken, kulübesindeki çiftçi çatısı için sonu gelmez tahta kiremitleri hazırlarken, benim işim de aynı türden.

Heidegger'in anlattığına göre, iş teklifi eline ilk ulaştığında, Todtnauberg'deki (daha sonra adının Johann Brender olduğu tespit edilen) yetmiş beş yaşındaki komşusunun tavsiyesine başvurmuş. Brender bir süre düşünmüş; bilge köylülere özgü uzun, düşünceli sessizliklerden biri yaşanmış. Ve cevap vermiş ama kelimelerle değil, sessizce başını iki yana sallayarak. Böylece karar verilmiş. Artık Heidegger'in hayatında Berlin'e, kozmopolit kent yaşamına, daha fazla "iktidar sarhoşluğu"yla flört etmeye yer yoktu. Güneybatı Almanya'nın ormanlarına, uzun ağaçlara, odun kesmeye, en iyi düşündüğü yer olan patikaların yanındaki rustik banklara geri dönüyordu. Yani "her şeyin yalnızlaştığı ve yavaşladığı" yere.

Heidegger'in geri kalan felsefi çalışmalarına rehberlik edecek (ki en beterinden Nazi taşra bayağılığına denk geliyordu) sahneler bunlardı.



*

Karl ve Gertrud Jaspers de kendi kararlarıyla cebelleşiyordu. 1930'lu yılları bu şekilde geçirdiler: Almanya'yı terk etmeli miydiler? 1935 Nürnberg Yasaları hayatlarını ciddi kısıtlamıştı: Yahudilerin vatandaşlıkları ellerinden alınmış ve karışık evlilikler yasaklanmıştı. Onlarınki gibi halihazırda devam eden karışık evliliklere ise devlet şimdilik müsamaha gösteriyordu. Ertesi yıl, Jaspers evliliği yüzünden üniversitedeki pozisyonunu kaybetti. Ancak yine de ülkeyi terk etmeye içleri elvermiyordu. Onun yerine, tıpkı Jaspers'in hayati organlarına zarar vermekten korktuğu için hep dikkatli bir şekilde nefes alıp hareket etmeyi öğrenmiş olması gibi, başlarını önlerine eğdiler ve ihtiyatla, göze çarpmadan yaşamaya çalıştılar.

Alarm zillerinin çaldığını erkenden fark eden Hannah Arendt onların aksine çoktan ülkeyi terk etmişti: 1933 ilkbaharında Nazilerin başa geçmesinin hemen ardından Berlin'deki Prusya Devlet Kütüphanesi'nde Alman Yahudileri Siyonist Örgütü için anti-Semitizm üzerine araştırma yaparken tutuklanmıştı. Evi aranmış; o ve annesi kısa bir süre hapiste tutulup salıverilmişlerdi. Seyahat belgelerini hazırlamakla vakit kaybetmeden ülkeyi terk ettiler. İnanması güç bir yoldan o zamanlar hâlâ güvenli bir yer olan Çekoslovakya'ya geçtiler: Halden anlayan Alman bir çiftin ön kapısı Almanya'ya, arka kapısı Çekoslovakya'ya açılan bir evi vardı. Aile, akşam yemeğine davet ettiği misafirlerini gece vakti arka kapıdan yolcu ediyordu. Arendt ve annesi Prag'dan Cenevre'ye, oradan Paris'e ve son olarak da Arendt'in yerleştiği New York'a geçtiler. Sonradan bir televizyon söyleşisinde, herkesin başından beri Nazi Almanya'sının ne kadar tehlikeli olduğunu bildiğini ancak bunu teoride bilmek ile harekete geçip "kişisel kader"e dönüştürmenin bambaşka şeyler olduğunu söyledi. Hayatta kalmayı başarmışlardı.

Heidegger'in Davos'taki tartışmadaki rakibi Ernst Cassirer alarm zillerinin çalmasını beklemedi. 1919 yılından beri ders verdiği Hamburg'da otururken, Nisan 1933 yasaları yürürlüğe girer girmez işlerin nereye doğru gittiğini fark etti ve ailesiyle birlikte ülkeyi hemen terk etti. Oxford Üniversitesi'nde iki yıl, ardından da İsveç, Göteborg'da altı yıl geçirdi; İsveç'in Alman hâkimiyetine geçecek gibi olduğunu gördüğünde Birleşik Devletler'e taşındı ve burada önce Yale, sonra da Columbia üniversitelerinde ders verdi. Savaşın son günlerine kadar hayatta kaldı. 13 Nisan 1945'te New York'ta yürüyüş yaparken kalp krizi geçirip öldü.



Emmanuel Levinas Nazilerin iktidara gelişinden çok önce Fransa'ya yerleşmişti. Sorbonne'da ders verip 1931 yılında Fransız vatandaşlığına geçti ve savaş başlayınca askere yazıldı.

Husserl'lerin çocukları Elli ve Gerhart, Birleşik Devletler'e göç ettiler. Edmund Husserl de Kasım 1933'te Southern California Üniversitesi'nden bir teklif aldı; o da bir Kaliforniyalı olabilirdi. Onu orada, tıpkı birçok entelektüel Avrupalı göçmenin yaptığı gibi, palmiye ağaçlarının ve parlak beyaz güneşin altında her zamanki gibi tiril tiril takım elbisesi ve elinde bastonuyla yürüyüş yaparken hayal etmekte, tuhaftır, hiç zorlanmıyorum. Ancak Edmund Husserl evi gördüğü ülkesinden ayrılmaya hazır değildi. Malvine Husserl de eşit derecede bir cüretkârlık göstererek, kocasının yanında kaldı.

Husserl çalışmalarına devasa şahsi kütüphanesinde devam etti. Heidegger'in, can güvenliğini tehlikeye attığı öğrencisi Max Müller, yine Heidegger tarafından görevlendirilerek Husserl'in evine gönderiliyor ve Husserl'in felsefe fakültesinde kimin, neyle uğraştığı ve hangi tezlerin yazıldığı hakkında güncel bilgilere kavuşması sağlanıyordu. Görünüşe bakılırsa Heidegger, Husserl'in tamamen izole olmasını istemiyordu, ancak ziyaretine de asla şahsen gitmiyordu. Müller büyük fenomenologu görmek için böyle bir bahanesi olmasından memnundu. Gördüğü kadarıyla, ağırlıkla dışarıda olup bitenler pek ilgisini çekmediği için Husserl'in dış dünyadan oldukça kopmuş olduğu sonucuna vardı. "Fazlasıyla monolojik biriydi ve tamamen önündeki felsefi problemlere konsantre olduğu için 1933'te başlayan dönemi, karısının aksine, 'zor' bir şekilde deneyimlemedi."

Husserl sanılanın aksine dış dünyayla göründüğünden çok daha ilgiliydi. Ağustos 1934'te Prag'daki "günümüzde felsefenin misyonu" temalı 8. Uluslararası Felsefe Kongresi'ne gitmek için başvurdu. Seyahat iznini alamayınca kongrede okunması için bir mektup gönderdi. Husserl'in

Avrupa'yı akılcı ve sorgulayıcı felsefi geleneğini tehdit eden bir krize karşı uyardığı kısa ama ateşli bir metindi bu. Her alandan düşünürleri, bu krize karşı koymak ve özellikle de düşünürleri sınırlar ötesinde bir araya getirecek uluslararası ağlar oluşturmak için sorumluluklarını üstlenmeye, yani "kendi kendilerine hesap verebilirliğe" (*Selbstverantwortung*) çağırdı.

Mayıs 1935'te Viyana'da Cultural Society'e verdiği bir seminerde benzer bir çağrıyı yüz yüze yeniden yaptı, bu sefer seyahat etmesine izin verilmişti. Düşünürler, diyordu Husserl, tehlikeli, irrasyonel mistisizme doğru günümüzdeki kayışa karşı direnmek için birleşmeli. "Aklın kahramanlığı" Avrupa'nın tek umuduydu. Kasım 1935'te tekrardan Prag'a gitmek için başvurdu ve izin verilince aynı fikirleri dile getirdiği bir konuşma daha yaptı. O yıl boyunca fikirlerini daha geniş bir çatı altında toplamakla uğraştı. Ocak 1936'da tamamladığı ilk iki bölümü *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transandantal Fenomenoloji* adı altında yayımladı. Yahudi karşıtı yasalar Almanya'da yayım yapmasına izin vermediği için bu çalışma, Belgrad merkezli uluslararası bir yıllık olan *Philosophia*'da yayımlandı.

Ağustos 1937'de Husserl yatağa düştü ve bir türlü iyileşme göstermedi. O kış, sağlığı iyice bozuldu. Meslektaşları ve ziyaretçileri ile birlikte *Kriz*'in üçüncü bölümü üzerinde çalışmaya devam etti ancak tamamlayamadı. Son aylarında zihni melekeleri iyice zayıflamıştı; çok az konuşuyor, nadiren de olsa "Birçok hata yaptım ama yine de her şey düzelebilir," veya "Unutuş (Lethe) Nehri'nde yüzüyorum ve aklımda hiçbir düşünce yok," gibi şeyler söylüyordu. Bazen de eski gayesi kafasında bir şimşek gibi çakıyor ve "Felsefe en baştan yeniden inşa edilmelidir," diyordu. 27 Nisan 1938'de yetmiş dokuz yaşında öldü. Bakıcılığını yapan rahibe, ölümünün ardından Malvine'e, "Kutsal bir adam gibi öldü," dedi.

Edmund Husserl'in naaşı yakıldı çünkü Malvine mezarlığa dikilecek bir mezar taşının vandalların saldırısına uğramasından korkuyordu. Şimdilik evlerinde kalmaya devam ediyor ve kocasının küllerini, ihtişamlı kütüphanesini ve kişisel notlarından oluşan, henüz yayımlanmamış ve tamamlanmamış birçok çalışmasının yanı sıra *Kriz*'in en son bölümlerini de içeren ve hepsi kendine özgü stenografi sistemiyle yazılmış arşivinin başında bekliyordu.

Heidegger hastalığını mazeret göstererek cenazeye katılmadı.

5

Çiçek Açan Bademleri Çıtır Çıtır Yemek

Bu bölümde Jean-Paul Sartre bir ağaç tasvir ediyor, Simone de Beauvoir fikirlerini hayata geçiriyor. Ayrıca Maurice Merleau-Ponty ve burjuvaziyle tanışıyoruz.

Berlin'de Husserl okumaları yaparak geçirdiği senenin ardından Sartre 1934'te enerji dolu bir şekilde Fransa'ya döndü. Döner dönmez, Kierkegaard ve Hegel'i tipik Sartre süzgecinden geçirmek suretiyle kendine özgü renkler kattığı bir fenomenoloji geliştirmeye soyundu. Kendi hayatını da işin içine kattı: Çocukluk deneyimleri, gençlik hevesleri ve geniş yelpazeli birbirinden ilginç fobileri ve takıntılarından yararlandı. Yeniden birleştiklerine göre çalışmalarına Simone de Beauvoir'ı da dâhil edebilirdi. Bu etkileşim Beauvoir'ın geçmişini ve kişiliğini kendi yazınına ve düşüncesine eklemlemesiyle sonuçlandı. Ortaya karmaşık yapılı bir harman çıktı.

Sartre, Le Havre'da öğretmenlik yapmaya geri döndü. Boş zamanlarında bir misyoner gibi çalışıp tüm arkadaşlarını fenomenoloji üzerinde çalışmalar yapmaya teşvik ediyordu. Aralarından Merleau-Ponty gibi halihazırda bunu yapmış olanlar da çıkıyordu. İyi seviyede Almanca okuyabilen Beauvoir (anlaşıldığı kadarıyla, bir yıl boyunca Almanca konuşup okuyan Sartre'dan daha iyiydi) 1934 yılını büyük ölçüde fenomenolojik metinlere gömülmüş halde geçirdi.

Düşüncelerini kâğıda dökme hevesiyle yanıp tutuşan Sartre, Berlin'de başladığı ve yönelimsellik kavramını, bilincin rahat, sindirimi kolay odalarından varlığın toz toprak içindeki dünyasına sürgüne gönderilişi olarak akılda kalıcı bir şekilde açıklayan "Yönelimsellik: Husserl Fenomenolojisinin Temel Bir Fikri" başlıklı denemesini sonunda bitirdi. Bunun yanı sıra, imgelemin fenomenolojisi üzerine bir inceleme kaleme aldı. 1936'da bu çalışmanın kısaltılmış bir versiyonu olan *L'imagination* (*İmgelem*); 1940'ta da gözden geçirilmiş tam metni *L'imaginaire* (*İmgesel*)

yayımlandı. Her iki yapıt da rüya, fantezi veya halüsinasyonların, nesnelerinin varolmadığı ya da gerçeklik düzleminde karşılık bulmadığı hallerde dahi yönelimselliğin yapısı bakımından nasıl düşünülebileceklerini ele alan fenomenolojik soruyu irdeliyordu.

Sartre, bu alandaki araştırmalarını genişletmek için halüsinasyon deneyimini bizzat yaşaması gerektiğine karar verince eski bir okul arkadaşı olan doktor Daniel Lagache'dan, ilk kez 1919'da sentezlenen bir uyuşturucu olan meskalini denemesine yardım etmesini istedi. Yüzyılın ortasında entelektüeller ellerine biraz meskalin geçirmek için birbirleriyle yarışıyorlardı; bu moda 1953'te Aldoux Huxley'in meskalin etkisi altında müzik dinlemenin ve tablolara bakmanın neler hissettirdiğini irdelediği ünlü fenomenolojik incelemesi *Algının Kapıları* ile doruğa çıktı. 1950'lerin deneysel varoluşçularından İngiliz yazar Colin Wilson, kendi deneyimini Varlık'ın en ham haliyle "sanki bir trende uyanıp yabancı birinin yüzünü kendi yüzünüzün hemen bir iki santim önünde bulmuşsunuzcasına" bir karşılaşma şeklinde tarif ediyordu. Sartre'ın kendi "Varlık'la yüz-yüze geliş" deneyiminin peşine düşmesi bundan çok daha uzun zaman önce olmuştu. Dr. Lagache uyuşturucuyu enjekte edip ardından girdiği meskalin tribini denetlerken Sartre, her zamanki örnek fenomenolog kimliğiyle yaşadığı deneyimi kendi içinden gözlemleyerek notlar aldı.

Sonuçlar çok çarpıcıydı. Huxley'in uyuşturucu macerası mistik ve esrik bir yolculuğa dönüşmüş ve Dr. Lagache'ın asistanlarından birinin deneyimi hayali çayırlarda egzotik dansçılarla hoplayıp zıplamanın tadını çıkarmak olmuşken, Sartre'ın beyni yılanlar, balıklar, akbabalar, kurbağalar, böcekler ve kabuklu hayvanlardan oluşan bir cehennem kusmuştu. Daha beteriyse gördüklerinin sonrasında kaybolmamasıydı. Filozof aylar boyunca görüş alanının hemen dışında ıstakoz benzeri varlıklar tarafından takip edildi ve evlerin sokağa bakan cepheleri insan gözleriyle dik dik ona baktı.

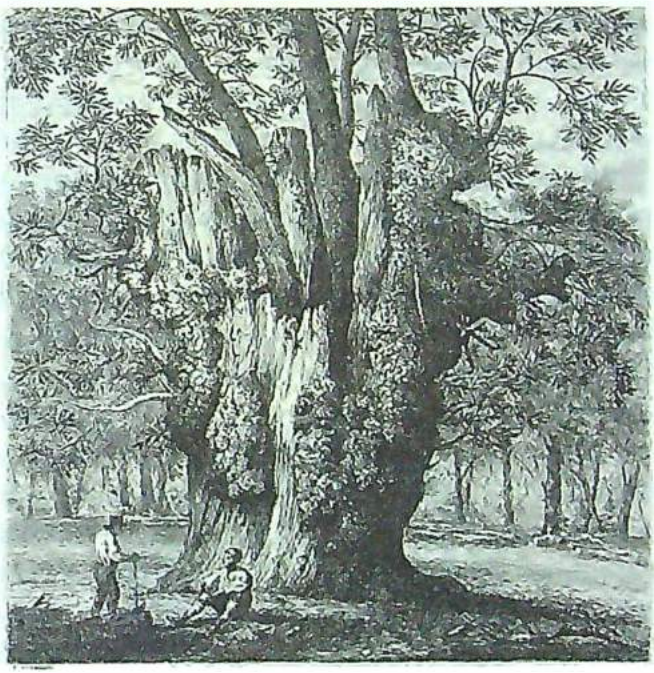
Sartre, belki aklını kaçırmakta olduğundan korktuğundan, uyuşturucu deneyimine imgelem hakkındaki çalışmalarında nispeten az yer vermiştir. Ancak, söz konusu deneyime yer verdiği yapıtları mevcuttur. Örneğin, 1937 tarihli "Oda" hikâyesi ve 1959 tarihli *Altona Mahpusları* oyunu. Bu eserlerin ikisinde de halüsinasyon ürünü yaratıkların kuşatması altındaki genç erkeklerle karşılaşırız. 1938 tarihli yarı-kurmaca eseri "Besinler" ise hem meskalin kaynaklı imgelerden hem de 1936'da

yaptığı bir İtalya gezisinden beslenir. Napoli'de aşırı sıcak bir günde tek başına gezinen anlatıcı, korkunç görüntülerle karşılaşır: Koltuk değnekli bir çocuk, bir oluktan üzeri sinek kaynayan bir dilim karpuz alır ve yer. Bir kapı aralığının ardında küçük bir kızın yanı başında diz üstü çökmüş bir adam görür. Kız, "Baba, babacığım," derken adam kızın elbisesini kaldırır ve kızın poposunu bir dilim ekmekmiş gibi ısırır. Sartre'ın anlatıcısı bulantıya gark olmuştur; öte yandan, bulantı hissiyle birlikte bir aydınlanma da yaşar: Dünyada hiçbir şey herhangi bir zorunluluktan dolayı gerçekleşmez. Hayatta her şey "olumsal"dır (zorunsuz) ve gerçekleşmiş her şey, farklı bir şekilde gerçekleşmiş de olabilirdi. Bu aydınlanma karşısında dehşete düşer.

Konunun özüne uygun düşen bir şekilde bir metro vagonunda tesadüfen bulduğunu söylediği ve kapağında "Midi Fitilleri" reklamı bulunan boş bir deftere bir süredir not tutmakla uğraşmasına bakılırsa Sartre, "olumsallık" (zorunsuzluk) üzerine kendi aydınlanmasını daha önce yaşamış olmalıydı. Bu notlar Berlin'de adı şimdilik *Melankoli* olan bir roman taslağına, sonra da on altı yaşımdayken karşıma çıkan ve yazar Antoine Roquentin ile onun Bouville'de oradan oraya sürüklenişinin hikâyesini anlatan *Bulantı* romanına dönüşecekti.

Roquentin bu sıkıcı sahil kasabasına, evrakları kasabanın kütüphanesinde bulunan, on sekizinci yüzyıl saray eşrafından Marquis de Rollebon'un yaşam öyküsünü araştırmak için gelmiştir. Rollebon'un bir dizi vahşi maceradan müteşekkil kariyeri adeta biyografi yazarlarına sunulmuş bir nimet gibidir. Ne var ki Roquentin bu maceralar üzerine kalem oynatmanın hiçbir yolunu bulamaz. Hayatın bu macera dolu kahramanlık hikâyeleriyle uzaktan yakından alakası olmadığını keşfetmiştir ve gerçekliği tahrif etmek istemiyordur. Aslında bir maceraya atılmış gibi oradan oraya sürüklenen Roquentin'in kendisidir. Çoğunluğun aksine, hayatını düzene sokacak rutinleri veya bir aile hayatı olmadığı için günlerini ya kütüphanede ya etrafta gezinerek ya da ragtime plakları çalan bir kafede bira içerek geçirir. Kasaba halkının alelade, burjuva yaşamını izler. Yaşam bir zorunluluk doğrultusunda şekillenmeyen, salt olumsallıkla yoğrulmuş, hiçbir özelliği olmayan bir hamur parçasını andırır. Bir dalga gibi belirli aralıklarla zihninde beliren bu kavrayış Roquentin'i her seferinde nesnelerin kendilerinden (dış dünyadan) kaynaklandığı izlenimi veren bir bulantıya sürükler. Denize atmak için

bir çakıl taşı alır, ancak taş, elinde tiksinç bir his bırakan yumrumsu bir kitle halini alır. Odaya girerken tuttuğu kapı tokmağı avucunda tuhaf bir kabarıklığa dönüşür. Kafede, birayı hep aynısından içtiği, üzerinde bira fabrikasının parlak arması bulunan kulplu kesme bardak ona iğrenç ve alelacayip gelmeye başlar. Bu deneyimleri fenomenolojik bir biçimde bir güncede toplamaya çalışır: "Şu masayı, sokağı, insanları, tütün paketimi nasıl gördüğümü anlatmalıyım, çünkü değişen *onlar*."



Bir parkta, atkestanesi ağacının "kaynamış deri"sini seyrederken yeniden bulantıya sürüklenen Roquentin, sonunda onu rahatsız eden şeyin aslında salt ağaç olmadığını, ağacın *Varlık*'ı olduğunu fark eder. Mesele ağacın bir mana taşımayı veya duruşundan taviz vermeyi reddederek, açıklanamaz ve anlamsız bir şekilde orada öylece durmasıdır. Olumsallık budur işte: şeylerin rastlantısal, sinir bozucu *"bu"lukları*. Roquentin artık dünyayı eskiden gördüğü gibi göremediğini ve Rollebon biyografisini asla tamamlayamayacağını fark eder; macera hikâyeleri uyduramıyordur. Şimdilik, yapabildiği pek fazla bir şey yoktur:

> Kendimi bankın üzerine bıraktım; varlıkların bu temelsiz bolluğu beni sersemletmişti. Her yerde dallanıp budaklanıyorlardı; kulaklarımı varoluşun uğultusu sarmıştı; etim zonkluyor, açılıyor ve kendini evrensel tomurcuklanmaya bırakıyordu.

Gevşeyip rahatladığı anlar da vardır: En sevdiği kafede plaktan bir kadın şarkıcının (muhtemelen Sophie Tucker) söylediği blues tınılı melankolik "Some of These Days"in yükseldiği anlardır bunlar. Yumuşak bir piyano girişiyle başlayan parça, şarkıcının insanın içini ısıtan sesine geçince birkaç dakika boyunca Roquentin'in dünyasında her şey yoluna girer. Her nota, bir sonraki notayı çağırır: Her nota olması gereken yerdedir, başka bir diziliş mümkün değildir. Şarkıda bir zorunluluk vardır, dolayısıyla bu zorunluluk Roquentin'in varoluşuna da bir zorunluluk bahşeder. Her şey dengeli ve pürüzsüzdür: Bardağı dudaklarına götürürken havada kusursuz bir yay çizer ve bardağın içindekini dışarı sıçratmadan yerine koymayı başarır. Hareketleri, bir atlet ya da müzisyeninkiler gibi rahatça akar. Tabii tüm bunlar şarkı sona erene kadar böyle gider; şarkı bitince her şey yeniden paramparça olur.



Romanın sonunda Roquentin çıkış yolunu, sanatı bir zorunluluk kaynağı olarak tespit ettiği bu kavrayışta bulur. Yazmak için Paris'e gitmeyi kararlaştırır. Ama biyografi değil, farklı bir türde yazacağı "güzel, çelik gibi sert ve insanları varoluşlarından utandıracak" bir kitap yazacaktır. Sartre sonradan, bunun biraz kolaya kaçan bir çözüm olduğuna kanaat getirir: Sanat bizi gerçekten hayatın kaosundan kurtarabilir mi?

Roquentin'e, aksi takdirde uzadıkça uzayıp her yöne doğru "dallanıp budaklanarak" çözümlenmemiş kalacak bir romanda bir çıkış yolu sunmuştur. İlerleyen sayfalarda göreceğimiz üzere, Sartre'ın bir kitabı tamamlamasını sağlayan şey her ne ise alkışlanmayı hak ediyordur.

Sartre yaşam deneyimlerini, mevsim-dışı sahil kasabasını, halüsinasyonları, olumsallık hakkındaki aydınlanmasını büyük ölçüde yazılarında da aktarmıştır. Atkestanesi ağacına takıntısı bile kişiseldir: Ağaçlar eserlerinde geniş yer tutar. Otobiyografisinde çocukluğunda, yatak döşek yatan hasta bir genç kadının aniden bir çığlık atarak pencereden, dışarıdaki atkestanesi ağacını işaret ettikten sonra başı yastığa düşüp öldüğü bir hayalet öyküsünden ne kadar korktuğunu anlatır. Sartre'ın kendi öyküsü "Bir Liderin Çocukluğu"nda, tekmelediği atkestanesi ağacı, hiç tepki göstermeden durmaya devam etmesiyle ana karakter Lucien'in ödünü koparır. Sartre sonradan arkadaşı John Gerassi'ye, Berlin'de yaşadığı dairenin büyük güzel bir ağaca baktığını anlatır. Atkestanesi ağacı değildir ama yazarken Le Havre'daki ağaçların hatırasını zihninde canlı tutmaya yeterlidir.

Ağaçlar Sartre için pek çok anlam taşıyordu: Varlık, gizem, fiziki dünya, olumsallık. Ayrıca, fenomenolojik betimleme yaparken de işini kolaylaştıran bir odak noktasıydı ağaçlar. Otobiyografisinde büyükannesinin onunla yaptığı bir konuşmayı aktarır: "Mesele gözlerinin olması değildir, onları kullanmayı da öğrenmen lazım. Flaubert genç Maupassant'a ne yaptı, biliyor musun? Onu bir ağacın karşısına oturttu ve ağacı tasvir etmesi için iki saat süre verdi." Bu doğrudur: Gerçekten de Flaubert Maupassant'a şeyleri "uzunca ve dikkatlice" incelemesi tavsiyesinde bulunmuş ve şöyle demiştir:

> Her şeyde hâlâ keşfedilmeyi bekleyen bir taraf vardır çünkü gözlerimizi her kullandığımızda, bizden önceki insanların o anda baktığımız şey hakkında ne düşünmüş olduğunu hatırlama alışkanlığına düşeriz. En önemsiz şeyin içinde dahi bilinmeyen bir nokta kalmıştır. İşte onu bulmalıyız. Cayır cayır yanan bir ateşi ya da düzlükteki bir ağacı betimlemek için artık bize başka bir ağacı ve başka bir ateşi andırmayana kadar o ateşin veya o ağacın karşısında durmalıyız.

*

Flaubert burada edebi maharetten bahsediyordur, ancak rahatlıkla, aynı yolu izleyen fenomenolojik yöntemden de bahsediyor olabilirdi. Kişi *epokhe* ile ikinci el olgular ve genel geçer fikirleri göz ardı eder ve karşısındaki şeyi, kendisini doğrudan ifşa ettiği şekliyle betimler. Husserl'e göre, filozofu özgür kılan, bu fenomeni başkalarına ait teorilerin etkisi altında kalmadan tarif etme becerisidir.

Betimleme ile özgürleşme arasındaki ilişki Sartre'ı büyülemiştir. Yazar, tasvir eden, dolayısıyla özgür bir insandır: Deneyimlediği şeyi harfiyen tasvir edebilen kişi, deneyimlediği olaylar üzerinde belli bir hâkimiyet kurar. Sartre yazma edimi ve özgürlük arasındaki bu bağlantıyı çalışmalarında defalarca ele almıştır. *Bulantı*'yı ilk okuduğumda üzerimde bıraktığı etkinin bir sebebi de buydu galiba. Ben de şeyleri eksiksiz görmek, deneyimlemek ve onlar hakkında yazmak ve özgürlüğümü kazanmak istiyordum. Beni bir parkta dikilip bir ağacın Varlık'ını görmeye çalışmaya ve felsefe okumaya iten şey buydu.

Bulantı'da sanat özgürleşme sağlar çünkü şeyleri oldukları gibi yansıtır ve onlara içsel bir zorunluluk bahşeder. Artık eciş bücüş ve tiksinç şeyler değildirler: bir anlam ifade ederler. Roquentin'in caz şarkısı bu sürece bir örnektir. Aslına bakılırsa Beauvoir anılarında Sartre'ın bu fikre müzik dinlerken değil, film seyrederken ulaştığını yazar. Beauvoir ve Sartre sinemayı yakından takip ediyor; bilhassa, filmleri balenin zarafetini, müziğin büyüsünü taşıyan Charlie Chaplin ve Buster Keaton'ın komedilerine bayılıyorlardı. Sartre'ın sanatsal zorunluluk ve özgürleşme üzerine yaşadığı tezahürü Şarlo'ya borçlu olma ihtimali çok hoşuma gidiyor.

Roquentin'in saplantılarının diğer yüzü olan tensel, yapış yapış ve sümüksü şeylere duyduğu tiksinti, Sartre'ın kendi deneyimlerinden izler taşır. Bir noktada Roquentin kendi ağzındaki salyadan, dudaklarından, "varoluşla ıslanmış" tüm bedeninden bile tiksinir. 1943 yılında yayımlanan *Varlık ve Hiçlik*'te Sartre *viscosité* (yapışkanlık, kıvamlılık), diğer bir deyişle yapışan sümüksülük kavramının fiziksel niteliği üzerine uzun uzadıya yazar. Bir kaşıktan dökülen balın akışının nasıl parmağa yapışkan bir madde bulaştığında "ıslak ve dişil emme edimini" çağrıştırdığından (ürpererek) bahseder. Aklıma Sartre'ın hoşlanmayacağını tahmin ettiğim bazı sahneler geliyor. Örneğin, Ridley Scott'un *Yaratık* filmindeki yüze yapışan uzaylı, Philip K. Dick'in *Aksın Gözyaşlarım*

Dedi Polis romanındaki, kurbanını tam anlamıyla ismiyle müsemma bir şekilde öldüren jelatinimsi "sarılgan sünger" ya da Ibsen'in *Peer Gynt* adlı oyunundaki "sümüksü, ne idüğü belirsiz" amorf varlık Koca Boyg. Hele H.G. Wells'in *Zaman Makinesi*'nin sonunda kısaca ortaya çıkan ve bir kumsalda ahtapot kolları üstünde yükselmeye çalışan topaksı yaşam formundan hiç hoşlanmayacağını düşünüyorum. Sartre'ın bu tür şeyler karşısında duyduğu tiksinti, tam anlamıyla içine işlemiştir. Bu imgeleri o kadar çok kullanır ki eğer bir felsefe sayfasında bir cıvıklık ya da vıcık vıcık lekelerle karşılaşırsanız okuduğunuz sayfanın Sartre tarafından yazılmış olduğundan son derece emin olabilirsiniz. Gerçi Gabriel Marcel, ona bu konuyu felsefi bir açıdan ele alma fikrini verenin kendisi olduğunu iddia eder. Yapışkanlık, Sartre'ın olumsallık karşısında duyduğu dehşeti ifade etmesinin yoludur. Akla, bizi özgürce hareket etmekten alıkoyan ve aşağı çeken her şeyi kast ederek "olgusallık" dediği kavramı getirir.

Sartre sezgisel tepkiler ile felsefi akıl yürütmeyi birleştirmedeki hünerini çalışarak kazanmıştı. Bu bazen ciddi çaba gerektiren bir iştir. 1972'de bir televizyon söyleşisinde olumsallığın karşısında asla kendiliğinden oluşan bir bulantı yaşamadığını itiraf etmişti. Söyleşiye katılan konuklardan biri bunu pek inandırıcı bulmamış, bir keresinde Sartre'ı yüzünde tiksintiyle sudaki yosunlara bakarken gördüğünü söylemişti. O "bulantı" değil miydi? Belki de gerçek, Sartre'ın o yosunlara bulantı hissini kamçılamak ve neye benzediğini gözlemlemek için baktığıydı.

Sartre geliştirdiği fikirleri hayatından çekip çıkarsa da yaptığı okumaların etkisi ortaya çıkan karışımda hissediliyordu. *Bulantı*'da, Sartre'ın henüz derinlemesine incelemediği *Varlık ve Zaman*'ın değilse de genel anlamda Heidegger'in izleri kolayca fark edilir. *Bulantı*'daki temalar daha çok Heidegger'in 1929 yılında verdiği "Metafizik Nedir?" seminerindeki temalara yakındır: hiçlik, varlık ve şeylerin nasıl olduklarını ifşa eden "kipleri". Bahsi geçen seminer, Beuavoir'ın, yayımlandıktan sonra, göz attıklarını ancak anlayamadıklarını anlattığı seminerdir.

Bulantı'yla temasal benzerliklerini çarpıcı bulduğum bir yapıt daha var: Emmanuel Levinas'ın, 1935 yılında, Sartre daha romanının taslakları üzerinde çalışırken *Recherches philosophiques*'te yayımlanan "De l'évasion" (Kaçış Üzerine) adlı denemesi. Levinas bu denemesinde, uykusuzluk veya fiziksel bulantıyla gelen hisleri tarif eder, özellikle de sizi aşağı çeken ve esir alan baskı hissini: üzerinizde ağırlık yapan, masif,

tanımlanamaz bir "varlık". Levinas insana ağırlık hissi veren, göğsüne bir yumru gibi oturan bu anonim varlığa "*il y a*" (vardır) adını vermiştir. Sonradan bunu kulağınıza bir deniz kabuğu dayadığınızda duyduğunuz gürültü ve uğultulara ya da çocukken boş bir odada yatıp da uyku tutmamasına benzetmiştir. "Sanki boşluk doluluk, sessizlik bir gürültüdür." İnsanın üstüne bir karabasan gibi çöken, düşünceye hiç yer bırakmayan boğucu bir kâbus hissidir bu; içinizde sığınacak bir mağaranız yoktur. Levinas, 1947'de yayımlanan *Varoluştan Varolana* adlı eserinde bu hissi tarif ederken, varlıklar bize "artık bir dünya oluşturmuyorlarmış gibi" görünürler der. Diğer bir deyişle, Heideggervari amaçlar ve münasebetler ağından yoksun gibidirler. Tüm bunlar karşısında doğal tepkimiz kaçma arzusudur ve kaçışı bize yapısal bütünlük ve biçim arayışımıza karşılık gelen şeylere yönelmekte buluruz. Bu, sanat ya da müzik olabileceği gibi, kendimizin dışında biriyle temas kurmak da olabilir.

Sartre'ın bu düşünceyi *Bulantı*'da Levinas'tan kopyalayarak kullandığına dair herhangi bir suçlamadan haberdar değilim. Hatta iki eser arasındaki bu dikkat çekici benzerlik birkaç yerde dile getirilmiş olmasına rağmen Sartre'ın Levinas'ın söz konusu denemesini okumuş olduğundan bile emin değilim. Akla en yatkın açıklama, ikisinin de düşüncelerini Husserl ve Heidegger'e cevaben geliştirmiş olduklarıdır. Sartre Berlin'de aynı anda hem Husserl hem de Heidegger okumanın tek bir beyin için ağır bir yük olduğunu fark edip *Varlık ve Zaman* okumasına bir süreliğine ara vermişti. Sartre ileriki yıllarda Heidegger'in düşüncesiyle yakından ilgilenmeye başladığındaysa eski akıl hocasına duyduğu tüm hayranlığı politik tercihleri yüzünden kaybeden Levinas tam tersi yönde ilerleyecekti. Levinas, Heidegger'in aksine, insanların ezici Varlık'ı asla olduğu gibi kabul etmemesi gerektiğini düşünüyordu. Kâbuslarımızda üzerimize çöken ağırlıktan *kaçarak* medenileşiriz, diyordu, onu kucaklayarak değil.

İnsan Sartre'ı okurken bazen gerçekten de başkalarının fikirlerini ödünç aldığı, hatta çaldığı hissine kapılıyor ama bu fikirler kendi tuhaf karakteri ve vizyonuyla o kadar iç içe geçiyor ki ortaya tamamen orijinal bir sonuç çıkıyor. Vizyoner deneyimler ortaya çıkaran, neredeyse transa girmiş gibi bir konsantrasyon hali içinde yazıyordu. 1926'da o zamanki kız arkadaşı Simone Jollivet'ye yazdığı bir mektupta nasıl yazması gerektiği üzerine verdiği tavsiye Sartre'ın yazı yazma yöntemini çok iyi özetler. Bir imgeye odaklan, diyordu Sartre, "bir kabarcık, bir baloncuk;

yönlendirici bir sinyal aldığını" hissedene kadar. İşte uğraşacağın fikir bu; sonrasında onu berraklaştırıp yazabilirsin.

Aslına bakılırsa bu, fenomenolojik yöntemin ta kendisiydi. En azından onun son derece renkli bir türevi diyebiliriz çünkü Husserl, Sartre'ın anekdot ve metafor kullanma zaafını muhtemelen onaylamazdı. Heidegger, Husserlci fenomenolojiyi şiirselleştirirken, Sartre ve Beauvoir romanlaştırarak konunun uzmanı olmayan kişiler için daha kolay anlaşılır bir hale getirdiler. Beauvoir 1945'teki "Roman ve Metafizik" başlıklı konferansında fenomenologlar tarafından yazılan romanların başka filozoflar tarafından yazılmış romanlar kadar donuk ve sıkıcı olmadığını çünkü şeyleri açıklamak ya da kategorize etmek yerine betimlediklerini ileri sürmüştür. Fenomenologlar bizi "şeylerin kendilerine" götürür. Yaratıcı yazma şiarı "anlatma, göster"i benimsedikleri söylenebilir.

Sartre'ın kurgusal eserlerinin nitelikleri değişkenlik gösterirler; her zaman aynı parlaklıkta değildirler. Beauvoir'ınkiler de öyledir ama formunda olduğunda o, kurgusal eser üretmede Sartre'a nazaran çok daha doğal bir yeteneğe sahipti. Olay örgüsüne ve kullandığı dile Sartre'dan daha çok özen gösteriyor, ham fikirleri karakterlerin ve hikâyenin içine daha rahat ve doğal yediriyordu. Ayrıca Sartre'ın nerede yanlış yaptığını fark etmekte de oldukça başarılıydı. Sartre 1930'ların ortalarında *Melancholia*'nın (*Melankoli*) taslakları üzerinde çalışırken onları okumuş ve Sartre'ı filmlerde ve dedektiflik hikâyelerinde çok hoşlandıkları "merakta bırakma öğesini" kullanmaya teşvik etmiştir. Sartre bu tavsiyeye uymakla kalmamış, bir de onu kullanmak kendi akıl ettiği bir teknikmiş gibi sahiplenerek bir röportajında kitabını, ipuçlarının okuyucuyu suçluya (kitaptaki suçlunun "olumsallık" olduğunu söylemek, o kadar da kitabın sonunu söyleyip sürprizi bozmak sayılmaz) götürdüğü bir polisiye gibi kurguladığını anlatmıştır.

Sartre birden çok yayıncı tarafından reddedilmesine rağmen kitabının taslağı üzerinde çılgınca çalışmayı sürdürdü ve sonunda sonradan ona hep sadık kalan Gallimard ile anlaştı. Ancak Gaston Gallimard, Sartre'a bizzat yazarak daha iyi bir başlık bulmasını tavsiye etti. Melankoli yeteri kadar ticari değildi. Sartre alternatifler önerdi. *Olumsallık Hakkındaki Gerçek* olmaz mıydı? (Kitap üzerine 1932'de aldığı ilk notların başlığıydı bu.) Veya *Zihnin Yalnızlığı Üzerine Bir Deneme*? Önerdiği başlıklar Gallimard'ı irkiltince Sartre yeni bir yaklaşım denedi: *Antoine*

Roquentin'in Olağanüstü Maceraları. Başlığa, kitabın maceralı hiçbir yanı bulunmadığı esprisini bir zahmet açıklayan bir alt cümle eşlik edecekti.

Sonunda, yalın ve çarpıcı *Bulantı* başlığını bulan Gallimard oldu. Nisan 1938'te yayımlanan kitap, Albert Camus dâhil eleştirmenlerden olumlu tepkiler alarak Sartre'ın adının duyulmasını sağladı.

Aynı sıralarda, Simone de Beauvoir da kendi ilk romanı *Konuk Kız* üzerinde çalışmaya başlamıştı ama kitabın basılması 1943'ü bulacaktı. Kitabın merkezinde Sartre, kendisi ve eski öğrencisi Olga Kosakiewicz arasındaki aşk üçgeni vardı. Bu sorunlu aşk üçgeni, gerçek hayatta başkalarının da karışmasıyla daha da karmaşık bir hal alarak aşk beşgeni haline gelmiş ve en sonunda dağılmıştı. Beşgen dağılmadan önce son durum şöyleydi: Olga, Sartre'ın eski öğrencisi Jacques-Laurent Bost ile evlenmişti; Sartre, Olga'nın kardeşi Wanda ile yatıyordu ve yaralarını sarmak için köşesine çekilmiş Beauvoir, Bost ile uzun ve gizli bir ilişki yaşamaya başlamıştı. Beauvoir romanında, ortaya çıkan karmaşanın bir kısmını es geçmiş ama hikâyeye felsefi bir boyut ve bir cinayet içeren dramatik bir son katmıştı. Aynı olayları sonradan Sartre da *Özgürlük Yolları* üçlemesinin ilk cildinde romanın izleklerinden biri olarak hikâyeleştirmiştir.

İkilinin romanları arasındaki farklar, felsefi ve kişisel ilgileri arasındaki farklılıkları göstermektedir. Sartre'ın eseri, içinde aşk ilişkisinin diğer temalar arasında yerini aldığı, özgürlüğün epik bir incelemesidir. Beauvoir'ın ilgisiyse insanları birbirine bağlayan elektrik hatlarına, arzu, gözlem, kıskançlık ve kontrole yöneliktir. Beauvoir daha çok ana karakterleri üzerinde yoğunlaşır, duygu ve deneyimlerin beden yoluyla, sözgelimi hastalık ya da ana karakterin hissetmek istemediği bir şeyi hissetmek için kendini ikna etmeye çalışırken başında hissettiği alışık olmadığı bir ağırlık gibi olağan dışı fiziksel hislerde nasıl ifade bulduklarını çarpıcı bir biçimde irdeler. Beauvoir, bedensellik ve algı fenomenolojisinde uzmanlaşmış olan Maurice Merleau-Ponty'den bu bölümler için övgüler alır. Merleau-Ponty, 1945 tarihli denemesi "Metafizik ve Roman"ı *Konuk Kız*'dan alıntıladığı bir diyalogla açar. Diyalogda (Sartre-benzeri) Pierre karakteri, ana karakter (Beauvoir-benzeri) Françoise'a metafizik bir durumun onu "somut" bir şekilde etkilemesi karşısında hayretler içinde kaldığını söyler:

"Ama bu somut bir durum," diye cevap verir Françoise, "burada söz konusu olan benim hayatımın anlamı."
"Öyle olmadığını söylemiyorum," der Pierre. "Yine de senin bir fikri ruh ve beden verip yaşama becerin son derece sıra dışı."

Aynı şeyi bizzat Beauvoir için de söylemek mümkündü. Sartre, *Bulantı*'da fikirlerini ete kemiğe büründürmeyi başarmıştı belki ancak bunu yaparken asla Beauvoir kadar etkileyici olamadı. Bunun sebebi, belki de Beauvoir'ın onları daha derinden hissetmesiydi. Beauvoir, dünya ve kendisi hakkında sürekli şaşıracak bir şeyler bulma konusunda son derece marifetliydi. Hayatı boyunca karşılaştığı şeyler karşısında hayrete düşme yeteneğini hiç kaybetmedi; adeta bir hayrete düşme virtüözüydü. Anılarında da belirttiği gibi, onun için edebi yazının çıkış noktası buydu: Edebiyat "gerçekliğin olması gerektiği gibi olduğunun kabullenilmemesini gerektiren" anlarda başlıyordu.

Sartre onun bu özelliğini kıskanıyordu. Onun seviyesine ulaşmak için çabalıyor, bir masaya bakarak "Bu bir masa, bu bir masa," diye tekrarladıktan sonra "Adına neşe diyebileceğim ufak bir heyecan yaşadım sayılır," diyordu. Ama bu noktaya gelebilmek için bile kendisini zorlaması gerekiyordu. Beauvoir gibi içi hayretle dolup taşmıyordu. Sartre ondaki hayret etme yeteneğini hem felsefenin en "sahici" türü hem de muhtemelen bir yere varmayan ve yeteri kadar geliştirilmemiş ve kavramsallaştırılmamış anlamında bir nevi "felsefi yoksulluk" olarak görüyordu. O dönemdeki Heidegger okumalarından izler taşıyan bir şekilde, "İşte bu, sorunun soranı dönüştürdüğü andır," diye ekliyordu.

Beauvoir'ı hayrete düşüren onca şey arasında onu en çok şaşırtan, kendi cehaletinin boyutlarıydı. Sartre ile giriştiği erken dönem fikir tartışmalarından sonra "*Ne* düşündüğümden emin değilim artık. Ya da gerçekten düşünüyorum denebilir mi, ondan bile kuşkuluyum," demekten hoşlanıyordu. Görünüşe göre, bu şekilde kendi kendini sorgulamasına yol açacak zeki erkeklerin peşindeydi ve o erkeklerden çok az bulunuyordu.

Sartre'dan önce, bu fikir jimnastiğindeki rakibi, arkadaşı Maurice Merleau-Ponty'ydi. 1927'de ikisi de on dokuz yaşındayken tanışmışlardı: Beauvoir, Sorbonne; Merleau-Ponty, Sartre gibi *École normale supérieure* öğrencisiydi. Beauvoir o sene tüm okullar genelindeki felsefe sınavlarında üçüncü olan Merleau-Ponty'yi geçip ikinci olmuştu. İkisini

de geçen bir kadın çıkmıştı: Simone Weil. Beauvoir'ın anlattığına göre, Merleau-Ponty onunla bu sınavdan sonra arkadaş olmuştu çünkü sınavda ondan daha başarılı olan kadınla tanışmak için can atıyordu. (Görünüşe göre, hayranlık uyandırıcı Simone Weil ile tanışmak için o kadar da can atmıyordu. Öte yandan Weil, arkadaşlık kurma çabalarını terslediği Beauvoir'la yakınlaşma konusunda son derece isteksiz çıkacaktı.)

Seçkin *École normale supérieure* sisteminden gelmedikleri göz önüne alınırsa Weil ve Beauvoir'ın sınav sonuçları olağanüstüydü: Beauvoir 1925'te yüksek öğrenimine başladığında okul kız öğrenci kabul etmiyordu. 1910'dan 1911'e kadar sadece bir yıllığına kız öğrenci kabul eden okul kapılarını 1927'ye kadar onlara kapatmıştı; Beauvoir fırsatı kaçırmıştı. Çok kötü olmamakla birlikte öğrencilerinden büyük beklentileri bulunmayan birtakım kız okullarına gitmek zorunda kalmıştı. Durum, kadınların daha erken yaşlarda erkeklerden farklı muamele görmeye başladığını gösteren örneklerden sadece biriydi; Beauvoir bu farkları 1949 tarihli *İkinci Cins* kitabında ayrıntısıyla ele alacaktı. Ancak o sıralarda, elinden deli gibi çalışmak, kurduğu arkadaşlıklara tutunmak ve içinde yetiştiği burjuva ahlakını sorumlu tuttuğu varoluşunun kısıtlamalarına öfkelenmekten başka bir şey gelmiyordu. Bu şekilde hisseden bir tek o değildi. Onun gibi burjuva bir aileden gelen Sartre da bu durum karşısında en az Beauvoir kadar radikal bir isyan bayrağı açmıştı. Benzer bir sosyal çevreden gelmesine rağmen Merleau-Ponty'nin gösterdiği tepki daha farklıydı. Bir yandan farklı bir çevrede bağımsız bir yaşam sürdürürken burjuva ortamlarına da gayet güzel uyum sağlıyordu.

Beauvoir ise bağımsızlığını ancak bu uğurda savaşarak elde etmişti. 9 Ocak 1908'de Paris'te doğduktan sonra çoğunlukla şehirde büyümesine rağmen taşra değerlerinin yoğun hissedildiği, kadınlığa ve kibarlığa dair yerleşik normlarla kısıtlandığı bir sosyal çevrede yetişmişti. Kuralları dayatan, annesi Françoise de Beauvoir'dı; babası daha esnekti. Simone'un isyanı çocukluğunda başladı, gençlik yıllarında daha da sertleşti ve yetişkinliğinde dahi devam etti. Hayatı boyunca süren çalışmaya adanmışlığı, seyahat tutkusu, çocuk yapmama kararı ve alışılmışın dışında kalan hayat arkadaşı seçimi, hepsi sınırsız özgürlük arayışının bir ifadesiydi. Yaşamını bu perspektiften otobiyografisinin ilk cildi *Bir Genç Kızın Anıları*'nda gözler önüne serdikten sonra annesinin nihai



hastalığına dair anılarını yazdığı *Sessiz Bir Ölüm*'de burjuva geçmişini derinlemesine irdelemeye devam etti.

Beauvoir bir öğrenci olarak bağımsızlığına yeni yeni kavuştuğu sıralarda bir arkadaşı aracılığıyla Merleau-Ponty ile tanışır. Günlüğünde ondan "Merloponti" adıyla bahsedip hakkındaki izlenimlerini not eder. Beauvoir, çekici bir kişiliği ve dış görünüşü olduğunu yazar, ancak onu ikincisi hakkında biraz kendini beğenmiş bulduğunu eklemeyi de ihmal etmez. Otobiyografisinde ("Pradelle" rumuzunu verdiği) Merleau-Ponty'i "duru ve güzel yüzlü, koyu ve sık kirpikli, okullu bir çocuğun içten ve şen kahkahasına sahip" şeklinde tarif eder. Ona hemen kanının kaynadığını yazan Beauvoir, hemen ardından bunda şaşırtıcı bir taraf olmadığını ekler. Zira Merleau-Ponty ile tanışan *herkes*, tanışır tanışmaz ondan hoşlanmaktadır. Beauvoir'ın annesi bile ondan hoşlanmıştır.

14 Mart 1908'de doğan Merleau-Ponty, Beauvoir'dan sadece iki ay daha büyüktü ve kendisiyle çok daha barışıktı. Toplumsal durumlar karşısındaki rahatlığı ve soğukkanlı yaklaşımı (kendisinin de düşündüğü gibi) muhtemelen çok mutlu bir çocukluk geçirmesinin bir sonucuydu. Sevgi ve güven içinde büyüdüğünü, onay görmek için çabalamak zorunda kalmadığını ve bu yüzden hayata karşı pozitifliğini hep koruduğunu söylüyordu. Ara sıra huzurunun kaçtığı olsa da 1959'da bir radyo söyleşisinde söylediği gibi, neredeyse her zaman kendisiyle barışıktı. Kuvvetle muhtemel, bu kitapta hikâyesi anlatılan kişiler arasında kendisini bu şekilde hisseden tek kişidir: herkese nasip olmayan kıymetli bir

özellik olsa gerek. Sartre'ın sonradan Flaubert'in çocuklukta yaşadığı sevgisizlik üzerine yazdığı gibi, "sevgi varsa ruhun hamuru kabarır, yoksa söner." Merleau-Ponty'nin de ruhu çocukluğunda iyice kabartılmıştır. Yine de çocukluğu, çevresinde yaratmak istediği intiba kadar rahatlık içinde geçmemiştir. 1913'te bir karaciğer hastalığı sonucu babasını kaybetmiş, annesi onu ve kardeşlerini tek başına büyütmüştür. Annesiyle gergin bir ilişkisi olan Beauvoir'ın aksine, Merleau-Ponty, yaşadığı sürece annesine hep aşırı düşkün olmuştur.

Tanıyan herkes Merleau-Ponty'nin etrafına yaydığı pozitif titreşimleri hissederdi. Onun bu özelliği daha en baştan Simone de Beauvoir'ın da içini ısıtmıştı. Karşısına hayranlık duyacağı birinin çıkmasını bekliyordu ve nihayet onu bulmuş gibiydi. Kısa bir süreliğine Merleau-Ponty'nin erkek arkadaşı olması için uygun bir aday olduğunu düşündü. Ancak onun rahat tavırları Beauvoir gibi mücadeleci mizaca sahip biri için rahatsızlık vericiydi. Defterine onda gördüğü en büyük kusuru şöyle not etmişti: "Hiddetli biri değil ve Tanrı'nın krallığı hiddetli insanlar içindir." Merleau-Ponty herkese iyi davranma gayreti içindeydi. "Ben ise çok farklıyım!" diye yırtınıyordu Beauvoir. Kendisi katı yargılarla hareket ederken Merleau-Ponty, durumları farklı açılardan ele alma eğilimindeydi. İnsanlarda farklı niteliklerin bir arada bulunduğunu düşünüyor ve onları iyi niyet esası çerçevesinde değerlendirmeyi tercih ediyordu. Beauvoir ise gençliğinde insanlığın "üzerinde durmaya değmez insan yığınları içinde seçilmiş küçük bir güruhtan" oluştuğunu düşünüyordu.

Beauvoir'ın en çok canını sıkansa, Merleau-Ponty'nin "mensup olduğu sınıfa ve onun yaşam tarzına tamamen ayak uydurmuş ve burjuva toplumunu yürekten kabullenmiş" gibi davranmasıdır. Arada sırada Merleau-Ponty'ye burjuva ahlakının sığlığı ve gaddarlığı üzerine söylevler çekiyor, Merleau-Ponty ise sakin bir tavırla onunla hemfikir olmadığını belirtiyordu. "Annesi ve kız kardeşiyle çok iyi geçiniyor ve benim aile yaşantısına dair hissettiğim dehşeti paylaşmıyordu," diye yazar Beauvoir. "Partilere karşı değildi, arada bir dans etmeye giderdi: Neden gitmeyecek mişim, diye o kadar saf ve masumane bir şekilde sorardı ki verecek cevap bulamazdım."

Arkadaş olduktan sonraki ilk yazlarını, diğer öğrenciler tatil için Paris dışında olduğundan büyük ölçüde birlikte geçirdiler. *École normale supérieure*'ün Beauvoir'ın "büyüleyici" bulduğu bahçesinde ve "şu ya da

bu kraliçenin heykelinin dibinde" oturup felsefe konuştukları Lüksemburg Bahçeleri'nde yürüyüşlere çıkıyorlardı. Beauvoir her ne kadar sınavlarda onu geçmeyi başarmışsa da Merleau-Ponty, karşısında çaylak felsefeci rolüne bürünmesini doğal karşılıyordu. Bazen, neredeyse yanlışlıkla, aralarındaki tartışmayı kazansa bile bu tartışmalar çoğunlukla, "Hiçbir şey bilmiyorum, hiçbir şey. Üstelik verecek cevabım olmamasını bırak, soruyu tatmin edici bir şekilde nasıl soracağımı bile bulamıyorum," diye sevinç içinde haykırmasıyla son buluyordu.

Beauvoir, ondaki meziyetleri takdir ediyordu: "Neşeli olma sanatını bana ondan başka öğretebilecek kimse yoktu. Dünyanın tüm yükünü o kadar büyük bir hafiflikle taşıyordu ki artık bana da ağır gelmemeye başlamıştı. Lüksemburg Bahçeleri'nde, gökyüzünün sabah maviliği, yeşil çimenler ve güneş, hepsi havanın hep güzel olduğu en mutlu günlerimdeki gibi pırıl pırıl parlıyordu." Ancak Boulogne Ormanları'ndaki gölün etrafında yürüyüş yapıp kuğuları ve kayıkları seyrettikleri bir günün ardından Beauvoir, kendi kendine "Pes, bu kadar da gailesiz olunmaz! Dinginliği sinirimi bozuyor," diyerek çıldırmıştı. Onun için uygun bir sevgili adayı olmadığı açıktı, daha çok bir kardeş gibiydi. Beauvoir'ın tek bir kız kardeşi vardı ve Merleau-Ponty, sahip olmadığı erkek kardeşi rolü için biçilmiş kaftandı.

Merleau-Ponty, Beauvoir'ın en yakın arkadaşı Elisabeth Le Coin ya da Lacoin (Beauvoir'ın anılarında adı "ZaZa" olarak geçiyor) üzerinde bambaşka bir etki yaratmıştı. Merleau-Ponty'nin hiçbir şeyin "içine işlemesine izin vermez" hali ve elemsizliği Elisabeth'in de sinirine dokunuyordu ama bir yandan da ona sırılsıklam âşık olmuştu. Merleau-Ponty'nin aksine hayat karşısında çok daha savunmasız olan Elizabeth, duygusal uçlarda yaşamaya ve fırtınalı heyecanlara kapılmaya yatkındı. Bu onun, Beauvoir'ın genç kızlık çağlarındaki arkadaşlıkları sırasında zehirleyici bulduğu bir özelliğiydi. Elisabeth, Merleau-Ponty ile evlenme hayalleri kuruyor, Merleau-Ponty de buna istekli görünüyordu ancak durup dururken aralarındaki ilişkiyi bitirdi. Beauvoir bunun sebebini ancak sonradan öğrenebildi. Elisabeth'in *annesi*, Merleau-Ponty'nin kızı için uygun olmadığını düşünerek onu kızından uzak durması için uyarmış ve aksi takdirde annesi hakkındaki "sadakatsiz olduğu ve çocuklarından en az birinin kocasından olmadığı" iddialarını ortaya dökmekle tehdit etmişti. Merleau-Ponty de annesi ve evlenmek üzere olan kız kardeşini

zarar görecekleri bir skandaldan korumak adına kendini geri çekmişti.

Yaşananlar karşısında Beauvoir'ın duyduğu öfke ve tiksinti, gerçeği öğrendikten sonra daha da artmıştı. Tipik bir iğrenç burjuvazi davranışı! Elisabeth'in annesi orta sınıf ahlakçılığı, zalimliği ve korkaklığının klasik bir karışımını sergilemişti. Dahası Beauvoir, bu durumun kelimenin gerçek anlamıyla ölümcül sonuçlar doğurduğunu düşünüyordu. Elisabeth çok üzülmüştü ve yaşadığı duygusal sarsıntının ortasında ciddi bir hastalığa, muhtemelen beyin iltihabına yakalanmıştı. Nitekim bu hastalıktan öldüğünde daha sadece yirmi bir yaşındaydı.

Bu iki felaket arasında nedensel bir ilişki yoktu, ancak Beauvoir arkadaşını öldüren şeyin burjuva ikiyüzlülüğü olduğuna inanıyordu. Merleau-Ponty'yi sonradan olaylardaki rolü yüzünden affetse de onu kusurlu bulmaya hep devam etti. Merleau-Ponty'nin kusuru, zora gelememesi ve geleneksel değerlere fazlaca saygı göstermesiydi. Beauvoir bu kusurları kendi hayatına sokmayacağına ant içti.

Beauvoir'in "sert" ve dik kafalı yanı, bundan kısa bir süre sonra Jean-Paul Sartre ile tanışmasıyla arzuladığı tatmini fazlasıyla buldu.

Beauvoir'dan iki buçuk yıl önce 21 Haziran 1905'te ailesinin tek çocuğu olarak doğan ve bu yüzden taparcasına sevdikleri Sartre da "burjuva" bir çocukluk geçirmişti. Merleau-Ponty gibi, o da babasız büyümüştü. Donanma subayı olan Jean-Baptiste Sartre, minik Jean-Paul daha bir yaşındayken tüberkülozdan ölmüştü. Annesi Anne-Marie Sartre ve birlikte yaşadıkları anneannesiyle dedesi, Sartre'ın üzerine titriyordu. Herkes onun kız çocuğunu andıran kıvırcık saçlarına ve narin güzelliğine bayılıyordu. Ancak, üç yaşında geçirdiği bir enfeksiyon sonucunda göz sorunları yaşamaya başladı. Bu durum gözlerinin üzerine düşen kıvır kıvır bukleleri yüzünden belli belirsiz fark ediliyordu. Ancak bir gün dedesi Sartre'ın saçlarını acımasızca tıraş ettirince balık dudakları ve yüzündeki rahatsız edici diğer unsurların yanı sıra, sorunlu gözü de gün ışığına çıktı. Sartre, çocukluk yıllarını anlattığı otobiyografik eseri *Sözcükler*'de o günleri büyük biri ironiyle resmeder. Dalgacı dili, dış görünüşü hakkında yazarken her zamankinden daha keskindir fakat işin aslı, insanların tepkilerindeki değişim onu derinden yaralamıştır. Çirkinliğini saplantı haline getiren Sartre, kendinden bahsederken açık açık hep bu kelimeyi kullandı. Duyduğu utanç yüzünden bir süre insanlardan



uzak durmayı seçmiş olsa da çirkinliğinin hayatını mahvetmesine izin vermemeye karar verdi. Özgürlüğünü çirkinliğine kurban etmeyecekti.

Annesi, Sartre'ın hoşlanmadığı bir adamla ikinci evliliğini yaptı ve La Rochelle'e taşındılar. Sartre burada kendinden daha büyük ve daha sert oğlanların zorbalıklarına maruz kaldı. Büyük bir çocukluk sarsıntısıydı yaşadığı. Sonraları, La Rochelle'de yalnız bir çocuk olmanın ona "olumsallık, şiddet, işlerin nasıl yürüdüğü hakkında" bilmesi gereken her şeyi öğrettiğini söylemiştir. Bir kez daha yılmadı ve o günleri atlattı. Tekrar Paris'e taşındıklarında yüzü yeniden gülmeye başladı ve burada, son durağı *École normale supérieure* olmak üzere, çok iyi okullarda okudu. Bir paryadan okuldaki en havalı, en anarşik ve en dişli grubun liderine dönüştü. Hep dışadönük, alfa tipi bir insan oldu ve kurtulamadığı bazı takıntılarına rağmen çevresi üzerinde hâkimiyet kurmakta asla tereddüt etmedi.

Sartre'ın, kendisi ve en yakın arkadaşı Paul Nizan çevresinde birleşen gelenek karşıtı ve kışkırtıcılar grubu günlerini kafelerde oturup alanlarına giren herkese felsefenin, edebiyatın ve burjuva hayatının kutsal olan nesi varsa hepsini adeta bağıra çağıra eleştirerek geçiriyordu. Duyarlılık gösterilmesi beklenen hassas konular, "manevi yaşam" veya insan ruhuna bağlanan tüm söylemlere saldırıyor, din bilgisi sınavlarına katılmayı reddederek ortalığı karıştırıyor ve insan türünden, asil ruhlar yerine bedensel dürtülerden oluşan et yığınları şeklinde bahsederek

herkesi dehşete uğratıyorlardı. Küstahlıklarının altında, mürekkep yalamışlara özgü kendine güven yatıyordu.

Beauvoir'ın 1929'da Maheu adlı bir arkadaşı aracılığıyla Sartre grubuyla tanışması bu döneme rastlar. Onları heyecan verici ve göz korkutucu bulur. Derslerini çok ciddiye aldığı için ona gülüyorlardı; elbette ciddiye alacaktı çünkü Sorbonne'da okumak, elde etmek için uğrunda büyük uğraşlar verdiği şeyleri temsil ediyordu. Eğitim onun için özgürlük ve kendi kaderini tayin etme gücü anlamına geliyordu ama oğlanların böyle bir dertleri yoktu. Ancak grup onu içine kabul etti ve Beauvoir ile Sartre arkadaş oldular. Sartre ve diğer oğlanlar Beauvoir'a, sözümona sürekli dersleriyle meşgul olmasına atfen ama bir yandan da soyadının İngilizce *Beaver* (kunduz) kelimesiyle taşıdığı benzerlik üzerine yaptıkları bir kelime oyunuyla, Fransızca Kunduz anlamına gelen *Castor* adını taktılar. Sartre'da Merleau-Ponty'nin itici dinginliğinden eser yoktu: geveze ve tavizsiz bir ekstremistti. Rütbesi erkek kardeş seviyesine inmedi; Beauvoir'ın sevgilisi oldu ve kısa sürede birbirleri için bir sevgiliden çok daha önemli hale geldiler. Sartre Beauvoir'ı müttefiki, en gözde sohbet arkadaşı ve yazdığı herhangi bir şeyin ilk ve en iyi okuyucusu olarak görmeye başladı. Onu eskiden öğrencilik günlerinde Raymond Aron'un oynadığı role layık gördü: tüm fikirlerini tartıştığı felsefe ortağı.

Evlenmeyi düşündüler ama ikisi de bir burjuva evliliği yapmak ya da çocuk sahibi olmak istemiyordu. Özellikle annesiyle yaşadığı problemli ilişkiyi yeniden üretmemeye kesin kararlı olan Beauvoir. Bir akşam vakti Tulieries'de taş bir bankta otururlarken bir anlaşma yaptılar. İki yıllığına çift olacak ve iki yılın sonunda sözleşmeyi uzatma, ayrılma veya ilişkilerini başka bir boyuta taşıma yoluna gideceklerdi. Beauvoir anılarında bu geçici sözleşmenin başta kendisini korkuttuğunu itiraf eder. Anılarında yaptıkları konuşmayı anlattığı kısım o sırada hissettiği güçlü duygulara bağlı olarak hafızasına kazınmış detaylarla doludur:

> Duvarın biraz ötesinde sırtınızı dayayabileceğiniz bir tırabzan vardı; arkasındaki, bir kafesi andıran boşlukta bir kedi miyavlıyordu. Zavallı hayvanın oradan çıkmasına imkân yoktu, kocamandı, sıkışıp kalırdı; hem nasıl girmişti ki oraya? Bir kadın geldi ve kediye et verdi. Tam o sırada Sartre bana dönüp, "İki yıllık bir sözleşme yapalım," dedi.

*

Hapsolma, sıkışıp kalma, endişe, artıklarla besleme: ana fikri güya özgürlük olan bir hikâye için fazlasıyla dehşet verici imgeler. Kulağa hayra alamet olmayan bir rüyadan sahneler gibi geliyor. Gerçekten böyle mi olmuştu yoksa Beauvoir sembolik detaylar eşliğinde o anı yeniden canlandırmaya mı çalışıyordu?

Her halükârda, panik havası dağıldı ve anlaşmaları tıkır tıkır işledi. İki yıldan sağ salim çıktılar ve hayatları boyunca süren uzun vadeli ama açık bir ilişki yaşadılar. 1930'ların sonlarından itibaren aralarındaki ilişkinin cinsel bir boyutu kalmaması muhtemelen bunu kolaylaştırmıştı. (Beauvoir, sevgilisi Nelson Algren'e, "Başarısız sayılabilecek sekiz on yılın sonunda bu konuyu artık arkamızda bırakmıştık," diye yazmıştır.) Uzun vadeli ilişkilerinde üzerinde anlaştıkları iki temel kural vardı. Birincisi, başkalarıyla olan cinsel birliktelikleri hakkında birbirlerine her şeyi anlatacaklardı: Dürüstlük şarttı. Buna kısmen uydular. İkincisi, birbirleriyle olan ilişkilerine daima öncelik vereceklerdi: Onların diliyle söylersek diğer ilişkiler yalnızca "olumsal", aralarındaki ilişki "zorunlu" olacaktı. Buna hep sadık kaldılar. Ne var ki bu durum gelip geçici olarak görülmekten sıkılan bazı uzun dönemli sevgililerini onlardan uzaklaştırdı. Ama anlaşmaları buydu ve bir parçası haline gelen herkes en başından beri bunu biliyordu.

Yaygın kanaat, sanki Beauvoir (tipik kadın!) istemediği bir şeyin içine zorla çekilmiş olmasına izin vermişçesine bu ilişkinin onun için iyi bir şey olmadığıydı. Tulieries'de yaşanan sahne, gençken bunun onun ilk tercihi olmadığını ve zaman zaman paniğe ve kıskançlık krizlerine kapıldığını ima ediyor olabilir ama geleneksel bir burjuva evliliğinin ona bu gibi hisler karşısında bir koruma sağlayacağı da ayrı bir safsataydı.

Ben bu ilişkinin ona tam ihtiyacı olan şeyi verdiğini düşünüyorum. Sıradan bir evliliğe yeltenselerdi ya ayrılır ya da ilişkileri Beauvoir açısından cinsel tatminsizlikle sonlanırdı. Aksine, Beauvoir'ın harika bir seks hayatı oldu. En azından midesi seksi kaldırmayan Sartre'ınkinden daha iyi olduğuna şüphe yok. Beauvoir'ın anıları, gençliğinde yaşadığı "bitkin düşürücü heyecanlar" ve "diz titretecek yoğunluktaki hisler"i gözler önüne serer. Ayrıca ileriki dönemlerde yaşadığı ilişkiler de fiziksel açıdan tatmin edici olmuştur. Kitaplarındaki canlı tasvirlere dayanarak Sartre'ın seksi, salgılar ve yapışkan sıvılar içinde boğulmama mücadelesi verdiği bir kâbus olarak gördüğünü iddia edilebiliriz. (Yalnız

onunla dalga geçmeden önce, bu konu hakkında sahip olduğumuz bilgileri tüm çıplaklığıyla ifşa edenin bizzat Sartre'ın kendisi olduğunu da unutmayalım.) (Peki, tamam, biraz dalga geçebiliriz.)

Yaşamın sunduğu fiziksel lezzetler Beauvoir için asla bir tehdit oluşturmadı, hatta doymak bilmiyordu. Çocukken, gördüğü her şeyi tüketmek isterdi. Açgözlülükle şekerci vitrinlerini seyredalardı: "Meyve şekerlemelerinin ışıltısı, jölelerin buğulu parıltısı, mayhoş meyveli drajelerin rengârenk cümbüşü, yeşiller, kırmızılar, turuncular, eflatunlar... Şekerlerin vaat ettiği tatlar kadar renklerin kendilerine de gıptayla bakardım." Keşke tüm evren yenebilir olsaydı, diye düşünüyor, böylece Hansel ve Gretel'in zencefilli çörekten yapılmış evi yedikleri gibi kendisinin de evreni yiyebileceğini hayal ediyordu. Yetişkinlik çağında dahi bu tür hayaller kurmaya devam edip şöyle yazmıştır: "Çiçek açan badem ağaçlarını çıtır çıtır yemek ve günbatımının renkten renge giren koz helvasına dişlerimi geçirmek istiyordum." Nitekim 1947'de New York'a gittiğinde gecenin karanlığında ışıl ışıl parlayan neon tabelaları yemek için büyük bir arzu duyacaktır.

Doymak bilmez iştahının bir uzantısı olarak çıktığı seyahatlerden andaçlar, hediyelik eşyalar ve bir sürü ıvır zıvır toplar. 1955 yılında otel odalarından kendine ait doğru düzgün bir daireye taşındığında, evi kısa sürede "Guatemala'dan ceketler ve etekler, Meksika'dan bluzlar... Sahra Çölü'nden devekuşu yumurtaları, Sartre'ın Haiti'den getirdiği tamtamlar, rue Bonaparte'dan satın aldığı cam kılıçlar ve Venedik aynaları, Sartre'ın ellerinin alçı kalıbı, Giacometti'nin lambaları" ile doldurur. Günlük tutması ve anılarını yazması da karşısına çıkan her şeye sahip olup onların tadını çıkarma arzusunun bir yansımasıdır.

Durmak bilmeden seyahat edip yürüyerek dünyayı da aynı tutkuyla keşfetti Beauvoir. Marsilya'da yapayalnız, genç bir öğretmenken tatil günlerinde yanına çörek ve muz alır, üzerine bir elbise ve ayaklarına espadrillerini geçirir ve dağlık kırsalı keşfetmek için gündoğumunda yola çıkardı. Bir keresinde yanına ekmek, bir mum ve kırmızı şarap dolu bir su şişesi alarak Mézenc Dağı'na çıkmış ve geceyi zirvede taş bir kulübede geçirmişti. Uyandığında kendini altında kalan bulut denizine bakarken bulmuştu. Kayalık patikadan aşağı inerken, güneşin doğuşuyla ısınan taşlar duruma uygunsuz ayakkabılarının altından ayaklarını yakmıştı. Bir başka yürüyüş sırasında, dar bir boğazda sıkışıp kaldı ve zar

zor çıkabildi. Sonrasında, 1936'da Alpler'de tek başınayken sarp bir kayadan düştüyse de kazayı birkaç sıyrıkla atlatmayı başardı.

Sartre farklıydı. Beauvoir'a yürüyüşlerinde eşlik etmeye ikna olsa da yorgunluk hissinden hoşlanmıyordu. *Varlık ve Hiçlik*, Sartre'ın isimsiz bir yol arkadaşının arkasından güç bela bir tepeye tırmanışının harikulade bir tasvirini içerir (bu sahne Petrarca'nın ünlü "Ventoux Dağı'na Tırmanış" şiiriyle benzerlikler taşısa da gözümüzde Sartre'ın isimsiz yol arkadaşının Beauvoir olduğunu canlandırırız.) Yol arkadaşı halinden gayet memnun görünürken, harcadığı gayret Sartre'a dert olur ve bunu, özgürlüğüne bir müdahale olarak görür. Çabucak pes eder, sırt çantasını atar ve yolun kenarına yığılır. Yanındaki kişi de yorulmuştur ama güneşin ensesini yakmasından ve üzerinde güçlükle yürüdükleri yolun her zorlu adımda bu güçlüğü yeniden hissettirmesinden büyük keyif alarak devam eder. Manzara kendisini ikisine de tamamen farklı sunar.

Sartre kayak yapmayı tercih ediyordu ve bu deneyim de *Varlık ve Hiçlik*'te kendine yer bulmuştur. Karların üzerinde yürümek, diyordu, zorlu bir iştir ama karların üzerinde kaymak zevktir. Kar ayaklarınızın altında değişime uğrar; fenomenolojik bir perspektiften söylersek cıvık ve bulaşkan halinden çıkar ve sertleşip dümdüz bir hal alır. Üzerinde durabilmenizi sağlar ve siz de bu şekilde onun üzerinde *Bulantı*'daki caz şarkısının notaları gibi pürüzsüz akıp gidersiniz. Sartre yeni bir icat olduğunu duyduğu ama daha denemediği su kayağını da merak ettiğini ekler. Karda bile ardınızda kayaklarınızın izini bırakırsınız; suda ise iz bırakamazsınız. Sartre'ın hayal edebileceği zevkin en saf haliydi bu.

Sartre'ın *hayali* bu dünyadan kendisine ayak bağı olacak hiçbir yük taşımadan geçip gitmekti. Beauvoir'ı hoşnut eden sahip olma hissi Sartre'ı dehşete düşürüyordu. Seyahat etmeyi o da seviyordu ama seyahatlerinden hiçbir şey toplamıyordu. Okuduğu kitapları başkalarına veriyordu. Yanından hiç ayırmadığı sadece iki şey vardı: piposu ve kalemi. Ama onlara bile bağlanmayı reddediyordu. Zaten sürekli kaybedip duruyordu onları. Şöyle yazmıştı: "Ellerimde sürgündeler."

İnsanlara karşı, saplantı derecesinde cömertti. Eline biraz para geçer geçmez, sanki elinde bir el bombası tutuyormuşçasına, bir an önce elden çıkarmaya bakar, etrafa dağıtırdı. Harcayan kendisiyse parayı objeler almak için değil, "gece dışarı çıkmak, dansa gitmek, ölçüsüzce harcamak, her yere taksiyle gitmek gibi şeyler" için harcamayı tercih ederdi.

"Kısacası, harcadığı paranın karşılığı olarak elinde hiçbir şey kalmamalı. Sadece bir anı; bazen ondan da azı." Garsonlara bıraktığı bahşişler dillere destandı; hep yanında taşıdığı kalın para tomarından cömertçe sıyırırdı banknotları. Yazı yazma konusunda da aynı derecede cömertti. İsteyen herkes için bir deneme ya da önsöz yazıp gönderir, çağırdıklarında yazıları üzerine konuşmaya giderdi. Sözcükler bile sahiplenilmemeli, har vurup harman savrulmalıydı. Beauvoir da cömertti ama onun açıklığı iki yönlüydü: Vermeyi sevdiği kadar almayı da seviyordu. Belki de onların birbirlerinden farklı tarzlarında fenomenolojik varoluşçuluğun iki ayrı yüzünü görmek mümkündür: gözlemleyen, toplayan ve fenomene konsantre olan yüz ve özgürleşmek için Husserlci *epokhe* ile birikmiş önyargıları elden çıkaran yüz.

Tüm farklılıklarına rağmen, aralarında hiçbir üçüncü şahsın bozmayı başaramadığı bir ortaklık ve anlayış vardı. Beauvoir'ın biyografisti Deirdre Bair, kitabını yazarken Beauvoir'ın arkadaşlarıyla da konuşmuştu. Onlardan biri olan Colette Audry, Sartre'la Beauvoir'ın ilişkisini şöyle özetlemişti: "Onlarınki yeni bir tür ilişkiydi, daha önce bir benzerini görmemiştim. Onlar bir aradayken yanlarında olmanın nasıl bir his olduğunu tarif etmem mümkün değil. İlişkileri o kadar yoğun ve güçlüydü ki şahit olanlar arasında böyle bir ilişkileri olmadığı için üzülenler çıkıyordu."

Aynı zamanda çok uzun süren bir ilişkiydi. 1929'dan Sartre'ın 1980 yılındaki ölümüne kadar devam etti. Varoluşçuluk felsefesinin, özgürlük ve yoldaşlık ilkeleri üzerine kurulmuş elli yıl süren uygulamalı bir gövde gösterisi gibiydi. İlişkileri bu açıdan kulağa çok ciddi ve soğuk bir olaymış gibi geliyorsa onları da tıpkı her uzun evlilikte olduğu gibi birbirine bağlayan ortak anıları, gözlemleri ve mizah anlayışları olduğunu unutmamak gerekir. Tanıştıktan kısa bir süre sonra aralarındaki tipik şakalardan biri başlamıştı: Hayvanat bahçesini gezerlerken bir deniz fili görmüşlerdi. Bakıcısının elindeki balıklarla onu beslemesi için yalvarırcasına inleyip gözlerini havaya diken şişman ve üzgün görünümlü bir deniz filiydi bu. O zamandan beri Sartre ne zaman suratını assa Beauvoir ona o deniz filini hatırlatırdı. Sartre da bunun üzerine gözlerini havaya dikip komik iniltiler çıkarır ve böylece ikisi de kendilerini daha iyi hissederlerdi.

İlerleyen yıllarda Sartre, yürüttüğü çalışmalar nedeniyle bu özel ilişkiden uzaklaşmak durumunda kalsa da Beauvoir'ın değişmeyen referans noktası, ihtiyaç duyduğunda yanında kendini kaybedebileceği kişi

olarak kalmaya devam etti. Beauvoir bu eğiliminin farkındaydı: Üniversite öncesi yıllarında bu kişi Elisabeth Le Coin idi. Merleau-Ponty ile de denemişti ama onun güler yüzü ve alaycı tavırları Beauvoir'a tam bir hayal kırıklığı yaşatmış ve yüzünü başka tarafa dönmesine neden olmuştu. Oysa Sartre ile başkaydı: Onun yanında, bir kadın ve bir yazar olarak sahip olduğu gerçek özgürlüğünü *aslen* kaybetmeden, büyük bir rahatlık içinde kendisini kaybetmiş gibi davranabiliyordu.

En önemlisi de buydu: Bu ilişki, iki yazarın ilişkisiydi. Beauvoir da Sartre da kompulsif seviyede iletişim kuran insanlardı. Günlük tutuyor, mektuplar yazıyorlardı; günlerinin her ayrıntısını birbirleriyle paylaşıyorlardı. Yirminci yüzyılın yarısı boyunca ikisi arasında gidip gelen yazılı ve sözlü kelimelerin miktarını düşünmek bile insanı dehşete düşürmeye yeter. Beauvoir'ın yazılarını ilk okuyan hep Sartre olurdu. Beauvoir en çok onun eleştirilerine güvenir, Sartre da Beauvoir'ı hep daha çok yazmaya teşvik eder, tembellik yaptığını görürse onu haşlardı: "Ama Kunduz (Castor), neden düşünmeyi bıraktın, neden çalışmıyorsun? Yazmak istediğini sanıyordum? Bir ev kadını olmak istemezsin, değil mi?"

Başlarından duygusal krizler, buhranlar ve dramatik olaylar gelip geçti ama onlar hep çalıştılar, bu hiç değişmedi. Çalıştılar! Kafelerde çalıştılar, seyahat ederken çalıştılar, evde çalıştılar. Aynı şehirde olduklarında, hayatlarında olup biten diğer şeylerden bağımsız olarak, hep birlikte çalıştılar. Sartre 1946'da (annesiyle birlikte) 42 rue Bonaparte adresindeki kendi dairesine taşındıktan sonra Beauvoir onunla her gün orada buluştu ve gündüzü ya da öğleden sonrayı yan yana iki ayrı masada çalışarak geçirdiler. 1967 yılında Kanada televizyonu için çekilen bir belgeselde ikisini de masalarında pofur pofur sigara içip çalışırken görebilirsiniz: Duyabileceğiniz tek ses, kalemin kâğıt üzerinde çıkardığı sestir. Beauvoir müsvedde defterine yazı yazarken Sartre bir taslağı gözden geçiriyordur. Kendimi bunu onların anısına sonsuza kadar dönen bir video görüntüsü olarak hayal ederken buluyorum. Belki bu video Montparnasse Mezarlığı'ndaki ortak mezarlarına yerleştirilebilir. Onları orada, mezarlık kapalıyken tüm gece ve ziyaretçiler gelip giderken tüm gün yazarken hayal etmek tüyler ürpertici bir his. Ama böylesi onlara beyaz bir mezar taşından ya da herhangi bir fotoğraf karesinden daha çok yakışırdı.

6

El Yazmalarımı Yemek İstemiyorum

Bir kriz çıkıyor, iki kahramanca kurtarma çabasına tanık oluyoruz ve savaş patlak veriyor.

Husserl'in tamamlanmamış son eseri *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transandantal Fenomenoloji*'nin *Bulantı* gibi cezbedici bir başlığı olduğu söylenemez. Ancak başlıkta geçen "kriz" kelimesi, Avrupa'nın 1930'ların ortasındaki durumunu kusursuz özetler. Mussolini'nin Faşistleri 1922'den beri on yıldan uzun bir süredir İtalya'da iktidardı. Sovyetler Birliği'nde, 1924'te Lenin'in ölümünün ardından yaptığı siyasi manevralarla 1929'da başa geçen Stalin, 1930'ları çok sayıda insanı açlığa mahkûm ederek, işkenceden geçirerek, hapsederek ve infaz ederek geçirmişti. 1933'teki ilk seçim başarısını pekiştiren Hitler'in yayılmacı emelleri ayyuka çıkmıştı. 1936'da İspanya'da General Franco liderliğindeki faşist Milliyetçi güçlerle sol görüşlü Cumhuriyetçiler arasında iç savaş çıkmıştı. Her şey Avrupalıları bölmek ve onları yeni bir savaşa sürüklemek için düzenlenmiş bir komplo gibi duruyordu adeta. Savaş ihtimali, bilhassa Birinci Dünya Savaşı'nda sadece siperlerde 1,4 milyon civarında Fransız askerinin öldüğü Fransa'da, büyük bir korkuya yol açmıştı. Büyük bir kısmı Fransız topraklarında yaşanan savaş ülkeyi kelimenin gerçek anlamıyla derinden yaralamıştı ve kimse aynı şeyin yeniden yaşandığını görmek istemiyordu.

Fransa'da da *Action française* (Fransız Hareketi) ve daha yeni, daha radikal *Croix-de-Feu* (Ateşten Haç) gibi aşırı sağ örgütlenmeler vardı ama ülke genelinde yaygın olan pasifist ruh hali bu örgütlerin etkinliğini sınırlıyordu. Romancı Roger Martin du Gard'ın Eylül 1936'da bir arkadaşına yazdığı mektup büyük bir çoğunluğun hislerine tercüman oluyordu: "Savaş dışında her şeye varım! Ne olursa! İspanya'da Faşizm'e bile varım! Beni daha fazla zorlama yoksa ağzımdan şunlar çıkacak: Evet... Hatta 'Fransa'da bile Faşizme varım!'" Beauvoir da benzer hisler

içindeydi. Sartre'a, "Fransa'nın savaşa girmesi, ülkede Nazilerin egemen olmasından bile daha kötü, sence de öyle değil mi?" diye soruyordu. Ancak Nazileri yakından gözlemlemiş olan Sartre, Beauvoir ile aynı fikirde değildi. Hayal gücü, her zaman olduğu gibi cevabına çarpıcı detaylar bahşediyordu: "El yazmalarımı yutmak zorunda kalmak istemiyorum. Nizan'ın gözlerinin çay kaşığıyla oyulmasını istemiyorum."

1938'e gelindiğinde barıştan yana pek bir ümit kalmamıştı. Hitler, Mart ayında Avusturya'yı ilhak etti. Eylül ayında gözünü Çekoslovakya'nın yoğun olarak Almanların yaşadığı ve Husserl'in memleketi Moravya'yı da içinde bulunduran Südet bölgesine dikti. Britanya Başbakanı Neville Chamberlain ve Fransa Başbakanı Édouard Daladier, Hitler'in bölgenin özerkleşmesi talebini kabul ettiler. Çeklerin de bu talebi kabul etmek dışında fazla bir seçeneği kalmamıştı. Bu durumdan cesaret alan Hitler daha da ileri gitti ve 22 Eylül'de, esasen kapıları Çekoslovakya'nın geri kalanına açacak olan bölgeyi işgal hakkı talep etti. Bunun üzerine Münih Krizi olarak da bilinen süreç başladı: İnsanlar bir hafta boyunca, her an savaş çıkabilir korkusuyla radyoları ve gazeteleri takip ettiler.

Bireyciliği savunan genç bir varoluşçu için savaştan daha kötüsü olamazdı. Savaşın tüm bireysel düşünce ve kaygıları silip süpürme potansiyeli karşısında oyuncakları elinden alınmış bir çocuk gibi kalakalma tehlikesi söz konusuydu. O sırada son derece hassas bir ruh hali içinde Paris'te yaşayan İngiliz gerçeküstücü şair David Gascoyne, kriz haftasında günlüğüne şöyle yazmıştı: "Savaşa dair en nefret uyandırıcı ve tiksinç şey, bireyin değerini sıfıra indirgemesidir." Gascoyne radyoyu dinlerken havada uçan bombardıman uçaklarını ve yıkılan binaları gözünde canlandırmaya çalışıyordu. Yaklaşan felakete dair benzer tasavvurlar, George Orwell'ın ertesi yıl yayımlanan *Boğulmamak İçin* adlı romanında da göze çarpar: Pazarlamacı George Bowling, banliyödeki evinin sokağında yürürken sokaktaki evlerin bombalar tarafından yerle bir edildiğini hayal eder. Bildiği, tanıdığı her şey yok olmak üzeredir sanki. Bowling savaştan geriye sadece sonsuz bir zorbalık kalacağından korkuyordur.

Sartre *Özgürlük Yolları* üçlemesinin, 1938 yılının kritik 23-30 Eylül haftasını konu alıp 1945 yılına kadar yayımlanmayan ikinci cildi *Bekleyiş*'te kriz döneminin haletiruhiyesini resmetmeye çalışacaktı. Kitaptaki karakterlerin her biri geleceklerinin ellerinden alındığı ve bundan sonra artık hiçbir şeyin eskisi gibi olmayacağı fikrine alışma mücadelesi

vermekteydi. Sartre, John Dos Passos ve Virginia Woolf'un romanlarından ödünç aldığı bilinç akışı tekniğiyle bir karakterin düşüncelerinden diğerine kayar. (Sartre'ın eski öğrencisi Jacques-Laurent Bost'a dayanan) Genç Boris karakteri savaş başlayınca orduda daha ne kadar hayatta kalmayı başarabileceğini ve bu şekilde ölmeden önce kaç omlet daha yiyebileceğini kestirmeye çalışır. Herkesin Hitler'in konuşmasını dinlemek için radyoların başına toplandığı kritik bir anda Sartre sahneye bakış açımızı genişleterek bize tüm Fransa'yı, ardından tüm Almanya'yı ve nihayet tüm Avrupa'yı gösterir: "Her biri duvarların, puronun yanan ucunun, tanıdık yüzlerin farkında ve her biri kendi kaderini kendi sorumluluğunda çizen yüz milyon özgür bilinç."

Kitabın deneysel kurgusunda zaaflar olsa da Sartre milyonlarca insanın hayatları (ya da Heideggervari bir söylemle tasarıları veya kaygıları) üzerine yeni bir düşünce biçimine alışmaya çalıştıkları o bir haftanın kendine özgü tuhaflığını yakalamayı başarır. Kitap ayrıca Sartre'ın düşünüşündeki değişimin ilk sinyallerini de açığa çıkarır. Gelecek yıllarda, insanların özgür bireyler olarak kalmaya devam ederken büyük ölçekli tarihsel güçlerin etkisi altına girişine çok daha yakın bir ilgi gösterecektir.

Sartre 1938 yılında yaşanan gelişmelerin tetiklediği kaygılarının ilacını, kendi adına en beklenmedik yerde, Heidegger'de buldu. *Varlık ve Zaman*'ın eteklerinde dolaşmaya başlayan Sartre'ın daha sarp yamaçlara tırmanması için iki yıl geçmesi gerekecekti. Daha sonra bulunduğu noktadan dönüp geriye baktığında 1938'i "derin düşüncelere dalmanın ötesine geçmeyi başarıp bilgelik, kahramanlık ve kutsallık içeren bir felsefe" özlemiyle yanıp tutuştuğu bir yıl olarak hatırlayacaktır. Sartre bu dönemi Antik Yunan'da Atinalıların, Büyük İskender'in ölümünden sonra Aristotelesçi bilimin soğukkanlı muhakemelerinden, onlara "yaşamayı öğreten" Stoacı ve Epikürcü filozofların daha öznel ve "daha vahşi" düşünüş biçimine yöneldikleri döneme benzetir.

Freiburg'da, artık hayatta olmayan Husserl 1938 yılının sonbaharında yaşanan gelişmelere tanık olamadı ama dul eşi Malvine banliyö evlerinde yaşamaya ve Husserl'in kütüphanesiyle el yazmaları, evrakları ve yayımlanmamış eserlerinden oluşan devasa felsefi mirasını (*Nachlass*) korumaya devam ediyordu. Yalnız başına yaşayan yetmiş sekiz yaşındaki Malvine, Protestan inancı taşımasına rağmen resmi kayıtlarda Yahudi

olarak sınıflandırılmıştı. Her ne kadar saldırıya açık ve savunmasız bir halde olsa da meydan okuyucu karakterinden aldığı güçle şimdiye kadar tüm tehlikeleri bertaraf etmeyi başarmıştı.

Kocasının hâlâ hayatta olduğu yıllarda, Naziler yönetimi ele geçirdikten sonra arşivini, daha güvende olacağını düşündükleri Prag'a taşımayı konuşmuşlardı. Husserl'in eski bir öğrencisi, Çek fenomenolog Jan Patočka yardımcı olmaya hazırdı. Neyse ki bu gerçekleşmedi çünkü arşivdeki belgeler Prag'da hiç de güvende olmayacaktı.

Prag, yirminci yüzyılın başında fenomenolojinin merkezlerinden biri haline gelmişti. Bu kısmen, Çekoslovakya'nın cumhurbaşkanı ve Husserl'i Franz Brentano ile çalışmaya ikna eden arkadaşı Tomáš Masaryk sayesinde olmuştu. Masaryk 1937'de ölmüş ve ülkesinin başına gelen felaketlere tanık olmaktan kurtulmuştu. Ancak yaşadığı sıralarda fenomenolojinin gelişimini teşvik edecek pek çok katkıda bulunmuş ve Brentano'nun eski öğrencilerinin hocalarına ait evrakları Prag merkezli bir arşivde toplamalarına yardımcı olmuştu. 1938'e gelindiğinde Alman işgali tehdidi altındaki Prag'da Brentano'nun arşivi tehlikedeydi. Husserl arşivinin Prag'a taşınmamış olması fenomenologların tek tesellisiydi.

Öte yandan Freiburg da güvenli sayılmazdı. Savaş çıkarsa Fransa sınırında bulunan bu kent, çatışma yaşanacak ilk yerlerden biri olacaktı. Malvine Husserl zaten Nazilerin insafına kalmış durumdaydı: Yaşadığı evi basmaya karar verdiklerinde başında beklediği arşivi korumak için yapabileceği fazla bir şey yoktu.

Husserl'in *Nachlass*'ının ve dul eşinin durumu Belçikalı filozof ve Franzisken keşiş Herman Van Breda'nın dikkatini çekmişti. Van Breda, Louvain Üniversitesi Yüksek Felsefe Enstitüsü'nden, Husserl'in Freiburg'daki önemli belgelerinin transkripsiyonu için destek talebinde bulundu. Bu işi ancak Husserl'in kullandığı kısaltmaları okumayı bilen eski asistanları yapabilirdi. Edith Stein'ın yaşamına bir Karmelit rahibesi olarak devam etmesi ve Heidegger'in kendi yoluna gitmesinden dolayı geriye bu işi yapabilecek iki kişi kalıyordu: Aslen Konstanz civarından olan ama o sıralarda Freiburg'da oturan Eugen Fink ve Prag'da bulunan Ludwig Landgrebe.

Van Breda başta bu projeyi Freiburg'da, ait olduğu yerde gerçekleştirilecek şekilde finanse etmeyi önerdiyse de ufukta beliren savaş ihtimaliyle birlikte öneri, makul bir fikir olmaktan çıktı.

Van Breda, Malvine Husserl'in yaşamına "sanki Nazi rejimi yokmuş ve onlar tarafından mağdur edilmemiş" gibi devam etmeye kararlı olduğuna ve son derece hayranlık uyandırıcı olmakla birlikte bu tercihin Husserl'in arşivi için kötü sonuçlar doğurabileceğine dikkat çekti. 29 Ağustos 1938'de Çek krizi tırmanmaya başlarken, Van Breda Freiburg'a gidip Malvine Husserl ve Eugen Fink ile buluştu; birlikte Van Breda'ya arşivi gösterdiler. Sırf görüntüsü bile Van Breda'nın nefesini kesmeye yetti. Arşivde Husserl'in stenografik yazılarından oluşan yaklaşık 40.000 sayfayı içeren dizi dizi klasörler, asistanları tarafından temize çekilmiş daktilo ya da el yazısı 10.000 ekstra sayfa ve ayrıca kütüphanede bulunan, birçoğu Husserl'in kalemiyle aldığı notlarla dolu, yaklaşık altmış yılda toplanmış 2.700 kitap ve sayısız makalenin ayrı baskısı vardı.



Van Breda, Malvine Husserl'i bir şeyler yapmaları gerektiğine ikna etti. Louvain'e döndüğünde çözmesi gereken bir ayrıntı daha kalmıştı. Meslektaşlarıyla konuşarak onları projeyi uzaktan finanse etmek yerine koleksiyonu Louvain'e taşıyıp orada muhafaza etmeye ikna etti. Bunu da hallettikten sonra Freiburg'a döndü. O sırada, Ludwig Landgrebe de Prag'daki yıldırıcı atmosferi arkasında bırakıp Freiburg'a gelmişti. Eylül ortasıydı: Savaş haftalar hatta günler içinde başlayabilir gibi duruyordu.

En önemli soru, eldeki malzemenin *nasıl* taşınacağıydı. El yazmalarını taşımak kitaplara nazaran daha kolay ve daha öncelikliydi. Ancak, hepsi gizli bir kodla şifrelenmiş gibi duran binlerce sayfa okunaksız yazıyı sınırdan bir araçla geçirmenin güvenli olmadığı aşikârdı.

Onları bir Belçika elçiliğine götürmek ve diplomatik bir kılıfla arama ve engellemelere karşı dokunulmazlıklarını garanti altına alarak ülkeden çıkarmak daha iyi bir fikirdi. Ancak diplomatik dokunulmazlığa sahip en yakın elçilik binası uzakta ve ters istikamette bulunan Berlin'deydi. Van Breda, Freiburg yakınlarında bulunan bir Fransisken manastırına gidip keşişlerden el yazmalarını saklamaları ve ülke dışına kaçırmaları için yardım talep etti, ancak keşişler bu konuda isteksiz davrandılar. Bunun üzerine bir Benedikt rahibesi devreye girdi: yakınlardaki Lioba kadınlar manastırından Rahibe Adelgundis Jägerschmidt. Yahudi karşıtı yasaları çiğneyerek, ölüm döşeğindeki Husserl'i düzenli olarak ziyaret eden eski bir fenomenoloji öğrencisiydi. Müsveddeleri İsviçre sınırı yakınlarında, Konstanz'da bulunan ve tanıdık rahibelerin yönettiği küçük bir manastıra götürmeye gönüllü oldu. Orada rahibelerin el yazmalarını ufak paketler içinde parça parça İsviçre'ye geçirebileceğini söyledi.

Tehlikeli bir plandı. Eğer operasyon sırasında savaş patlak verirse el yazmaları sınırların kapanmasıyla iki ayrı ülkede, farklı yerlerde ikiye bölünmüş olarak kalabilirdi; ayrıca bir kısmı iki ülke arasında taşınırken kaybolabilirdi. Bu durumun rahibeler için de tehlike oluşturduğu açıktı. Yine de eldeki en iyi seçenek bu görünüyordu. Böylece, kahraman Rahibe Adelgundis 40.000 el yazması sayfasını doldurduğu üç ağır bavulla 19 Eylül günü trenle Konstanz'a doğru yola çıktı.

Ancak Konstanz'daki rahibeler geçici olarak saklamayı kabul etmekle birlikte, el yazmalarını gizlice sınırdan geçirmenin çok riskli olduğunu düşünüyorlardı. Adelgundis bavulları onlara emanet ederek Van Breda'ya kötü haberi vermek üzere geri döndü.

Van Breda el yazmalarını Berlin'deki Belçika elçiliğine götürme planına geri döndü. Bu da önce onları almak için Konstanz'a uğramasını gerektiriyordu. Bu sefer Van Breda kendisi gitti. 22 Eylül'de (Chamberlain'in Hitler'le görüşüp Çek toprakları üzerindeki taleplerini daha da artırdığını öğrendiği gün) Van Breda manastıra doğru yola çıktı. Bavulları Konstanz'dan alıp gece treniyle Berlin'e doğru yoluna devam etti. Yaşadığı stresi tahayyül etmek zor değil: savaş çıktı çıkacak,

üç ağır bavul dolusu "şifreli gizli belge", gecenin karanlığını yararak tıngır mıngır ilerleyen bir tren... 23 Eylül Cuma sabahı Berlin'e varan Van Breda bavulları şehir merkezinin dışındaki bir Fransisken manastırına emanet edip elçiliğe gitti. Ancak büyükelçi elçilik dışındaydı ve o olmadan bir karar alınamıyordu. Neyse ki alt kademeli yetkililer bir karar verilene kadar valizlere göz kulak olmayı kabul ettiler.

Van Breda'ya yine yol görünmüştü. Fransiskenlerin geri dönecek, bavulları alıp elçiliğe gidecekti. Nihayet, 24 Eylül Cumartesi günü, Van Breda belgeleri elçiliğin kasasında kilit altına aldırmayı başardı. Önce Freiburg'a, oradan da Almanya sınırlarını aşıp Louvain'a gitti. Transkripsiyon sürecini başlatmak için birkaç sayfayı yanına almıştı. Şansına, sınırdaki nöbetçiler anlaşılmaz el yazmalarını incelemeden sınırdan geçmesine izin verdiler.

Birkaç gün sonra Avrupa'daki kriz geçici bir çözüme kavuştu. 29 Eylül'de Münih'te Benito Mussolini'nin aracılığıyla Hitler, Daladier ve Chamberlain'in katıldığı bir toplantı düzenlendi. 30 Eylül gününün ilk saatlerinde Daladier ve Chamberlain, Hitler'in artan taleplerine boyun eğdiklerinde odada Çekoslovakya'yı temsilen kimse yoktu. Ertesi gün, Alman güçleri Südet bölgesine girdi.

Chamberlain muzaffer bir edayla Britanya'ya uçtu. Daladier ise Fransa'ya dönerken mahcup ve dehşet içindeydi. Uçaktan inişinde onu tezahüratlarla karşılayan kalabalığı görünce "*Les Cons*!" (*Ahmaklar*) diye mırıldandığı rivayet edilir. En azından hikâyenin Sartre'ın kulağına ulaşan versiyonu buydu. Baştaki rahatlama hissi geçtikten sonra Fransa ve Britanya'daki pek çok kişi anlaşmanın bozulmadan devam edeceğinden kuşku duymaya başlamıştı. Sartre ve Merleau-Ponty karamsardı. Beauvoir ise barışın bozulmayacağını ümit etmeyi seçmişti. Üçü bu meseleyi aralarında uzun uzun tartıştılar.

Barış anlaşmasının yan etkisi, Husserl'in el yazmalarını Almanya'dan çıkarmanın aciliyetini azaltmak oldu. Büyük bir kısmının Berlin'den Louvain'e nakledilmesi Kasım 1938'i buldu. Louvain'e ulaştıklarında gururla sergilendikleri üniversite kütüphanesine yerleştirildiler. O sırada hiç kimse Alman ordusunun iki yıl içinde Belçika'yı işgal edeceğini ve bir kez daha belgeler için tehlike çanlarının çalmaya başlayacağını tahmin edemezdi.

Van Breda Kasım ayında Freiburg'a döndü. Malvine Husserl, Birleşik Devletler'de yaşayan oğlu ve kızının yanına gitmek için vizeye başvurmaya karar vermişti. Ancak vize işlemleri uzun zaman alıyordu. Bu yüzden Van Breda bu süreçte Malvine'in Belçika'ya taşınmasını ayarladı. Malvine Husserl, Haziran 1939'da Louvain'e vararak, ilkbaharda oraya taşınıp çalışmalarına başlayan Fink ve Landgrebe'ye katıldı. Yanında devasa bir yükle geldi: bir konteyner dolusu ev eşyası, altmış kutu içinde Husserl'in tüm kütüphanesi, Husserl'in külleri ve son olarak, Husserl'in Franz Brentano ve eşi Ida von Lieben tarafından yapılıp Husserl'lere nişan hediyesi olarak verdikleri bir portresi.

Bu arada Brentano'ya ait (hâlâ Prag'da bir arşiv odasında saklanan) belgeler de kendi maceralı yolculuklarına çıkmışlardı. Hitler Mart 1939'da Südet bölgesinden harekete geçip Çekoslovakya'nın geri kalanını işgal etmeye yöneldiğinde bir grup arşivist ve akademisyen belgelerin büyük kısmını toplayıp ülkeden havalanmayı başaran en son sivil uçakla yurtdışına kaçırdılar. Yolculukları Harvard Üniversitesi'ndeki Houghton Kütüphanesi'nde son bulan belgeler, bugün hâlâ oradalar. Geride kalan az sayıdaki dosya Alman askerleri tarafından arşiv odasının penceresinden dışarı atıldı ve birçoğu kayboldu.

Savaştan zarar görmeden çıkan Husserl arşivinin büyük kısmı Husserl'in kütüphanesi ile birlikte bugün hâlâ Louvain'de. Yetmiş beş yıldan uzun bir süredir araştırmacıları meşgul eden bu belgeler *Husserliana* adı altında toplanarak yayımlamaya başlandı. Bugüne dek yayımlanan çalışmalar, kırk iki ciltlik toplu eserler, dokuz ciltlik ekstra "materyal", otuz dört ciltlik çeşitli belge ve yazışmalar ve on üç ciltlik onaylanmış İngilizce çeviriyi içermektedir.

Louvain'deki Husserl arşivini ziyaret etmek için ilk yola düşenlerden biri, Maurice Merleau-Ponty'ydi. Husserl'in erken dönem çalışmalarına vâkıf bir isim olan Merleau-Ponty, *Revue internationale de philosophie* dergisinde, henüz yayımlanmamış el yazmaları hakkında çıkan yazıyı okumuştu. Özel ilgi alanına giren algının fenomenolojisi üzerine yaptığı çalışmalar kapsamında arşive bir ziyaret ayarlamak için Mart 1939'da Rahip Van Breda'ya bir mektup yazdı. Van Breda bu ziyareti memnuniyetle kabul etti ve Merleau-Ponty Nisan ayının ilk haftasını Louvain'de, Husserl'in *Düşünceler*'e ve *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transandantal*

Fenomenoloji'ye eklemeyi planladığı düzenlenmemiş ve yayımlanmamış bölümlere gömülerek büyük bir mutluluk içinde geçirdi.

Husserl'in bu son dönem çalışmaları öncekilerden farklı bir ruh taşır. Merleau-Ponty'ye göre bu çalışmalar, Husserl'in son yıllardaki içedönük idealist fenomenoloji anlayışından uzaklaşmaya başlayıp bireyin duyusal deneyimlere gark olmuş bir biçimde başkalarıyla bir arada bulunduğu, izolasyondan ziyade sosyalliğin ön plana çıktığı bir dünyada varoluşunu ele alan bir anlayışa yöneldiğinin göstergesidir. Hatta Merleau-Ponty, Husserl'in bu yaklaşımında kısmen Heidegger'den etkilenmiş olabileceğini düşünüyordu ki bu, herkesin hemfikir olduğu bir yorum değildir. Başka etkilerden de söz etmek mümkündür: örneğin sosyolojiden, hatta belki de Jakob von Uexküll'ün, farklı türlerin "çevrelerini" (*Umwelt*) nasıl deneyimledikleri hakkındaki çalışmalarından. Her halükârda Husserl'in yeni düşüncesi, *Lebenswelt* (yaşam dünyası) adını verdiği, tüm faaliyetlerimizin gerçekleştiği ve artık kanıksamış olduğumuzdan genellikle farkına varmadığımız sosyal, tarihsel ve fiziksel çerçeveler üzerinde derinleşmiştir. İlgi ve dikkatimizi bedenlerimize bile nadiren bilinçli bir şekilde veririz, oysaki *bedene bürünmüş olma* duyusu neredeyse yaşadığımız her deneyimin bir parçasıdır. Hareket ettikçe ya da bir şeyi tutmak için uzandıkça kendi uzuvlarımı ve fiziksel benliğimin dünyadaki tanzimini algılarım. Ellerimi ve ayaklarımı bedenimin içinden algılarım; nasıl konumlandıklarını görmek için aynaya bakmam gerekmez. Bireyin bu "kendi bedenini algılama duyusu", "özduyum" (*proprioception*) olarak bilinir ve deneyimlerimin genellikle yalnızca bedenimde ters giden bir şeyler olduğunda farkına vardığım önemli bir parçasıdır. Başkalarıyla karşılaştığımda, der Husserl, onların da kendim gibi "yaşayan bedenlerini çevreleyen kendi kişisel dünyalarına" sahip olduklarını bilirim. Beden, yaşam dünyası, özduyum ve sosyal çevre; hepsi dünyevi varlığın dokusuyla bütünleşmiş haldedir.

Merleau-Ponty'nin neden Husserl'in yeni ilgi alanında Heidegger'in dünyada-içinde-varoluş felsefesinden izler gördüğü anlaşılabilir. Husserl ve Heidegger'in düşünceleri arasında başka bağlantılar da söz konusuydu: Husserl'in son dönem çalışmaları, tıpkı Heidegger gibi uzun kültürel ve tarihsel süreçleri dikkate aldığını gösterir. Ancak ikisi arasında büyük farklar vardır. Heidegger'in Varlık'ın tarihi hakkındaki yazıları, *eve* dönüşün, felsefenin izinin sürülmesi ve oradan başlayarak yenilenmesi gereken yitik bir çağın ya da yerin özlemiyle doludur. Heidegger'in hayallerindeki ev bizleri,

çocukluğunun zanaatkârlık ve sessiz bilgeliğin hüküm sürdüğü ormanlarla kaplı Germenik dünyasına, bazen de insanlığın doğru dürüst felsefe yaptığı son dönem olarak gördüğü Antik Yunan'a götürür. Heidegger Yunan dünyasına duyduğu hayranlık konusunda yalnız değildi; o dönemlerde Almanlar arasında yaygın bir modaydı. Ancak diğer Alman düşünürler genellikle, MÖ dördüncü yüzyılda, Socrates ve Platon döneminde, gelişip serpilen felsefe ve ilimlere odaklanmışlardı. Heidegger içinse bu dönem her şeyin yanlış gitmeye başladığı dönemdi. Ona göre, Varlık ile hakiki bir temas kuran filozoflar Heraklietos, Parmenides ve Anaksimandros gibi Socrates-öncesi filozoflardı. Her halükârda, Heidegger'in Almanya ve Yunanistan üzerine kaleme aldığı yazıların ortak noktası, ormanın derinliklerine, çocukluğun masumiyetine ve düşüncede girdapsı kımıltıların fokurdamaya başladığı karanlık sulara, toplumların basit, bilge ve şiirsel olduğu bir zamana *geri* dönme özlemi taşıyan bir kimsenin ruh halini yansıtır.

Husserl bu türden basit bir kayıp dünya arayışında değildi. Tarih üzerine yazarken daha karmaşık, özellikle de kültürlerin seyahat, göç, keşifler ve ticaret aracılığıyla birbirleriyle temas halinde olduğu dönemlere ilgi gösteriyordu. Bu dönemlerde kendi kültürleri ya da "aşina-dünya" (*Heimwelt*) içinde yaşayan insanların "yabancı-dünya"dan (*Fremdwelt*) gelen insanlarla buluştuklarını yazar. Diğerleri içinse *kendilerininki* "aşina-dünya" ve öteki tarafın dünyası "yabancı-dünya"dır. Bu karşılaşma iki taraf için de şok edicidir ve her iki kültürü de hayret verici bir keşfe iter: kendi dünyalarının sorgulanamaz tek gerçek olmadığına. Seyahat eden bir Yunan, Yunan yaşam-dünyasının sadece bir Yunan dünyası olduğunu, bunun dışında Hintlerin ve Afrikalıların da kendi dünyaları olduğunu keşfeder. Böylece bunu gören farklı kültüre ait özneler, kendilerinin, genel olarak "dünyası çizilmiş" varlıklar olduklarını ve hiçbir şeyi sanki başka türlüsü mümkün değilmiş gibi kabul etmemeleri gerektiğinin ayırdına varabilirler.

Dolayısıyla Husserl'e göre, kültürler arası karşılaşmalar genellikle iyi bir şeydir çünkü insanları kendilerini sorgulamaya iterler. Husserl felsefenin Antik Yunan'da başlamasının sebebinin, Heidegger'in hayalinde canlandırmış olabileceği gibi, Yunanların Varlık ile derin, içe bakan bir ilişki kurmaları olmadığını, tüccar (ve biraz da savaşçı) bir toplum oldukları için her türden yabancı-dünyayla karşılaşmış olmalarından ileri geldiğini düşünür.

Bu fark Husserl ve Heidegger'in 1930'larda benimsedikleri tavırlar arasında göze çarpan daha derin bir karşıtlığın altını çizer. O dönem yaşanan gelişmeler karşısında Heidegger, Berlin'e gitmeme kararı hakkındaki yazısında işaretlerini verdiği üzere, giderek artan bir şekilde arkaik dünyaya, taşraya ve içe-bakışa yöneldi. Aynı olaylar karşısında Husserl'in tepkisi ise kendi içinden çıkıp dış dünyaya yönelmek oldu. Yaşam-dünyaları kavramı üzerine kozmopolit bir ruhla yazdı. Hem de "kozmopolit" kelimesinin bir hakarete dönüşmekte olup genellikle "Yahudi" demenin şifreli bir yolu olarak görüldüğü bir dönemde. Husserl Freiburg'da izole bir hayat sürdürmesine rağmen 1930'larda Viyana ve Prag'da yaptığı son birkaç konuşmasını uluslararası entelektüel camiaya bir uyanış çağrısı yapma fırsatı olarak gördü. Etrafındaki sosyal ve entelektüel "krizi" görerek, onları özgür araştırma ve ortak aklın Aydınlanmacı ruhunu kurtarmak üzere irrasyonalizm ve mistisizmin yükselişi ve yerellik kültü karşısında birlik olmaya teşvik etti. Kimsenin rasyonalizme masumane inanmaya dönmesini beklemiyordu ama Avrupalıların akılcılığı koruması gerektiğini çünkü eğer o kaybolursa onunla birlikte kıtanın ve daha geniş ölçekteki kültürel dünyanın da kaybedileceğini öne sürüyordu.

Gabriel Marcel, 1933 tarihli denemesi "Ontolojik Gizem Üzerine"de Husserl'in "yabancı" karşılaşmalar ve uluslararası ilişkilerin bize ne tür faydalar sağlayabileceği hakkındaki görüşlerini özetleyen güzel bir tasvirini sunar. Şöyle yazmıştır:

> Tesadüf eseri karşılaşılan bir yabancının alışıldık bakış açılarını sahne dekorlarını alaşağı eden ani bir rüzgâr misali altüst edişinin nasıl karşı konulamaz bir cazibe unsuru olabileceğini kendi deneyimlerimden çok iyi biliyorum: O ana dek çok yakınmış gibi görünen şeyler son derece uzak bir hal alır ve uzakmış gibi görünenler yakınlaşır.

Dekorların devrilip sahnenin altüst olması ve bakış açılarındaki ani perspektif kaymaları bu kitapta şimdiye dek gördüğümüz sürpriz karşılaşmaların tipik bir özelliği sayılabilir. Heidegger'in gençliğinde Brentano'yu, Levinas'ın Strasbourg'da Husserl'i, Sartre'ın Bec-de-Gaz'da Rymond Aron aracılığıyla Husserl'i (ve Levinas'ı) keşfedişi ve ilerleyen sayfalarda karşımıza çıkacak daha pek çok örnek gibi. Merleau-Ponty'nin 1939'da

Husserl'in son dönem çalışmalarını keşfi de bu keşif anlarının en çok meyve verenlerinden biridir. İnsan bedenselliği ve sosyal deneyimler üzerine kendi incelikli ve kapsamlı felsefesini büyük ölçüde Louvain'de Husserl arşivinde geçirdiği o bir hafta boyunca yaptığı okumalar sonucunda geliştirecekti. Ve sonradan bu çalışmaları bilim insanları ve düşünürleri günümüze kadar nesiller boyunca etkileyip onları Husserl'e bağlayacaktı.

Husserl, tamamlanmamış, kaotik ve neredeyse okunamaz haldeki yayımlanmamış çalışmalarının gelecek için taşıdığı değerin son derece farkındaydı. 1931'de bir arkadaşına "En büyük ve aslında bence hayatım en önemli boyunca yürüttüğüm çalışmaların en önemli kısmı, altından kalkılamayacak boyutlara ulaşan el yazmalarımın içinde yatmaktadır," diye yazmıştır. *Nachlass* neredeyse kendi başına ayrı bir yaşam formuydu: biyografist Rüdiger Safranski onu Stanislaw Lem'in bilimkurgu romanı *Solaris*'teki dev bilinç denizine benzetir. Lem'in denizinin, yakınına gelen insanların zihinlerinde fikirler ve imgeler canlandırarak iletişim kurduğu düşünüldüğünde bu benzetme oldukça isabetli duruyor. Husserl'in arşivinin etkisi de insanlara büyük ölçüde aynı şekilde nüfuz ediyordu.

Rahip Van Breda'nın kahramanlığı ve yılmak ve yorulmak bilmezliği olmasa belki de tüm arşiv yok olacaktı. Birçok kişi emekliye ayrıldığını ve köşesine çekildiğini düşündüğü sıralarda Husserl düşüncelerini rötuşlayıp geliştirmeye kararlı bir şekilde uzun bir süre devam etmeseydi de hiç varolmayacaktı. Husserl arşivinin günümüze kadar ulaşmış olmasında biraz da şansın yardım ettiği bir gerçek: Bu da mümkün olan en iyi şekilde altından kalkılan işler ve durumlarda dahi olumsallığın oynadığı role dair ufak bir hatırlatmadır.

Merleau-Ponty'nin Louvain ziyareti 1939'da, barışın son aylarında gerçekleşmişti. Bu, Beauvoir'ın da sonradan tarif ettiği gibi, tarihin onları bir daha asla boyunduruğundan çıkamayacakları şekilde ele geçirdiği yıldı.

Beauvoir ve Sartre o yıl Ağustos ayını Juan-les-Pins'te bir villada, Paul Nizan ve Jacques-Laurent Bost ile birlikte tatil yaparak geçirdiler. 23 Ağustos'taki Nazi-Sovyet antlaşmasını gazetelerden ve radyodan, korku ve tiksinti içinde takip ettiler. Bu antlaşma Sovyetler Birliği'nin gücünü artıracağı ve Almanya işgallerine devam ederse karşı çıkmayacağı anlamına geliyordu. Bu gelişme, Nizan gibi Sovyet komünizmini Nazizm karşısındaki en büyük dengeleyici güç görüp destekleyen herkes için büyük

bir darbeydi: Nizan kadar ateşli olmamakla birlikte Sartre ve Beauvoir da bir dereceye kadar bu görüşü paylaşıyordu. Sovyetler de Nazilere karşı koymayacaksa kim koyacaktı? Savaşın her an başlayabileceği korkusu yeniden alevleniyordu.

Villada güneşlenirlerken aralarındaki sohbetlerde hâkim olan yine tek bir konu vardı. "Cepheden kör olarak mı yoksa yüzün parçalanmış olarak mı dönmeyi tercih ederdiniz? Kollarınızı olmadan mı yoksa bacaklarınız mı? Paris bombalanır mıydı? Zehirli gaz kullanacaklar mıydı?" Fransa'nın güneyinde Macar yazar Arthur Koestler ile arkadaşı Ettore Corniglion'ın kaldığı başka bir villada da benzer tartışmalar yaşanıyordu: Corniglion o meşum Ağustos ayında yaşanan duygusal gel-gitlerin ona anneannesinin nasıl "eskiden [Corniglion'un] ayağındaki şişlikleri önce soğuk ardından sıcak su dolu bir kovaya sokarak iyileştirdiğini" hatırlattığını anlatıyordu.

Sartre gözlerindeki rahatsızlıklardan dolayı cepheye gönderilmeyeceğini biliyordu. Gençliğinde askerliğini bir meteoroloji istasyonunda yapmıştı, bu da yine aynı şekilde görevlendirilebileceği anlamına geliyordu. Heidegger'in Birinci Dünya Savaşı'nda yaptığı gibi. (Raymond Aron da o yıl bir meteoroloji istasyonunda görevlendirilecekti; anlaşılan filozofların askerdeki yeri meteoroloji istasyonlarıydı.) Bu görev sıcak çatışmaya girmeyi içermese de tehlikelere açıktı. Bost ve Nizan'ı bekleyen tehlike daha da büyüktü: Fiziksel güçleri yerindeydi ve savaşmak için cepheye gönderilmeleri işten bile değildi.

Fransa'da tatil sezonu 31 Ağustos'ta sona erdi ve çok sayıda Parisli kırsaldaki tatillerinden evlerine döndü. Paris'e dönenler arasında Sartre ve Beauvoir da vardı. Sartre otel odasından hurcunu ve botlarını alıp birliğine teslim olmaya hazırdı. O ve Beauvoir Paris'e gitmek için Toulouse'da tren değiştirdiklerinde Paris treni o kadar kalabalıktı ki binemediler. Karanlık bir istasyonda, tedirgin insan yığınlarının ortasında ve kâbus gibi bir atmosferde iki buçuk saat bir sonraki treni beklemek zorunda kaldılar. Bir sonraki trene zor da olsa bindiler ve 1 Eylül'de (Alman birliklerinin Polonya'yı işgal ettiği gün) Paris'e ulaştılar. Sartre eşyalarını topladı. Beauvoir ertesi sabah onu Gare de l'Est'den (Doğu Garı) yolcu etti. 3 Eylül'de Britanya ve Fransa, Almanya'ya savaş ilan etti.

Malvine Husserl'in Amerika vizesi daha çıkmamıştı, o yüzden savaş başladığında hâlâ Louvain'deydi. İhtiyaten, Louvain yakınlarında, Herent'teki

bir manastırda gizlenmeye devam etti. Husserl arşivi tam zamanında, Ocak 1940'ta üniversitenin ana kütüphanesinden Yüksek Felsefe Enstitüsü'ne taşındı. Dört ay sonra, Alman işgali başladığında üniversite kütüphanesinin büyük kısmı tahrip oldu. Kütüphane ikinci kez yıkıma uğruyordu: Eski bina ve orijinal kitap ve el yazmalarından oluşan paha biçilemez bir koleksiyon zaten Birinci Dünya Savaşı'nda yerle bir olmuştu.

16 Eylül 1940'ta Malvine'in artık Anvers'te bulunan eşya konteyneri Mütteffiklerin hava saldırısında vuruldu. İnanılmaz bir şekilde, her seferinde bir kahraman gibi imdada yetişen Van Breda, kendi anlattığına göre, yine ortaya çıktı ve enkaza dönen konteynerden son derece değerli bir parçayı, Husserl'in küllerinin bulunduğu kavanozu kurtarmayı başardı ve savaş bitene kadar bir manastır hücresinde sakladı. Konteynerdeki diğer her şey, Brentano portresi dâhil, paramparça olmuştu. Van Breda üzülmemesi için Malvine'i bir süre bu durumdan haberdar etmemeyi seçti. Husserl arşivinin güvenliğini sağlamak için belgeleri parça parça Louvain'de çeşitli yerlere taşıdı.

Savaşa Belçika-Hollanda yöresinde yakalanan diğer bir kişi, Husserl'in eski asistanı Edith Stein'dı. Empati üzerine yazdığı tezi bitirmiş, Hıristiyanlığa geçmiş, bir Karmelit rahibesi olmuş ve Rahibe Teresa Benedicta adını almıştı. 1938'de, o sıralarda Köln'deki cemaatinden daha güvenli görünen Hollanda'da, Echt'te bulunan bir diğer cemaate geçmiş, kardeşi Rosa da onunla gitmişti.

1940'ta Almanlar bölgedeki diğer ülkelerle birlikte Hollanda'yı da işgal etti. 1942'de Yahudileri ölüme göndermeye başladılar. Karmelitler iki kız kardeşi İsviçre'deki başka bir cemaate transfer etmeye çalıştılar ama bu kez ülkeden çıkış vizesi almak imkânsızdı. Sonradan Hıristiyan olan Yahudiler kısa bir dönem toplama kamplarına gönderilmekten muaf tutulmuşlardı, ancak çok geçmeden bu durum değişti ve Naziler, Hollanda'daki tüm manastır cemaatlerini basarak Aryan olmayan herkesin peşine düştüler. Echt'te Edith ve Rosa'yı buldular. İki kadın Hıristiyanlığa geçmiş olan pek çok başka Yahudi ile birlikte önce geçici bir kampa aktarılıp oradan da Westerbork kampına, Ağustos başında da Auschwitz'e gönderildi. Bindirildikleri tren, doğdukları yer olan Wroclaw'dan da geçti. İstasyonda çalışan bir posta görevlisi istasyonda kısa bir süre duraklayan bir tren gördüğünü; Karmelitlere özgü giysiler içindeki bir kadının trenden dışarı bakıp burasının doğduğu yer olduğunu söylediğini hatırlayacaktı.

Kızıl Haç kayıtları iki kız kardeşin 7 Ağustos 1942'de Auschwitz'e ulaştığını göstermektedir. 9 Ağustos'ta Birkenau gaz odasında katledildiler.

Manastırda felsefi çalışmalarına yıllarca devam eden Edith Stein da arkasında notlarından ve yayımlanmamış çalışmalarından oluşan bir arşiv bırakmıştır. Rahibeler ellerinden geldiğince bu arşivi korumaya çalıştılarsa da Ocak 1945'te Almanlar bölgeden geri çekilirken yaşanan keşmekeş sırasında kaçmak zorunda kalıp arşivdeki belgeleri yanlarına alamadılar.

Mart ayında, Almanlar gittikten sonra, rahibelerin birkaçı geri döndü. Peki, yanlarında kim gelmişti dersiniz? Herman Van Breda. Belgelerin birçoğunu açık havada, korunaksız bir şekilde etrafa saçılmış halde buldular. Kasaba halkının yardımıyla Stein'a ait kurtarabildikleri tüm belgeleri topladılar. Van Breda bu belgeleri Husserl Arşivi'ne götürdü. 1950'lerde akademisyen Lucy Gelber onları kendi evine taşıdı ve son derece zahmetli bir işe soyunarak yırtılmış, dağılmış, parçalara ayrılmış metinleri bir araya getirmeye çalıştı. Daha sonra da bu belgeleri toplu eserler başlığı altında parça parça yayımladı.

Edith Stein, 1987'de Papa II. Johannes Paulus tarafından kutsandı ve 1998'de azize ilan edildi. 2010 yılında, Stein'ın mermer büstü, Germanik "kahraman" olgusuna yeni bir tanım kazandırma girişiminin bir parçası olarak Tuna Nehri'ne bakan ormanlık bir tepede II. Ludwig tarafından yaptırılan Bavyera'daki Walhalla Anıtı'ndaki Kahramanlar Salonu'na yerleştirilmiş ve burada büstleri yer alan Büyük Frederik, Goethe, Kant, Wagner ve birçok başka önemli ismin arasına katılmıştır. Direniş faaliyetleri yüzünden 1943'te infaz edilen bir başka anti-Nazi Sophie Scholl'un büstü de bu salonda yer almaktadır.

Malvine Husserl savaşın sonuna kadar Louvain'de oturdu. Ancak savaş bittikten sonra Mayıs 1946'da seksen altı yaşındayken Amerika'daki çocuklarının yanına gidebildi ve hayatının son birkaç yılını onlarla orada geçirdi. 21 Kasım 1950 yılında öldü. Naaşı Almanya'ya getirildi ve Freiburg'un hemen dışındaki Güntersaal Mezarlığı'na gömüldü. Amerika'ya giderken yanına aldığı Edmund Husserl'in külleri de onunla birlikte defnedildi. Bugün mezarlarında 1973'te ölen oğulları Gerhart ile yan yana yatmaktadırlar. Mezarda ayrıca, Birinci Dünya Savaşı'nda ölen küçük oğulları Wolfgang'ın anısına dikilmiş bir mezar taşı da bulunuyor. Bugün hâlâ mezarlığın yeşil ve sessiz yollarında yürüyebilir ve mezarın yanı başında bulunan çengellerden sallanan küçük sulama taslarıyla mezarlarına su verebilirsiniz.

7

İşgal, Kurtuluş

Bu bölümde savaş devam ediyor, Albert Camus ile tanışıyoruz, Sartre özgürlüğü keşfediyor, Fransa işgalden kurtuluyor, filozoflar politik yükümlü eylemlere dalıyor ve herkes Amerika'ya gitmek istiyor.

1939 yılında Sartre'ı hurcu ve botlarıyla Doğu Garı'ndan askere uğurlayan Beauvoir sabırsızlık içinde ondan gelecek haberleri beklemeye başlar. Ancak, uzun bir süre nereye gönderildiğini dahi öğrenemez. Savaş ilan edildikten sonraki gün Paris sokaklarında yürürken her şeyin normalmiş gibi görünmesi karşısında hayretler içinde kalır. Göze çarpan alışılmışın dışında birkaç görüntü vardır sadece: Polisler sokaklarda yanlarında gaz maskeleriyle dolaşıyordur ve birçok arabanın karartma önlemi olarak üstü hafifçe boyanmış farları karanlıkta mavi mücevher taşı gibi parlıyordur.

Bu tuhaf ve ürpertici gidişat aylarca sürecekti. İngilizcede "*phony war*" (sahte savaş) olarak da bilinen savaşın bu dönemine Fransızlar *drôle de guerre* (komik savaş), Almanlar, *Sitzkrieg* (oturma savaşı / oturulan savaş), ülkeleri işgal altındaki Polonyalılar ise *dziwna wojna* (tuhaf savaş) adını takmıştı. Herkese büyük bir tedirginlik hâkimdi ancak ortalık durgun sayılırdı; korkulan gazlı ya da bombalı saldırılar gerçekleşmiyordu. Paris'te Beauvoir öğretmenlik yaptığı Lycée Molière'den bir gaz maskesi almıştı; günlük tutuyor ve çılgınca odasını topluyordu: "Sartre'ın piposu, giysileri." Beauvoir ve Olga Kosakiewicz'in kaldığı odalar oteldeydi (rue de Vavin'deki Hotel Danemark – hâlâ yerinde durur). Kulağa iğrenç gelen bir mavi boya, yağ ve güneş kremi karışımıyla odalarının camlarını karartıyorlardı. 1939'un sonlarında Paris yarı-aydınlık mavi ışıkların şehriydi.

Beauvoir sonunda kendini çalışmaya verdi ve *Konuk Kız*'ın taslaklarını tekrar tekrar elden geçirmeye başladı. Bir yandan da öğrencileri

Nathalie Sorokine ve Bianca Bienenfeld ile ilişkiler yaşayacak zamanı da buluyordu; sonradan Sartre'ın da bu iki genç kızla ilişkisi olacaktı. Biyografi yazarları, Beauvoir'ın öğrencileriyle ilişkilerini profesyonellik dışı davranışın yanı sıra, menfur birer "istismar" vakası olarak değerlendirerek sert eleştiriler getirmişlerdir. Bu ilişkilerde Beauvoir'ın motivasyonunu kestirmek oldukça güçtür çünkü çoğu zaman ne Nathalie'yi ne de Bianca'yı umursar bir hali vardır. Bu durumun açıklaması belki de Paris'in insanı zayıf düşüren, gergin sahte savaş atmosferinde yatıyordu. Şehrin bir başka köşesinde Arthur Koestler, sanki Paris'in köklerine bir hastalık yayılmış gibi her şeyin grileşmekte olduğunu gözlemliyordu. Memleketi Cezayir'den Paris'e gelen, gazeteci ve öykü yazarı Albert Camus bir odaya kapanmış, penceresinden sokaktan gelen sesleri dinleyip niye orada olduğunu sorguluyordu. "Yabancı, her şeyi tuhaf ve yabancı bulduğumu itiraf ediyorum," diye yazıyordu defterinde Mart 1940'ta. "Gelecek yok," diye de ekliyordu deftere düştüğü tarihsiz bir notta. Yine de içinde bulunduğu ruh halinin kendisini edebi projeleri üzerinde çalışmaktan alıkoymasına izin vermedi: Bir roman (*Yabancı*), uzun bir deneme (*Sisifos Söyleni*) ve bir oyun (*Caligula*) yazdı. O dönemde ortaya çıkması doğal karşılanabilecek bir tema olan insan varoluşunun anlamsızlığını, diğer bir deyişle saçmalığını ele alan bu üç eserden "benim üç absürdüm," diye söz ediyordu.

Bu sırada görevlendirildiği meteoroloji istasyonunun Almanya sınırı yakınlarında, Alsas bölgesindeki Brumath'ta olduğu ortaya çıkan Sartre'ın bol bol boş zamanı oluyor, neredeyse sadece okuyup yazıyordu. Meteoroloji balonu uçurup binokülerden bakmadığı ya da kışlada oturup pinpon oynayan askerlerden gelen sesleri dinlemediği zamanlarda, günde on iki saat boyunca kendi projeleri üzerinde çalışmayı başarıyordu. Günlük tutuyor ve her gün Simone de Beauvoir'a, sevgi dolu sözcüklerini eksik etmediği, uzun mektuplar yazıyordu. Mektuplar artık yerlerine ulaştıklarından, sonunda temasa geçebilmişlerdi. Sonradan *Varlık ve Hiçlik*'e dönüşecek olan notlarını aldı ve *Özgürlük Yolları* üçlemesinin ilk taslaklarını ortaya çıkardı. 31 Aralık 1939'da ilk cilt ortaya çıkmıştı bile. Hemen ikinci cilt üzerinde çalışmaya başladı. "Savaş bu yavaş, uyutucu ritimde gitmeye devam ederse barışa kadar üç roman ve on iki felsefi deneme yazmış olurum," diye yazıyordu Beauvoir'a ve kendisine kitap göndermesi için yalvarıyordu: Cervantes, Marquis de Sade, Edgar Allan

Poe, Kafka, Defoe, Kierkegaard, Flaubert ve Radclyffe Hall'un lezbiyen bir aşkın hikâyesi olan *The Well of Loneliness* romanı. Listenin sonundaki kitaba gösterdiği ilgiyi aralarındaki anlaşmaya göre her şeyi ona anlatan Beauvoir'ın yaşadığı maceralar alevlendirmiş olsa gerek.

Sartre yıllarca böyle mutlu mesut yaşamaya devam edebilirdi ama "komik savaşın" şakası yoktu. Mayıs 1940'ta Almanya aniden Hollanda ve Belçika'yı istila edip ardından Fransa'ya saldırdı. Cephede savaşan Bost yaralandı, sonradan *Croix de guerre* (Savaş Haçı madalyası) ile ödüllendirilecekti. Sartre'ın son tatilini birlikte geçirdiği eski arkadaşı Paul Nizan, Müttefik birliklerinin büyük çaplı tahliyesinden kısa bir süre önce, 23 Mayıs'ta Dunkirk'te öldürüldü. Merleau-Ponty, Longwy'de cephede piyade subayı olarak görevlendirilmişti. Birliğiyle birlikte, vurulup dikenli tellere sıkışmış bir Alman teğmenin yardım çağrısını dinledikleri uzun bir geceyi hatırlıyordu: "Fransız askerleri, gelin ölmekte olan bir adamı kurtarın." Yardım çığlıkları bir hile olabileceği için adama yaklaşmama emir almışlardı, ancak ertesi gün onu dikenli tellerin üzerinde ölü buldular. "Sıfır dereceye yakın soğukta üniformanın zar zor örttüğü dar göğüs... Kül sarısı saçlar, narin eller." Bu görüntü Marleau-Ponty'nin hafızasından asla silinmeyecekti.

Çatışmalar kahramanca ama kısa sürdü. Birinci Dünya Savaşı hafızalarında tazeliğini koruyan Fransız komutanlar ve politikacılar boş yere can kaybını önlemek için zaman kaybetmeden teslim olmayı seçtiler. Mantıklı bir seçimdi, ancak Nazi dönemindeki mantıklı görünen diğer kararlar gibi bunun da psikolojik bir bedeli vardı. Raymond Aron'un birliği daha düşmanı göremeden geri çekilip savaştan kaçan sivil yığınların arasına katıldı; Yahudi olan Aron Almanlar karşısında tehlikede olduğunun farkındaydı ve kendini derhal savaş boyunca Özgür Fransız Güçleri adına gazetecilik yapacağı Britanya'ya attı. Merleau-Ponty esir düşmüştü ve bir süre Saint-Yrieix'te askeri bir hastanede tutuldu. Esir düşen isimler arasında Sartre da vardı.

Beauvoir'ın Sartre ile iletişimi yeniden kesildi ve uzun süre ne ondan ne de başkasından haber aldı. Kuzeydoğudan üzerlerine gelen tehlikeyi bertaraf etmek dışında belirli bir hedefleri olmadan güneybatı yönünde kaçan mülteci sivillere katıldı. Bianca Bienenfeld'in ailesinin insan ve bavul dolu arabasıyla şehri terk etti. Tıka basa dolu araba trafikte milim milim ilerlerken önüne bağlanmış bir bisiklet, farların ışığını kesiyordu.

Şehirden çıkınca yollarını ayırdılar. Beauvoir Angers'deki arkadaşlarının yanına gitmek için bir otobüse bindi. Haftalarca orada kalacaktı. Daha sonra, pek çokları gibi o da Paris'e döndü, hatta dönüş yolunun bir kısmını, onu yoldan alan bir Alman kamyonuyla tamamladı.

Şehre döndüğünde onu tekinsiz bir normallik karşıladı: Göze çarpan tek fark, her köşede gezinen Almanlardı. Kibirli bir edayla ortada dolaşanlar dışında geri kalan Almanların şaşkın ya da mahcup bir havası vardı. O günlerin üzerinden altı ay geçtikten sonra bile, Ocak 1941'de "İşgalci güçlerin yüzlerindeki utancı hâlâ görür gibiyim... Paris sokaklarında ne yapacaklarını ya da yüzlerini nereye çevireceklerini bilmiyorlar," diye yazıyordu günlük yazarı Jean Guéhenno. Beauvoir kafelerde yazma alışkanlığını sürdürüyordu, ancak yan masalarda kahvelerinin ve konyaklarının tadını çıkaran üniformalı Nazi gruplarına alışması gerekecekti.

Bir yandan da diğer Parisliler gibi kendini günlük hayatta karşılaşılan küçük hüsranlara ve verilmesi gereken tavizlere alıştırmaya çalışıyordu. Okuldaki işine devam edebilmesi için ne Yahudi ne de Hür Mason olduğuna dair bir belge imzalamak zorundaydı. "İğrenç" bulsa da imzaladı. Şehirdeki stoklar gittikçe azaldığından gelecek kış için karaborsa yiyecek ve benzin bulmak neredeyse tam zamanlı bir iş haline gelmişti. Beauvoir gibi şehir dışında yaşayan arkadaşları olanlar, onların gönderdikleri taze yiyeceklere büyük bir şükranla bel bağlamışlardı. Ancak bazen bunların gelmesi çok uzun sürüyordu: Beauvoir'a ulaşan ilk paketten güzelce pişirilmiş büyük bir parça domuz çıktı, ancak feci kurtlanmıştı. Onları ayıklayıp etin kurtarabildiği kadarını yedi. Daha sonraları kokuşmuş eti yiyebilmek için sirkeyle yıkayıp keskin baharatlarla saatlerce kendi suyunda pişirme gibi yöntemler geliştirdi. Odasında ısıtma yoktu; yatağa kayak pantolonu ve yün kazağıyla giriyor, bazen okulda derslerini de aynı kıyafetle veriyordu. Kuaför masrafından tasarruf etmek için saçına eşarp bağlama alışkanlığı edindi ve bunun kendisine yakıştığını fark etti. "Hayatımı her yönden basitleştirmeye çalışıyordum," diye yazar anılarında.

Kazanması gereken bir diğer alışkanlıksa işbirlikçi hükümet tarafından her gün maruz bırakıldığı, Tanrı'ya saygı gösterin, aile kurumunu yüceltin, geleneksel erdemlere uyun gibi aptalca ve ahlakçı vaazlara katlanmayı öğrenmekti. Bu vaazlar onu çocukluğunda büyük bir nefret duyduğu "burjuva" söylemlerine geri götürüyordu ancak bu sefer bu söylem, beraberinde şiddet tehdidi de içeriyordu. Ah ama belki de

bu söylemler *her zaman* gizli bir şiddet tehdidi içeriyordu... Beauvoir ve Sartre bu gizli tehditi sonradan politik söylemlerinin merkezine oturttular: Onlara göre, kulağa hoş gelen burjuva değerlerine asla güvenmemek ve görünüşlerine aldanmamak gerekiyordu. Benimsedikleri bu tavrı İşgal altındaki Fransa'nın riyakâr rejiminden öğrenmişlerdi belki de.

Beauvoir, Sartre'ın hâlâ yaşayıp yaşamadığını bilmiyordu. Kendini sakin (ve sıcak) tutmak için sabahları ders vererek ya da yazı yazarak geçirmesinin ardından her öğleden sonra Bibliothèque nationale (Milli kütüphane) ya da Sorbonne'un kütüphanesine gidip Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ni okuyordu. Uzun süreli dikkatini toplama çabasının teskin edici bir etkisi vardı. Hegel'in insanlık tarihinin kaçınılmaz tez, antitez ve sentez aşamalarından geçip Mutlak Tin seviyesine doğru ilerleyişine dair görkemli vizyonu da rahatlamasına yardımcı oluyordu. Her öğleden sonra kütüphaneyi her şeyin olması gerektiği şekilde olduğu hissiyle terk ediyor ama şehrin karanlık gerçekliğinin bu hissi alaşağı etmesi sadece beş dakika sürüyordu. O zaman da yardımına Kierkegaard koşuyordu. Hegel'in yanı sıra bu uyumsuz, içi daralmış, münasebetsiz anti-Hegelciyi de okuyordu. İkisini beraber okumak muhtemelen kafa karıştırıcı oluyordu ama yine de bir şekilde, tıpkı uyarıcı ye yatıştırıcıları doğru dozda karıştırmak gibi, bu durum da ona ihtiyacı olan dozu veriyordu. İki filozof da yavaş yavaş ortaya çıkmakta olan *Konuk Kız* romanında kendilerine yer buluyordu. Hem Beauvoir hem de genel olarak varoluşçuluk için iki önemli kaynak haline geleceklerdi: Kierkegaard özgürlük ve seçim yapma üzerindeki ısrarı, Hegel de insanları yutarak epik bir boyutta vuku bulan tarih vizyonuyla.

Bu sırada, hayatta ve iyi durumda olan Sartre, Lüksemburg sınırı yakınlarında, Ren bölgesinde bulunan Trier'deki Stalag 12D esir kampındaydı. O da kendini zor bir kitabı okumaya kaptırmıştı: *Varlık ve Zaman*. Heidegger'in bu eseri daha önce, 1938'de de ihtiyaç duyduğu rahatlamayı sağlamıştı. Şimdi de Heidegger'i daha yakından ve uzun soluklu okudukça, onun yenilmiş bir ulus için mükemmel bir esin kaynağı olduğunu görüyordu. Heidegger'in felsefesi kısmen Almanya'nın 1918 yılında yaşadığı bozgunun sonucunda gelişmişti; şimdiyse Haziran 1940'ın ardından bozguna uğrayan Fransa'ya hitap ediyordu. Sartre okumalarına devam ederken bir yandan da bir kitaba doğru evrilme yolunda olan kendi felsefe notları üzerinde çalışıyordu. Beauvoir'a göndermeye

çalıştığı birçok kısa mektuptan 22 Temmuz 1940 tarihli olana bir not eklemişti: "Metafiziksel bir inceleme yazmaya başladım." Bu çalışma onun en önemli yapıtı haline gelecekti: *Varlık ve Hiçlik*. Mektubunda bundan bahsettiği gün, sevindirici bir gelişme yaşandı ve Beauvoir'ın yedi mektubu gecikmeli de olsa eline ulaştı. Kendi yazdığı mektuplar da Beauvoir'a ulaşmaya başlamıştı, böylece nihayet yeniden temas kurmuş oldular. Sonra da zaten Sartre kaçıp kurtuldu.

Öyle çok maceralı ve kahramanca bir kaçış değildi: Basit bir planı vardı ve işe yaradı. Çoğunu zaten tek gözle yaptığı aşırı ölçüde yazma ve okuma faaliyetleri yüzünden göz problemleri had safhada artmıştı. Bazen iki gözü birden o kadar hassaslaşıyordu ki gözleri kapalı yazmaya çalışıyor, el yazısı sayfanın üzerinde karman çorman oluyordu. Ama gözleri aynı zamanda ona kaçış yolunu sundu. Tedavi ihtiyacını ileri sürerek kamp kapılarının dışında kalan bir oftalmologu ziyaret etmek için tıbbi geçiş izni aldı. Şaşırtıcıdır, izin kâğıdını gösterip kampın dışına çıkmasına izin verildi ve o da bir daha geri dönmedi.

Sartre'ın gözleri esasen onun hayatını defalarca kurtarmıştır. İlkin cepheye gönderilmekten muaf tutulmasını sağlamış, ardından Naziler tarafından zorla çalıştırılmaktan kurtarmış ve sonunda Stalag'dan çıkış bileti olmuşlardı. Bu lütfun bedeli uzun vadede ağır oldu: Ekzotropinin (dışa şaşılık), yorgunluk ve konsantrasyon zorluğu gibi etkileri vardır. Sartre'ın ileriki dönemlerde çareyi uyarıcı ilaçlar ve alkolde arama şeklinde ortaya çıkan kendi kendine zarar verici eğilimlerinde bu durumun da katkısı olabilir.

Ama artık özgürdü ve Paris'e vardığında hem kendinden memnun hem de aklı karışmış haldeydi. Aylarca, gece gündüz demeden sürekli diğer esirlerin arasında tıkılıp kalmış ve hiç beklemediği halde başka insanlarla dayanışma ve aynı durumda bulunmanın teselli edici etkisini keşfetmişti. Kampta kişisel alan için mücadele etmeye yer yoktu. Sonradan yazdığı üzere, kendi derisi sahip olduğu alanın sınırlarıydı ve uyurken bile daima birinin kolunu ya da bacağını üzerinde hissediyordu. Yine de bu onu rahatsız etmiyordu: Diğerleri artık onun bir parçasıydı. Başkalarıyla fiziksel yakınlık içinde olma hali onun için hiç kolay değildi, dolayısıyla bir aydınlanma yaşadığı söylenebilirdi. Şimdiyse Paris'e dönüşüyle birlikte eski alışkanlıklarına geri dönme anını geciktirdiğini fark ediyordu:

> Özgürlüğümü tekrar kazandıktan sonraki ilk gecemde, eski arkadaşlarıma ulaşmayı henüz başaramamış ve kendi şehrimde bir yabancıyken, bir kafenin kapısından içeri girdim. Aniden içimi bir korku kapladı. Daha doğrusu korkuya yakın bir his. Bu güdük, pörtlek binaların içlerinde nasıl bu kadar büyük boşluklar gizleyebildiğini anlayamıyordum. Kaybolmuştum; içkilerini içen az sayıdaki müşteri gözlerime yıldızlardan daha uzak görünüyordu. Her biri genişçe bir banka ve kendilerine ait bütün bir mermer masaya yayılmışlardı... Eğer bu adamlar, seyreltilmiş gaz tüplerinin içinde rahatça parıldıyor, bana ulaşılmaz geliyorlarsa bunun sebebi elimi onların omuzlarına veya bacaklarına koymaya ya da içlerinden birini "mankafa" diye çağırma hakkına artık sahip olmayışımdı. Burjuva toplumuna geri dönmüştüm.

Bundan sonra Sartre nadiren savaş esiri olduğu zamanlardaki kadar rahat ve mutlu olacakmış gibi görünüyordu.

Sartre'a kavuşan Beauvoir mutluluktan havalara uçmuştu ancak mutluluğu çok kısa sürdü çünkü Sartre'ın, hayatta kalmak adına yapmak zorunda kaldığı her şeyi yargılamaya başlaması tepesini attırmıştı. Sartre onu adeta sorguya çekiyordu: Karaborsadan bir şey almış mıydı? "Arada sırada biraz çay," diyordu Beauvoir. Peki, ya o Yahudi ve Hür Mason olmadığına dair imzaladığı kâğıt? Onu imzalamamalıydı işte. Beauvoir içinse tüm bunlar Sartre'ın yaşamının kampta ne kadar korunaklı bir hal aldığını gösteriyordu sadece. Ölümsüz kardeşlik yemini ettiği yoldaşlarının bacaklarına ve omuzlarına sürtünmekle meşgul olan Sartre'ın keyfi yerindeyken, Paris'te durum farklıydı. Bir kere hayat Sartre'ın kafasında canlandırdığı kadar "burjuva" değildi ve psikolojik açıdan çok zordu. Beauvoir anılarının bu kısmında, alışılmışın aksine Sartre'a olumsuz bir eleştiri getiriyor gibidir. Ancak Sartre'ın gevşeyip rahatlaması uzun sürmedi. Beauvoir'ın karaborsadan aldığı yahnileri yerken keyfi yerinde görünüyordu ve yaşamına devam edebilmek ve yazılarının Nazi sansürü altında yayımlanabilmesi için gerekli adımları atmaktan geri durmadı.

Öte yandan, bir şeyler *yapmak* için geri döndüğü noktasında son derece kararlıydı. Bazı arkadaşlarını "Socialisme et liberté" (Sosyalizm ve Özgürlük) adı altında yeni bir Direniş grubunda bir araya topladı ve bir

manifesto yazdı. Grup, zamanının çoğunu manifestolar ve polemik yazıları yazmak ya da tartışmakla geçiriyordu, ancak bu bile yeterince tehlikeliydi. Grubun üyelerinden Jean Pouillon, içinde suçlayıcı kitapçıklarla birlikte grup üyelerinin adları ve adresleri de bulunan bir evrak çantasını kaybedince yürekleri ağızlarına gelmişti. Hepsi tutuklanma, işkence ve ölüm tehdidiyle karşı karşıyaydı. Neyse ki bulan kişi çantayı kayıp eşyalar bürosuna teslim etmişti. Gestapo işkencesi tehdidi ile iyi yurttaşlık geleneğinin bir parçası olan kayıp eşya bürosunun bir arada var olmasındaki uyuşmazlık, hayatın işgal altında ne kadar tuhaf bir hal aldığına çok iyi bir örnektir.

Grup en sonunda dağıldı. "Ne yapacağını bilememekten" diye yazacaktı Sartre sonradan. Ancak her ne kadar bazıları son derece safça ve nafile olsa da tıpkı diğer direniş eylemlerindeki gibi, grubun içinde direniş hareketinin bir parçası olmak bile moralleri üzerinde olumlu etki yaratmıştı. Grubun üyelerinden Jean Paulhan'ın yaptığı gibi kafelerdeki masalara ya da postane bankolarına adının baş harfleriyle imzaladığı işbirlikçilik karşıtı kısa şiirler bırakmak şeklindeki küçük çaplı isyankâr jestlerin bile cesaretlendirici etkisi oluyordu. Diğer Parisliler de benzer jestler sergiliyorlardı: Örneğin, Bastille Günü'nü üç renkli bayraklarla kutlamak yasaktı ama insanlar kırmızı, beyaz ve maviyi bir araya getirmenin yolunu bir şekilde buluyorlardı. Renkli bir atkı ya da kırmızı ceket giyip beyaz eldivenler takarken mavi bir el çantası taşımak gibi. Tüm çabalar değerliydi.

Merleau-Ponty de Paris'e geri dönmüş ve "Sous la botte" (Çizmelerin Altında) adlı, sonradan Sartre'ın grubuyla birleşen bir direniş grubu oluşturmuştu. 1940'ın sonlarına doğru Suzanne Berthe Jolibois ile evlendi ve bir kızları oldu. Aynı zamanda geleceğe dair umudun sembolü de olan bu "işgal bebeğine" vatansever çağrışımlar taşıyan Marianne adını verdiler. Merleau-Ponty, kendisi direniş faaliyetlerinin tam içinde yer almasına rağmen, ders verdiği Lycée Carnot'daki öğrencilerine ihtiyatlı davranmalarını tembih ediyordu. Bir gün, Mareşal Pétain'in sınıfta asılı bulunması zorunlu olan portresini duvardan indirdiklerini gördüğünde portreyi geri asmalarını istedi. Bunun sebebi işbirlikçi olması değil, onları korumak istemesiydi. Gündelik yaşam, hayatın olağan akışı ile onun altında yatan olağandışı gerçeklik arasındaki denge gibi, teslimiyet ile direniş arasındaki dengenin de sürekli gözetilmesini gerektiriyordu.

Almanlardan kaçıp tatil yapmak bile mümkündü. Beauvoir ve Sartre, kukla Vichy Hükümeti'nin başta olduğu Fransa'nın "özgür" güney bölgelerinde bisiklet gezilerine çıkıyorlardı. Bisikletlerini önceden gönderiyor, ardından koyu renkli kıyafetler içinde bir rehber eşliğinde tarlalardan ve ormanlardan dolaşarak gizlice sınırı geçiyorlardı. Birkaç hafta boyunca Provence yollarında pedal çevirip, şansları yaver giderse Direniş'e katılmayı ikna etmeyi umdukları diğer yazarları (André Gide, André Maltraux gibi) ziyaret ettikten sonra kısmi özgürlüğün tadını çıkarıp biraz enerji topladıktan sonra geri dönüyorlardı. Her ne kadar alım güçleri kısıtlı olsa da en azından güneyde daha fazla yiyecek vardı. İyi beslenememek onları zayıf düşürmüş ve kaza yapmaya yatkın hale getirmişti. Bir keresinde Sartre gidonun üzerinden takla atıp yere yuvarlanmış, Beauvoir da başka bir bisikletliyle çarpışıp sert bir şekilde yüz üstü düşmüş, gözü şişmiş ve bir dişini kaybetmişti. Haftalar sonra, Paris'te, çenesinde hissettiği bir kabarıklığı sıktı ve beyaz, sert bir kitlenin çıktığını fark etti. Çenesinin içine gömülen dişiydi bu.

Paris'te ise işgalcilerin ne kadar tehlikeli olduklarını akıldan hiç çıkarmamak elzemdi. Ve doğrudan hedeflerinde değilseniz bunu unutmak çok kolaydı. Sartre Almanların metroda yaşlı kadınlara yerlerini verdiklerini, çocuklara sevgi gösterisinde bulunup yanaklarını okşadıklarını yazmış ve dahası "Fransızların onlara karşı ezici bir hınçla yaklaştıklarını zannetmeyin," diye eklemiştir. Yine de kendilerine saygılarını korumak adına ellerinden geldiğince küçük kabalıklar sergiliyorlardı. Jean Guéhenno günlüğüne, Almanlara bilerek yanlış adres tarif ettiğini ya da adres verirken normalde asla yapmayacağı kadar kaba davrandığını yazmıştır. Merleau-Ponty çocukluğunda öğrendiği görgü kurallarını aşarken zorlandığını ama vatanseverlik icabı bir görevmiş gibi kendisini buna zorladığını anlatır. Onun gibi doğuştan nazik ve iyi yetişmiş biri için öyle davranmak bayağı azimli bir çaba gerektiriyordu.

Yahudiler ve bilfiil direniş faaliyetleri yürüttüğünden şüphelenilen kişiler işgalin gerçek karanlık yüzüyle eninde sonunda tanışıyorlardı. Ancak onlar bile uzunca bir süre aldırışsız tavırlarını sürdürdüler. 29 Mayıs 1942'de Yahudilerin sarı yıldız takmaları zorunlu kılındığında Sartre'ın ve Beauvoir'ın birçok Yahudi arkadaşı bu uygulamayı dikkate almadı. Ayrıca restoran, sinema, kütüphane ve diğer kamusal alanlardan yararlanmalarını yasaklayan kanunları da çiğnediler. Her yeni kanun

açıklandığında küçük bir kısım bunu ülkeden kaçmaları için bir işaret olarak gördü ve genellikle İspanya üzerinden Britanya ya da Amerika'ya gittiler ancak diğerleri kaldı. Aşağılamalar ve tehditlere rağmen yaşamlarına devam edebileceklerini düşünüyorlardı. Ancak bir gün gelecek, edemeyeceklerdi.

En beklenmedik zamanlarda, yaşamınızda yeri doldurulamaz boşluklarla karşılaşabilirdiniz. Sartre bu dehşet verici durumu her zamanki sinematik üslubuyla anlatır:

> Bir gün bir arkadaşınıza telefon ederdiniz ve telefonun sesi boş dairede yankılanıp dururdu; kapıyı çalardınız ve arkadaşınız kapıyı açmazdı; apartman görevlisi kapıyı kırdığında koridorda birbirine yaklaştırılmış iki sandalye ve ayaklarının altında Alman malı sigara izmaritleri bulurdunuz.

Sanki bazen şehrin kaldırımları aralanıyor ve bir canavar ahtapot kollarını uzatıp insanları yerin altına çekiyor gibiydi, diye yazar Sartre. Her zaman tanıdık simalarla dolu kafeler artık gözden kaybolanlar fihristine dönüşmüştü. Beauvoir, Café Flore'un müdavimlerinden iki çekici Çek kadının aniden ortadan kaybolduklarını fark eder. Bir daha asla kafede görünmezler. Yerlerinin boş kaldığını görmek dayanılmaz bir acı verir: "tam anlamıyla, bir *hiçlik* duygusu."

Flore gibi kafeler Paris yaşamının odak noktalarından olmaya devam ediyordu. Her şeyden önce, ısınmak için idealdiler; çoğunun kaldığı, doğru düzgün ısınma ve mutfak tesisatı olmayan tam takır kuru bakır, ucuz otellerden daha elverişli bir ortam sundukları kesindi. Savaş bittikten sonra dahi. Amerikalı yazar James Baldwin 1950'lerde şu gözlemi yapmıştı: "Fransız otellerinde kalmaya başladıktan sonra Fransız kafelerinin nasıl bir zorunluluk olduğunu anladım." Kafeler bir yandan da konuşmak, plan yapmak ve zihni canlı tutmak için gidilen yerler olmuşlardı. Beauvoir ve Sartre'ın sosyal yaşamlarının merkezi oldukları kesindi; eklenen yeni simalarla giderek genişleyen çevreleriyle bu kafelerde tanışıp görüşüyorlardı: şairler, oyun yazarları, gazeteciler, Pablo Picasso ve Albeto Giacometti gibi sanatçılar ve Michel Leiris, Raymond Queneau ve Jean Genet gibi avangard yazarlar... Eski bir hırsız ve fahişe olan Genet artık adını

bir yazar olarak duyurmaya başlamıştı. Bir gün durup dururken Flore'da Sartre'ın yanına gelip *bonjour* diyecekti. Bu, savaş döneminde kafe masalarında başlayıp ilerleyen onlarca ilişkiden yalnızca bir tanesiydi.

Albert Camus'yle tanışmaları da benzer ve beklenmedik bir şekilde oldu ancak bu kez olay mahalli, Sarah-Bernhardt Tiyatrosu'ydu. 1943'te bir gün Sartre *Sinekler* oyununun provasındayken Camus gelip kendini tanıttı. Aslında birbirleri hakkında çok şey biliyorlardı: Camus *Bulantı* hakkında bir eleştiri yazmıştı ve Sartre tam o sıralarda Camus'nün *Yabancı*'sı üzerine yazmaktaydı. Hemen kaynaştılar. Beauvoir sonradan Sartre ile Camus'yü "basit, neşeli bir tip" olarak gördüklerini, açık seçik konuşmaktan hoşlanan eğlenceli ve hoşsohbet biri olmanın yanı sıra, gecenin ikisinde yağan karın altında sokakta oturup aşk hayatındaki problemleri anlatacak kadar da duygusal olduğunu yazacaktı.

1940'ta Paris'te tek başına bir yaşam sürdüğü dönemden beri Camus birkaç kez Cezayir'e gidip gelmişti. Karısı Francine hâlâ oradaydı; Albert'in hayatı boyunca çektiği verem hastalığı yeniden nüksettiği için Lyon yakınlarında tedavi gördüğü sırada Cezayir Mütteffiklerin eline geçtiği için ülkeden çıkamamıştı. Üç yıldır üzerinde çalıştığı "absürdleri"ni artık bitirmişti; bu eserler her şeyden önce, Cezayir doğumlu bir Fransız olarak kendini bütünüyle evinde hissedemediği iki ülke arasında sıkışıp kalmışlık ve yersiz yurtsuzluk hakkındadır. Ayrıca erken yaşta tanıştığı yoksulluk deneyimini de yansıtırlar: Camus ailesinin maddi durumu hiçbir zaman iyi olmamıştı ancak Camus'nün babası Lucien Birinci Dünya Savaşı'nın ilk yılında ölünce durumları iyiden iyiye kötüleşmişti. (Bir Cezayir alayında görevlendirilen Lucien cepheye, Kuzey Fransa'nın gri çamuru için ölümcül derecede uygunsuz kırmızı pantolon ve parlak mavi yelekten oluşan cafcaflı bir kolonyal üniforma içinde gönderilmişti.) 7 Kasım 1913'te doğan Albert o sırada bir yaşında bile değildi. Cezayir'de sefalet içinde bir evde, erkek kardeşi, okuma-yazma bilmeyen, sağır, gözü yaşlı annesi ve okuma-yazma bilmeyen ve sert bir büyükanne ile büyümüştü.

Dolayısıyla, genç burjuva Sartre cüretkâr edebi hayallere, Marleau-Ponty ailesinin koşulsuz sevgisinin verdiği mutluluğa ve Beauvoir kitapları ve şekerci vitrinlerine sahipken, Camus'nün dünyası sessizlik ve yokluklarla doluydu. Ailesinin ne elektriği, şebeke suyu ne gazetesi, kitabı, radyosu ne çok fazla gelen gideni ne de başka "yaşam-dünyaları"na



dair bir algısı vardı. Camus bu hayattan sıyrılmayı başararak kapağı önce başkent Cezayir'deki bir liseye atmıştı. Ardından gazeteci ve yazar kimliğiyle kaçışını kariyeri aracılığı ile sürdürmeyi başarsa da çocukluğu hayatına damgasını vurmuştu bir kere. Yirmi iki yaşındayken tuttuğu ilk günlüğün ilk cümlesi, "Parasızlık içinde geçen birkaç yıl, güçlü bir duyarlılık yaratmak için yeterlidir," olacaktı.

Camus hayatını çoğunlukla Fransa'da geçirmeye başladı, ancak genç yaşlarında tek tesellisi olan parlak, beyaz Akdeniz güneşi olmadan bu ülkede hep bir kaybolmuşluk ve yabancılık hissi içinde yaşadı. Güneş, edebi yazılarındaki karakterlerden biridir adeta. Özellikle ilk romanı *Yabancı*'da. Bu roman, bir kumsalda eli bıçaklı bir "Arap" (karakterin bir adı yoktur) ile karşı karşıya gelen (ve ön adını asla öğrenemediğimiz) Fransız-Cezayirli Meursault'nun hikâyesini anlatır. O sırada arkadaşının tabancasını taşıyan Meursault'nun denizden ve bıçaktan yansıyan parlak ışıkla gözleri kamaşır ve neredeyse ne yaptığını bilmeden adamı vurur. Tutuklanıp mahkemeye çıkarıldığında aklı karışmış bir halde yargıca, adamı güneş yüzünden vurduğunu söyler. Görüldüğü gibi Meursault ortaya iyi bir savunma koyamaz; avukatı da başaramaz. Mahkemenin ilgisi cinayet eyleminin kendisinden çok, Meursault'nun açık bir pişmanlık

göstermiyor oluşuna, daha doğrusu, annesinin kısa süre önceki ölümü dâhil hiçbir olay karşısında münasip bir duygusal tepki göstermeyişine kayar. Suçlu bulunarak giyotinle idam cezasına çarptırılır: En az Meursault'nun işlediği cinayet kadar tüyler ürpertici ve insanlık dışı bir öldürme şeklidir giyotin ancak yargıca bunu anlatacak kimse çıkmaz. Roman, Meursault hücresinde ölümü beklerken biter. Korkmasına korkuyordur ama göğe bakıp kendini "dünyanın nazik kayıtsızlığına" bıraktığında sapkın bir teselli bulur.

Beauvoir'ın sıcakkanlı, komik ve aşırı duygusal olarak nitelendirdiği Camus'nün, duygusuz bir boşluktan ibaret ya da en azından duygularını toplumun beklediği şekilde ifade edemeyen bir adam hakkında bu kadar iyi yazabilmesi tuhaf gelebilir. Ancak geçmişine bakıldığında bunu mümkün kılan muhtemel sebepleri bulmak zor değildir: babasının anlamsız ölümü, sürekli hayatını tehdit eden hastalığı, ailesinin sessizliği ve dünyadan kopukluğu... Öte yandan roman savaş dönemi Fransa'sındaki genel havayı da başarılı bir şekilde yansıtır: Görünüşteki sakinliğin altında bir cehennem saklıdır.

Camus 1942 yılında *Yabancı*'yı yayımlarken bir yandan da *Sisifos Söyleni*'nde düşüncelerini bir adım öteye taşımaya devam etti. Bu da kısa bir eserdi; sansürcüler bir Yahudi hakkında yazılmış bir içeriği kabul etmeyeceği için Franz Kafka üzerine yazdığı bölümü çıkarmayı kabul etmeseydi daha uzun olacaktı. Camus de Sartre ve diğer birçok yazar ve düşünür gibi tavizler vermeyi öğrenmişti. 1955'te İngilizce çevirisine yazdığı önsözde *Sisifos Söyleni* kitabının, Fransızların yenildiği dönemde üzerinde çalışırken keşfettiği bir fikre çok şey borçlu olduğunu belirtir: "Nihilizmin limitleri içinde dahi nihilizmin ötesine geçmenin yollarını bulmak mümkündür."

Kitabın başlığı Homeros'un *Odysseia* destanında geçen bir hikâyeye atıfta bulunur. Tanrılara kafa tutan mağrur kral Sisifos, bir kayayı durmadan yuvarlayarak bir dağın tepesine çıkarmaya mahkûm edilir. Tepeye yaklaştığı her sefer, kaya elinden kurtulup aşağı yuvarlanır, böylece her seferinde naçar inip en baştan başlar. Camus şunu sorar: Hayatın da Sisifos'un çabası gibi nafile olduğu açığa çıktığında nasıl bir tepki vermeliyiz?

Sartre'ın *Bulantı*'da yaptığı gibi Camus de durup üzerinde düşünmediğimiz için yaşamdaki temel problemi çoğunlukla görmediğimize

dikkat çeker. Kalkarız, işe gideriz, çalışırız, yeriz, çalışırız, işten döneriz, uyuruz. Ancak bazen Chandosvari bir kırılma anı yaşanır ve amaç, bir soru olarak karşımıza çıkar. Böyle anlarda o en temel soruyla, "Niçin yaşamaya devam ediyoruz?" sorusuyla yüzleştiğimiz sırada "küçük bir hayretle karışık usanç" duygusu yaşarız.

Bu bir anlamda Heidegger'in Varlık Sorusu'na Camus tarafından getirilen alternatif bir yaklaşımdır. Heidegger, bir çekiç kırıldığında varoluşun sorgulanabilir doğasının su yüzüne çıktığını düşünüyordu; Camus de gündelik projelerimizdeki benzeri temel sarsıntıların bizi hayata dair en önemli soruyu sormaya ittiğini düşünüyordu. Yine tıpkı Heidegger gibi o da cevabın laftan çok yapılan seçimde yattığını düşünüyordu: Camus'ye göre pes mi yoksa devam mı edeceğimize karar vermemiz gerekir. Eğer devam edeceksek yaptığımız şeyin nihai bir anlamı olmadığını temelde kabullenmemiz gerekmektedir. Camus kitabını noktalarken Sisifos yaptığı şeyin saçmalığına teslim olmuş halde nafile çabasını sonsuza dek sürdürecektir. Bu yüzden: "Kişi, Sisifos mutlu olsa gerek, diye düşünmelidir."

Bu noktada Camus'nün asıl etkilendiği kaynak Heidegger değil, Kierkegaard'dır. Özellikle 1843 tarihli denemesi *Korku ve Titreme*. Kierkegaard'ın bu denemesi de "Absürd" (Saçma) kavramına ışık tutmak için bir söylenceden yararlanır: Kierkegaard Tanrı'nın İbrahim'e alışılageldiği şekilde keçi veya koyun yerine sevgili oğlu İshak'ı kurban etmesini emrettiği İncil hikâyesini seçmiştir. İbrahim, görünüşe göre Tanrı'yı bile şaşırtarak hiç itiraz etmeden İshak ile birlikte kurbanın kesileceği yere gider. Son anda Tanrı onu durdurur ve İbrahim ile İshak evlerine dönerler. Kierkegaard'ı hayrete düşüren şey, ne itaat ne de bağışlanmadır: İbrahim ve İshak'ın hiçbir şey olmamış gibi eski yaşamlarına dönebilmiş olmalarıdır. İnsanlığın olağan düzlemi ve bir babanın evladını koruma güdüsünü tamamen terk etmeye zorlanmışlardır, ancak yine de İbrahim bir şekilde oğluna sevgisinden hâlâ son derece emindir. Kierkegaard'a göre bu hikâye, kusurlu yanları açığa çıktıktan sonra hayata devam edebilmek için bu türden, imkânsıza yakın bir sıçrayış yapmamız gerektiğini gösterir. Kierkegaard'ın da yazdığı gibi, İbrahim "her şeyden tamamen vazgeçti ve absürdün verdiğin güçle sonradan her şeyi geri aldı." Camus de çağdaşı okurların yapması gereken şeyin bu olduğunu düşünüyordu, ancak onun versiyonunda Tanrı'nın müdahalesine yer yoktu. Burada dahi işgal altındaki Fransa'daki yaşam ile

bağlantılar bulmak mümkündür. Her şey tehlikeye atılmış, yozlaşmış ve kaybedilmiştir ama yine de her şey hâlâ yerli yerinde duruyor gibi gözükmektedir. Kaybolan *manadır*. Mana olmadan nasıl yaşanır? Camus ve Kierkegaard'ın bu soruya verdiği cevap İngilizlerin moral aşılama amaçlı afişlerindeki sloganı andırır: Sakin Kalın ve Devam Edin.

Camus'nün "absürd"leri kalıcı bir beğeni yakalamakla birlikte üçlünün üçüncüsü, *Caligula* günümüzde daha az bilinir: Camus bu oyunda, Suetonius tarafından kaleme alınan, birinci yüzyılda yaşamış yoz imparatorun hikâyesini, özgürlüğün ve anlamsızlığın sınırlarının zorlandığı bir vaka incelemesi olarak yeniden canlandırır. *Yabancı* ve *Sisifos* nesiller boyunca cazibelerini koruyarak çoksatanlar arasında yerlerini almaya devam ettiler. Bu kitaplara sarılanlara banliyölerde dayanılmaz bir iç daralması ile boğuşan okurlar da dâhildi. Onları ilk okuduğumda ben de o kategorinin içindeydim. Bu dönem aşağı yukarı Sartre'ın *Bulantı*'sını okuduğum zamanlara denk düşüyordu ve üç kitap da üzerimde benzer etkiler bıraktı. Yine de kendimi soğuk ve duygusuz Mearsault yerine huzursuz Roquentin ile daha çok özdeşleştiriyordum.

O sıralarda fark edemediğim şey, Camus ve Sartre'ın eserlerini birbirlerinden ayıran önemli felsefi farklılıklar olduğuydu. Camus'den kişisel olarak hoşlansalar da ne Sartre ne de Beauvoir onun merkeze absürdlüğü alan vizyonunu kabul ediyordu. Onlara göre yaşam, kozmik ölçekte bakıldığında dahi absürd *değildi* ve yaşamın absürd olduğunu söylemenin kazandırabileceği hiçbir şey yoktu. Yaşam onlara göre, her ne kadar her birimiz için farklı bir biçimde ortaya çıksa da hakiki bir anlam barındırıyordu.

Sartre'ın 1943 yılında *Yabancı* üzerine yazdığı eleştiride iddia ettiği üzere, temel fenomenolojik ilkeler deneyimin bize anlamla yüklü olarak geldiğini gösterir. Bir piyano sonatı, özlem duygusunun melankolik bir temsilidir. Eğer bir futbol maçı seyrediyorsam onu bir grup insanın yuvarlak bir nesnenin peşinden koşup sırayla alt uzuvlarıyla ona dokunduğu anlamsız bir sahne olarak değil, bir futbol maçı olarak görürüm. Gördüğüm şey ikincisiyse o zaman esasen futbolu ruhuna uygun bir biçimde seyretmiyorum demektir; onu bir futbol maçı olarak bile göremiyorumdur.

Sartre şeylerin gözümüzde anlamlarını yitirebilecekleri duygusuna son derece aşinaydı. Tuttuğum takım beni üzmüşse ya da o esnada

dünyayı algılayışımla ilgili genel bir kriz yaşıyorsam oyuncuları gerçekten de etrafta koşuşan rasgele insanlar olarak görebilirim. *Bulantı*'da Roquentin'in kapı tokmağı ya da bira bardağı karşısında afallaması gibi buna benzer birçok durum yaşanır. Ancak, Camus'nün tersine, Sartre için bu tür kırılmalar patolojik bir halin ifşasıdır: Bunlar büyük gerçeğe dair izlenimler edindiğimiz anlar değil, yönelimselliğin çöktüğü anlardır. Dolayısıyla Sartre *Yabancı* eleştirisinde Camus'nün "deneyimi olduğu gibi yorumlama iddiasında olduğunu ama deneyimin parçası olan anlamlı bağlantıları kurnazca dışarıda bıraktığını" yazar. Sartre'a göre, Camus "deneyimde bulabildiği tek şeyin yalıtılmış izlenimler olduğunu öne süren" David Hume'un etkisi altında kalmıştır. Sartre, yaşamın, yalnızca bir şeyler ters gittiği sırada böyle izlenimci bir görünüm aldığını düşünür.

Sartre'a göre, farkındalık kazanmış birey ne kafelerde, parklarda gözlerini dikip nesnelere kitlenen Roquentin ne de çit boyayan Tom Sawyervari yapmacık bir neşeyle dağ yamacında kaya yuvarlayan Sisifos'tur. Farkındalığını kazanmış kişi, yaptığı şeyin bir anlam ifade ettiğinden emin olarak bir amaç doğrultusunda harekete geçmiş kişidir. İşte o, gerçekten özgür insandır.

Özgürlük, Sartre felsefesinin ana temasıydı, özellikle (ve kazara değil) Fransa'nın özgür olmadığı dönemde. O sıralarda hemen hemen tüm yazılarının merkezinde özgürlük kavramı vardır: *Sinekler* (Camus'yle tanıştığı sırada provada olan oyun), *Özgürlük Yolları* üçlemesi, birçok deneme ve seminer ve hepsinden önemlisi yıllarca tuttuğu notlardan oluşturup Haziran 1943'te yayımladığı başyapıtı *Varlık ve Hiçlik*. Temel meselesi özgürlük olan 665 sayfalık kallavi bir eserin baskıcı bir rejim altında sansür mercilerinin radarına yakalanmadan yayımlanmış olması olağandığı bir işmiş gibi gözükse de işin gerçeği buydu. Belki de kitabın başlığı sansürcüleri onu derinlemesine bir incelemeye tabi tutmaktan vazgeçirmiştir.

Varlık ve Hiçlik'in başlığında, boyutları ve ağırlığı açısından da benzeştiği Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ına gönderme vardı şüphesiz. (*Varlık ve Hiçlik*'in Amerikalı eleştirmeni William Barret kitabın yayımlanan 700 sayfalık baskısını "300 sayfalık iyi bir kitabın ilk taslağı" olarak tarif edecekti.) Uzunluğuna rağmen, zengin içerikli ve çoğunlukla ufuk açıcı bir yapıttır. Sartre'ın Husserl, Heidegger, Hegel ve Kierkeggard okumalarını bol miktarda anekdot ve örneklerle bir araya getirir ki

bunların birçoğu Simone de Beauvoir, Olga Kosawkiewicz ve başka isimlerin de dâhil olduğu, gerçek hayattan alınmış olaylardır. Paris'in bar ve kafelerinde, meydan ve bahçelerinde, hatta bazen köhne otellerin merdivenlerinde geçen kısa sahnelerle birlikte kentin savaş dönemindeki haletiruhiyesinin kitabın her yerine sinmiş olduğu söylenebilir. Kitabın genel atmosferi insanlar arasında yaşanan gerilimlerden, karşılıklı arzulardan ve güven bunalımlarından beslenir. Kilit olayların çoğu bir *film noir*'dan (kara filmden) ya da *nouvelle vague* (yeni dalga) filminden alınmış gibidir.

Varlık ve Hiçlik'in *Varlık ve Zaman*'la bir benzerliği daha vardır: İki kitap da bitmemiş kitaplardır. Her iki eser de ileri sürdükleri savların bir sonuca bağlanacağı ikinci bir kısım geleceğine dair beklentileri havada bırakır. Heidegger Varlık'ın anlamının Zaman olduğunu göstermeyi vaat eder. Sartre ise varoluşçu ahlak için bir temel oluşturmayı vaat eder. İkisi de sözünü tutmaz. *Varlık ve Hiçlik* bize özgürlük kavramının basit bir tasavvurdan yola çıkarak geliştirdiği uzun uzadıya bir incelemesini sunar. Sartre, özgürlüğün bizi dehşete düşürdüğünü, ancak ondan kaçmamızın mümkün olmadığını çünkü özgürlüğün biz *olduğumuzu* ileri sürer.

Bu savını açımlamaya varoluşu ikiye ayırmakla başlar. Bunlardan birincisi "kendi-için" (*pour-soi*) varoluştur ve tanımlayıcı özelliği, özgür olmasıdır. Bu, bizizdir: insan bilinci bu kategoridedir. İkincisiyse "kendinde" (*en-soi*) varoluştur. Geriye kalan diğer her şey bu kategoriye dâhildir: kayalar, çakılar, kurşunlar, arabalar, ağaç kökleri. (Sartre hayvanlar hakkında fazla bir açıklamada bulunmaz ama süngerlerden şempanzelere, onlar da çoğunlukla bu kategoriye dâhil gibidirler.) Bu tür varolanlar bir seçim yapmakla karşı karşıya kalmazlar: Yapmaları gereken tek şey, kendileri olmaktır.

Sartre'a göre, kendinde ve kendi-için kategorileri, maddeyle antimadde gibi birbirlerine zıtlardır. Heidegger *Dasein* hakkında yazarken onu en azından bir tür varlık olarak ele alır ama Sartre'a göre kendi-için olmak, bir varlık biçimi değildir. Gabriel Marcel, Sartre'ın hiçliğini, varlığın ortasında bir "hava boşluğu" olarak tarif etmiştir. O bir "hiçlik"tir; dünya içinde vakum-benzeri bir deliktir. Öte yandan etkin ve spesifik bir hiçliktir. Dışarı çıkıp futbol oynayan türden bir hiçlik.

Spesifik bir hiçlik olgusu kulağa garip gelse de Sartre bunu Paris kafe yaşamından örnekle açıklar. Diyelim ki der Sartre, arkadaşım Pierre ile saat dörtte belirli bir kafede buluşmak için randevulaşmışızdır. Ben on

beş dakika geç gelip endişeli gözlerle etrafa bakınırım. Pierre hâlâ burada mı? Bir sürü başka şey algılarım: müşteriler, masalar, aynalar, ışıklar, kafenin dumanlı atmosferi, tabak çanak sesleri ve genel bir uğultu hali. Ama Pierre yoktur. Bu diğer şeyler açık ve seçik bir biçimde haykıran tek bir şeyin arka planını oluştururlar: Pierre'in Yokluğunun. Burada insanın aklına Flore'dan kaybolan o Çek kadınlar geliyor: Yoklukları, alışılageldik varlıklarından çok daha güçlü ve belirgindir.

Sartre daha hafif sıklet bir örnek de verir: Cüzdanıma baktığımda içinde 1300 frank görüyorum. Bunun olumlu bir şey olduğu söylenebilir. Ancak şayet 1500 frank bulmayı bekliyor olsaydım gözüme çarpan şey, 200 frankın olmaması olacaktı. Ernst Lubitsch'in *Ninotchka* (*Ninoçka*) filminde anlatılan bir fıkranın hoş bir uyarlaması, konuyu özetler niteliktedir. (Adını bir türlü bulamadığım için fıkrayı uyarlayan kişiden özür dilerim.) Jean-Paul Sartre bir kafeye girer ve garson ona ne istediğini sorar. Sartre, "Bir fincan kahve, lütfen: şekerli ama krema olmasın," der. Garson geri gelir ve özür diler. "Kusura bakmayın, Mösyö Sartre, kremamız kalmamış. Onun yerine sütsüz kahveye ne dersiniz?" Fıkradaki espri, Kremanın Yokluğu ve Sütün Yokluğu'nun, tıpkı Krema ve Sütün birbirinden farklı olumluluklar oluşu gibi, iki ayrı olumsuzluk olmasına dayanır.

Bu alışılmadık bir düşünce olsa da Sartre'ın burada yaptığı şey, bilinci içi boş bir "yönelim"den ibaret gören Husserlci yönelimselliğin yapısına ulaşmaya çalışmaktadır. Benim bilincim spesifik olarak bana aittir ancak gerçek bir varoluşa sahip değildir: Şeylere yönelme veya işaret etme eğiliminden başka bir şey *değildir.* Kendi içime bakıp kişilik özellikleri, eğilimler, kısıtlılıklar, geçmişten gelen acıların izleri gibi beni bir kimliğe hapseden somutlaşmış bir özellikler yığını görüyorsam bunların beni hiçbir şekilde tanımlayamayacağını unutuyorum demektir. Sartre, Descartes'ın "Düşünüyorum, öyleyse varım," önermesini tersine çevirir ve "Ben hiçim, öyleyse özgürüm," der.

Bu radikal özgürlüğün insanlarda tedirginlik yaratmasında şaşılacak bir taraf yoktur. Birey için kendini özgür olarak görmek bile başlı başlına yeterince zorken Sartre, "Esasen olmayı seçtiğim şeyden öte başka bir şey değilim," diyerek bu zorluğu bir adım ileri taşır. Özgürlüğümün kapsamının farkına varmak Heidegger ve Kierkegaard'ın "kaygı" (*Angst*, Fransızca *angoisse*) dediği hisse saplanmak demektir. Bu kaygının

ve korku hissinin belirli bir kaynağı yoktur; kişinin kendisi ve varoluşu ile ilgili genel bir huzursuzluk halidir. Sartre, bu noktada Kierkegaard'ın baş dönmesi imgesine başvurur: Bir uçurumdan aşağı baktığımda başımın dönmesi genellikle kendimi, kompulsif ve açıklanamaz bir şekilde, uçurumdan aşağı atabileceğim ihtimalinin dehşet vericiliği ile alakalıdır. İstediğim şekilde hareket etme özgürlüğüm ne kadar artarsa hissettiğim kaygı da o kadar büyür. Teoride, eğer biri beni uçurumun kenarına güvenli bir şekilde bağlarsa baş dönmesi ortadan kaybolacaktır çünkü kendimi aşağıya *atamayacağımı* bilir ve rahatlarım. Genel yaşam kaygısı karşısında da benzer bir hileye başvurabilseydik her şey çok daha kolay olurdu. Ancak bu imkânsızdır: Ne karar alırsam alayım, aldığım kararlar bana asla gerçek bir iple bağlanmanın getirdiği güveni vermez. Sartre, uzun zaman önce bağımlılığına asla yenik düşmemeye karar vermiş bir kumarbazın örneğini verir. Ancak bu kumarbaz kendini bir kumarhanenin yakınlarında bulduğunda baştan çıkmaya müsait olduğunu hissediyorsa kararlılığını her seferinde yenilemek zorundadır. Ta en başta verdiği kumar oynanama kararına bel bağlayamaz. Hayatımı belirli doğrultularda yaşamaya karar vermiş olabilirim ancak bunlardan sapmayacağımın garantisi yoktur.

Bu problemi ortadan kaldırmak için çoğumuz uzun vadeli kararlarımızı birtakım somut kısıtlamalara tahvil ederiz. Sartre çalar saat örneğini verir: Saat çalar ve ona itaat etmekten başka bir şansım yokmuş gibi, gerçekten kalkmayı isteyip istemediğimi sorgulamadan yataktan kalkarım. Aslında çalışıyor olmanız gerekirken çaresizce kedi köpek videoları seyretmenizi engellemek için son zamanlarda geliştirilen bazı yazılım uygulamalarının ardında da benzer bir mantık vardır. Onları, belirli internet sayfalarında geçireceğiniz zamanı kısıtlayacak ya da tamamen internete girmenizi engelleyecek şekilde ayarlayıp kullanabilirsiniz. Bu programların en popülerinin adı, içerdiği paradoksa nazire yaparcasına, "*Freedom*" dır (Özgürlük).

Tüm bu aygıtlar işe yarar çünkü özgür değilmişiz gibi yapmamızı sağlarlar. Çalar saati ya da yazılım uygulamasını istersek kapatabileceğimizi biliriz, ancak bu seçeneğin el altında, kullanmaya hazır bulunmayacağı şekilde bir düzenleme yaparız. Eğer bu tür hilelerden medet ummasaydık her an çok geniş bir özgürlükle başa çıkmak zorunda kalırdık ve bu da hayatı son derece zorlaştırırdı. Bu yüzden çoğumuz gün

içinde envai çeşit kurnazlıklara başvururuz. Sartre örnekler vermeye davam eder: "Bu akşam Pierre ile bir randevum var. Simon'a yanıt vermeyi unutmamalıyım. Gerçeği Claude'dan daha fazla saklamaya hakkım yok." Bu tür ifadeler kıstırılmış olduğumuzu ifade eder ancak Sartre onların, seçimlerimizin "yansımaları" olduğunu söyler. Baş döndürücü harika üslubuyla dile getirdiği gibi, onlar "bizi kaygıya düşmekten kurtaran korkuluklardır."

Bu tür kandırmacaların gündelik hayatın dokusuna ne kadar derinden işlediğini göstermek için Sartre bir garsonu ele alır. Bu hünerli, mağrur Parisli garson, masaların arasında mekik dokurken bir yandan da taşıdığı tepsinin sürekli bozulan dengesini "tepsiyi kolunun ve elinin hafif bir hareketiyle sürekli yerinden oynatıp durarak" yeniden sağlar. Bir insan olarak, benim gibi, özgür bir "kendi-için"dir garson. Ancak önceden tanımlanmış rolünü canlandırırken, sanki güzelce tasarlanmış bir mekanizmaymışçasına hareket etmektedir. Ne tür bir oyun oynuyordur? "Bu soruya bir cevap vermek için o garsonu uzun uzadıya seyretmemize gerek yoktur: bir kafede garson *olmayı* oynuyordur." Bu oyunu G. K. Chesterton'un Peder Brown hikâyelerinden "Tuhaf Ayak Sesleri"ndeki hırsız kadar başarılı bir şekilde oynuyordur. Hikâyede, bir erkekler kulübüne sızan hırsız, kulüp üyelerinin etrafında bir garson, garsonların etrafında bir kulüp üyesi gibi hareket ederek fark edilmemeyi başarır. Bir garsonu oynayan bir garson olarak hareketleri o kadar kusursuzdur ki *Bulantı*'daki ragtime şarkısındaki notaların diziliminin yarattığı etkiyi yaratır ve mutlak bir zorunluluk gibi görünür. *Garson* adı verilen bir sanat eseri olmaya çalışmaktadır ancak gerçekte, geri kalan hepimiz gibi, özgür, hata yapmaya açık, olumsal bir insandır. Özgürlüğünü inkâr eder biçimde davrandığında Sartre'ın *mauvaise foi* (kendini aldatma, kötü niyet, hilekârlık) dediği duruma düşer. Bu istisnai bir durum değildir: Çoğumuz genellikle kendimizi aldatırız çünkü hayat ancak bu şekilde yaşanabilir olur.

Kendini aldatma çoğunlukla zararsızdır ama vahim sonuçlar da doğurabilir. 1938'de yazdığı "Bir Liderin Çocukluğu" adlı öyküde Sartre, sırf *bir şey olmak* adına anti-Semit bir kimliğe bürünen Lucien karakterini inceler. Kendisi hakkında "Lucien Yahudilere katlanamaz," dendiğini duymak hoşuna gider. Bu durum ona "olduğu gibi olduğu" yanılsamasını yaşatır. Burada "kendini aldatma", bir varolmayandan bir varolan

yaratır. Sartre bu düşünceyi, 1944 yılında başlayıp 1946 yılında yayımladığı *Yahudi Sorunu* adlı kitabında geliştirmeye devam eder. Anti-Semitizmin tümüyle bir kendini aldatmadan ibaret olduğunu ileri sürecek kadar ileri gitmez (savunması zor bir tez olurdu o), ancak kendini aldatma olgusunu, daha önce hiç kimsenin bu kadar becerikli bir şekilde birbirine bağlayamadığı iki kavram arasında bir bağlantı kurmak için kullanır: özgürlüğün yol açtığı korkuyla ötekileri suçlama ve şeytanlaştırma eğilimi.

Sartre'a göre kendimizi ırkımızın, sınıfımızın, işimizin, tarihimizin, ülkemizin, ailemizin, soyumuzun, çocukluğumuzda etkilendiğimiz şeylerin, olayların ya da kontrolümüzün dışında olduğunu iddia ettiğimiz bilinçaltımızdaki gizli dürtülerin edilgen bir ürünü olarak betimlediğimizde kendimizi aldatmış oluruz. Bu etkenler önemsiz değildir: Sartre'a göre, özellikle sınıf ve ırk insan yaşamı üzerinde önemli etkileri olan etkenlerdir. Simone de Beauvoir bunların yanına çok geçmeden cinsiyeti de ekleyecektir. Sartre, ayrıcalıklı kesimlerin yoksul ve ezilen kesimlere kendi yaşamlarının "sorumluluğunu almaları" gerektiği konusunda ahkâm kesme hakkına sahip olduğunu da söylemiyordu. Bunun tersini iddia etmek, her karşılaştırmada daha mazlumdan yana taraf tutan Sartre'ı gülünç ölçüde yanlış okumak demektir. Ancak her birimiz için (*ben* için) kendimizi aldatmamak, kendimizle ilgili bahaneler üretmemek anlamına gelir. Sartre'ın 1945 yılındaki seminerinde söylediği gibi, "Hiç büyük bir aşk ya da dostluk yaşamadım çünkü bunu yaşayabileceğim seviyede bir kadın ya da erkekle hiç tanışmadım; hiç çok iyi bir kitap yazamadım çünkü vakit bulamadım," diyemeyiz. Sürekli bu tür şeyler söyleriz ama bunu yaptığımızda kendimizi aldatmış oluruz.

Bunların hiçbiri seçimlerimi sınırsız bir alanda ya da boşlukta yaptığım anlamına gelmiyor. Daima halihazırda varolan "durumlar" içinde bulunur ve oradan eyleme geçmem gerekir. Anlamlı bir eylemde bulunmak için esasen bu "durumlar"a ya da Sartre'ın deyişiyle "olgusallığa" ihtiyaç duyarım. Onlar olmadan, özgürlüğüm uzayda süzülen birinin ya da uzun bir sıçrayış gerçekleştirirken kendini yerçekimsiz ortamda süzülür bulan ve sıçrayışının hiçbir önemi kalmayan bir yüksek atlama sporcusunun tatmin edicilikten uzak özgürlüğünden ibaret olurdu. Özgürlük tamamen engelsizce hareket etmek anlamına gelmez. Ayrıca kesinlikle rastgele eylemlerde bulunmak anlamına da gelmez. Esasen özgür olmamızı sağlayan şeyleri (bağlam, anlam, olgusallık, durum, hayatımızın

genel doğrultusu) genellikle bizi tanımlayan ve özgürlüğümüzü elimizden alan şeyler olarak görme hatasına düşeriz. Ne var ki ancak ve ancak bunlarla *birlikte* gerçek anlamda özgür olabiliriz.

Sartre, savaş, esaret ya da eli kulağında bir ölüm tehlikesinin bile varoluşsal özgürlüğümüzü elimden alamayacağını ileri sürerek düşüncesini uç bir noktaya taşır. Bunlar içinde bulunduğum "durum"un bir parçasını oluşturur ki bu durum, uç noktada ve tahammül edilemez de olabilir, ancak öyle bile olsa söz konusu durum, yapacağım bir sonraki seçim her neyse onun için bir bağlam sağlamaktan ibarettir. Ölmek üzereysem ölümle nasıl yüzleşeceğimi seçebilirim. Sartre burada antik Stoacı düşünceyi diriltir: Başıma gelecekleri ben seçmemiş olabilirim ancak ruhsal açıdan, ona nasıl bir anlam vereceğime karar verebilirim. Ancak Stoacılar, dehşet verici olaylar karşısında kayıtsız bir tavır geliştirmişlerdi. Sartre ise tutkumuzu kaybetmememiz, hatta başımıza gelenle ve başımıza gelen karşısında başarabileceklerimizle coşkulu bir bağ kurmamız, uğraşmamız; özgürlüğün gaddarca zor olmasından daha azını beklememiz gerektiğini düşünüyordu.

Özgür olmanın zorlukları Sartre'ın Camus'yle tanıştığı sırada provası yapılmakta olan *Sinekler* oyununun da temasıydı. İlk kez 3 Haziran 1943'te seyirci karşısına çıkan oyun, Stalag 12D'de savaş esiri arkadaşları için yazdığı skeçleri saymazsak Sartre'ın ilk gerçek oyunuydu. Sonradan, "özgürlük, benim mutlak özgürlüğüm, bir insan olarak özgürlüğüm ve hepsinden önemlisi Almanlar açısından işgal altındaki Fransa'nın özgürlüğü hakkında" olduğunu söyleyecekti. Bu oyun da sansürcüleri harekete geçirmemişti. Sartre'ı sansürden bu kez de oyunun Klasik dönemde geçmesi kurtarmıştı; o dönemde başka yazarlar da bu taktikten faydalanmıştır. Eleştirmenler oyunun taşıdığı siyasi mesaj hakkında çok fazla yorum yapmadılar ancak içlerinden biri, Jacques Berland, *Paris-Soir*'da Sartre'ın bir oyun yazarından çok bir deneme yazarı gibi durduğundan yakındı.

Camus'nün *Sisifos*'u vardı; Sartre ise kendi alegorisini Aiskhylos'un *Oresteia* üçlemesinin kahramanı Orestes'in hikâyesinden almıştı. Orestes, memleketi Argos'a döndüğünde annesi Klyteimnestra'nın sevgilisi Aegisthus ile bir plan yapıp Orestes'in de babası olan kocası Kral Agamemnon'u öldürdüğünü öğrenir. Aegisthus başa geçmiştir ve baskı altında tuttuğu halk üzerinde bir tiranlık kurmuştur. Sartre'ın

versiyonunda halk isyan edemeyecek kadar aşağılanmaya maruz kalmış ve paralize olmuştur. Şehre musallat olan sinekler halkın moralini yitirişini ve utancını temsil eder.

Ancak sahneye kahraman Orestes çıkar. Oyunun orijinalinde olduğu gibi Aegisthus'u ve (önce vicdanı elvermeyip tereddüt etse de) annesini öldürür. Babasının intikamını başarıyla almış ve Argos'a özgürlüğünü geri kazandırmıştır, ancak bir yandan da çok kötü bir şey yapmıştır ve şehir halkının duyduğu utanç yükü yerine suçluluğun yükünü üstlenmelidir. Orestes şehirden klasik dönemin Erinyelerini (öç tanrıçaları) temsil eden sinekler tarafından kovalanır. Tanrı Zeus ortaya çıkar ve Erinyeleri peşinden def etmeyi teklif eder ancak Sartre'ın Orestes'i, Zeus'un yardımını reddeder. Tiranlığa karşı isyan eden ve kişisel sorumluluğun yükünü üstlenen varoluşçu bir kahraman olarak, özgürce ve tek başına hareket etmeyi tercih eder.

Oyunun Fransa'nın 1943'teki durumuyla gösterdiği paralellikler açıktı. Çoğu izleyiciye tiranlık altında yaşarken vermek zorunda kaldıkları tavizlerin getirdiği moral bozukluğu ve hissettirdiği aşağılanmışlık duygusu tanıdık gelecekti. Suçluluk kısmına gelirsek: Herkes direnişe katılmanın insanın arkadaşlarını ve ailesini risk altına soktuğunu biliyordu. Yani her isyan hareketi beraberinde gerçek ahlaki bir sorumluluk getiriyordu. Sartre'ın oyunu sansür kurullarını harekete geçirmemiş olabilir ancak yıkıcı bir mesaj taşıdığı açıktı. Oyunun başka ülkelerde ve dönemlerde de uzun soluklu ve eşit derecede kışkırtıcı etkileri oldu.

Beauvoir da eserlerinde benzer temaları ele almaya başlamıştı. Kariyerindeki tek tiyatro oyununu yazdı. Ancak savaştan sonra sahnelenen oyun kötü eleştiriler aldı. *Les Bouches Inutiles* ortaçağda, kuşatma altında olan bir Flaman şehrinde geçer. Şehrin yöneticileri başta gıda stoğunu savaşçılara ayırmak için kadın ve çocukların feda edilmesini önerirler. Fakat sonradan tüm halkı dayanışma içinde savaş için bir araya getirmenin daha iyi bir taktik olduğunun farkına varırlar. *Les Bouches Inutiles* sanatsal incelikten yoksun bir oyundur, bu yüzden de aldığı kötü eleştiriler şaşırtıcı sayılmaz ancak Sartre'ın oyunu da bundan daha incelikli sayılmazdı. Beauvoir savaştan sonra *Başkalarının Kanı* adlı ve daha büyük bir başarı elde ettiği "direniş romanı"nı yazar. Roman, isyankâr eylem gerekliliği ile insanları tehlikeye atmanın getirdiği suçluluk duygusunu terazinin iki kefesine koyar.

Beauvoir bu dönemde bir de *Pyrrhus ile Cineas* adlı bir deneme kitabı yazdı ve cesur eylem düsturunu savaştan öteye, daha kişisel alanlara taşıdı. Bu hikâye de yine klasik dönemden bir kaynağa dayanır: Plutark'ın *Yaşamlar*'ına. Yunan generali Pyrrhus art arda zaferler kazanmakla meşguldür ve onu bekleyen daha pek çok savaş vardır. Danışmanı Cineas, bütün savaşları kazanıp dünyayı ele geçirdikten sonra ne yapmayı planladığını sorar. O zaman, der Pyrrhus, artık duracağım. Bunun üzerine Cineas, "Madem öyle neden şimdiden durmuyorsunuz?" diye sorar.

Makul bir öneri gibi görünüyor ama Beauvoir denemesinde bizden yeniden düşünmemizi ister. Ona göre, durup kendine, içine bakmak isteyen, kendini adadığı amaç uğrunda mücadeleye devam eden kadar iyi bir örnek oluşturmaz. Neden bilgeliğin harekete geçmeme ve kayıtsız kalmakta yattığını düşünürüz, diye sorar. Eğer bir çocuk, "hiçbir şey umurumda değil," diyorsa bu durum bilge bir çocuğa değil, sorunlu ve bunalmış bir çocuğa işaret eder. Benzer şekilde dünyadan elini eteğini çeken yetişkinler de kısa sürede sıkılırlar. Sevgililer bile eğer çok uzun süre baş başa aşk yuvalarına çekilirlerse birbirlerine olan ilgilerini yitirirler. Doyum ve durgunluk hali içinde ilerleme kaydedemeyiz. İnsan varoluşu "içkinlik" ya da kendine dönük bir şekilde pasifçe durmak değil, "aşkınlık" yani öteye geçmek demektir. İnsan varoluşu artık yapacak bir şey bulamayıncaya kadar sürekli eylem içinde bulunmak demektir ki nefes aldığımız sürece yapacak bir şey bulamayacağımız bir gün geçirmemiz pek olası değildir. Beauvoir ve Sartre'a savaş yıllarının verdiği en büyük ders buydu: Yaşam sanatı, kolları sıvayıp bir şeylerin üstesinden gelmekte yatar.

Camus'nün yine ancak savaştan sonra 1947'de yayımlanan "direniş romanı" *Veba* da bu konuyla bağlantılı ancak farklı bir mesaj taşır. Roman, söz konusu illetin esir aldığı Cezayir'in Oran kasabasında geçer; çubuksu bakteriler, işgali ve beraberinde getirdiği tüm felaketleri çağrıştırır. İlan edilen karantina ile artan klostrofobi ve korku karşısında kasabadaki herkesin tepkisi farklı olur. Kimileri paniğe kapılıp kaçmaya çalışırken bazı insanlar da kişisel çıkarları doğrultusunda durumdan faydalanmayı seçer. Bazıları da değişkenlik gösteren etkinlik dereceleriyle vebayla mücadele eder. Kitabın kahramanı, Doktor Bernard Rieux, zalimce görünmesine rağmen faydacı davranıp karantina yasalarını uygulayarak salgını minimum seviyeye indirmek ve hastaları tedavi etmek için kolları sıvar. Dr. Rieux insanlığın uzun vadede ölümcül salgınları

yenebileceği gibi bir yanılsama içinde değildir. Camus'nün diğer romanlarındaki kadere boyun eğiş teması burada da karşımıza çıkar. Bu, Beauvoir ve Sartre'da asla bulamayacağınız bir kabulleniştir. Ancak Dr. Rieux zararı en aza indirmeye, sınırlı ve geçici de olsa bir zafer sağlayacak stratejiler geliştirmeye odaklanır.

Camus'nün romanı bize Sartre ve Beauvoir'ın aksine kahramanlık ve kararlı eyleme dair daha iddiasız bir bakış sunar. İnsanın elinden gelen ancak bir yere kadardır. Bu bakış açısı yenilgiyi kabullenmek gibi gelebilir, ancak bir insanın ülkesini özgürleştirmek gibi zorlu görevlere atılmasının nelere mal olabileceği konusunda daha gerçekçi bir tablo sunar.

1944 yazının başlarında Müttefik güçlerinin Paris'e doğru harekete geçmesiyle artık herkes özgürlüğün yakın olduğunu biliyordu. Kabaran duygularla baş etmek zordu. Beauvoir'ın da belirttiği gibi, uyuşmanın ardından hislerin geri gelmesiyle hissedilen acı verici karıncalanmayı andırıyordu. Bir yandan da Nazilerin geri çekilirken yapabileceklerine duyulan büyük bir korku hâkimdi. Zorlu yaşam koşulları devam ediyordu: Sırf yeteri kadar yiyecek bulmak bile her zamankinden daha zordu. Ancak uzaklardan gelen bomba ve makineli tüfek sesleri insanlara ümit aşılıyordu. Sesler giderek yaklaştı ve bir gün aniden, Ağustos'un ortasında, sıcak bir günde, Almanlar gitti. Parisliler, özellikle de şehrin çeşitli köşelerinden silah sesleri yükselmeye devam ettiğinden, başta neler olup bittiğinden emin olamıyordu. 23 Ağustos Çarşamba günü, Sartre ve Beauvoir, direniş gazetesi *Combat*'nın ofisine doğru yürüyorlardı. Gazetenin edebiyat editörü Camus'yle buluşacaklardı: Camus onlardan kurtuluş üzerine bir yazı yazmalarını istiyordu. Ofise gitmek için Seine Nehri'ni geçmeleri gerekiyordu; köprünün ortasındayken silah sesleri duyup can havliyle koşmaya başladılar. Ama artık pencerelerde üç renkli bayraklar sallanıyordu ve ertesi gün BBC, Paris'in resmi olarak özgürlüğüne kavuştuğunu duyurdu.

Ertesi gece kilisenin çanları hiç susmadı. Caddeleri arşınlayan Beauvoir, bir ateşin etrafında dans eden insanların arasına katıldı. Aralarından biri, bir Alman tankı gördüğünü söyleyince herkes etrafa dağıldı ve bir müddet sonra çekinerek geri döndüler. Barış Paris'e bu tür gergin bir heyecan içeren sahneler eşliğinde gelmişti. Ertesi gün, Özgür Fransa'nın sürgünden dönen lideri Charles de Gaulle önderliğinde


APRÈS QUATRE ANS
D'ESPOIR
ET DE LUTTE

COMBAT

LES TROUPES FRANÇAISES
entrent dans la capitale libérée

DE GAULLE
à Paris

UN JOUR DE BATAILLES

DE FONTENAY-AUX-ROSES A PARIS

LYON et BORDEAUX

Champs-Elysées'den Arc de Triomphe'a (Zafer Takı) uzanan Kurtuluş resmigeçidi düzenlendi. Sartre, töreni balkondan seyretmekle yetinirken Beauvoir kalabalığın arasına karıştı. "Sonunda," diye yazar Beauvoir, "dünya ve gelecek bize yeniden geri verilmişti."

Geleceğin ilk işi geçmişle hesaplaşmak oldu. İlk başlarda işbirlikçilere yönelik hızlı ve şiddetli intikam cezaları uygulandı. Bunu bazıları ölüm cezasıyla sonuçlanan resmi yargılamalar takip etti. Bu noktada, Beauvoir ve Sartre kendilerini bir kez daha Camus ile fikir ayrılığına düşerken buldular. Başta gösterdiği tereddüdün ardından Camus katı bir tavırla ölüm cezasına karşı çıktı. İşlenen suç ne kadar ciddi olursa olsun devlet eliyle işlenen soğuk, adli cinayet her zaman yanlıştır, diyordu. 1945'in başlarında faşist bir derginin eski editörü Robert Brasillach'ın yargılanmasından önce, suçlu kararı çıktığı takdirde merhamet gösterilmesi için bir dilekçe imzaladı. Sartre, o sıralarda ülkede olmadığından konuya müdahil olamadı, ancak Beauvoir dilekçeyi imzalamayı açıkça reddetti ve bundan sonra, Nazilere karşı direnirken hayatını kaybedenleri onurlandırmak ve gelecek adına yeni bir sayfa açmak için sert kararlar almak gerektiğini söyledi.

Beauvoir olacakları, Brasillach'ın Paris karlar altına gömülmüşken 19 Ocak 1945 günü dondurucu bir soğukta görülen davasına katılacak kadar merak ediyordu. Kısa bir mütalaadan sonra mahkemeden ölüm cezası çıktığında Brasillach'ın kararı soğukkanlı karşılamasından çok etkilendi. Yine de cezanın doğruluğu hakkındaki görüşleri değişmedi. Dilekçe işe yaramadı ve Brasillach 6 Şubat 1945 günü kurşuna dizildi.

Artık Beauvoir ve Sartre, bu tür konular her gündeme geldiğinde Camus'nün karşısında yer alacaklardı. Camus, *Combat*'daki cesur ve etkin direniş faaliyetlerinin ardından kırmızı çizgilerini iyice netleştirmişti: İdama, işkenceye ve devlet eliyle işlenen her türlü suça karşıydı. Nokta. Beauvoir ve Sartre da bu tür şeyleri koşulsuzca desteklemiyorlardı, ancak karmaşık politik gerçekler ve araç-amaç muhasebesine dikkat çekme eğilimindeydiler. Esasen devletin zarar verebilirliğinin meşru görülebileceği durumlar olup olmayacağını sorguluyorlardı. Ya çok büyük bir tehlike söz konusuysa ve çok sayıda insanın geleceği acımasız eylemler gerektiriyorsa? Camus temel ilkesinden taviz vermiyordu: İşkence yok, öldürmek yok. En azından devlet tarafından onaylanan bir şekilde. Beauvoir ve Sartre, daha incelikli ve daha gerçekçi bir görüşte olduklarına inanıyorlardı.

İki mülayim filozofa tavırlarının neden aniden sertleştiği sorulsa muhtemelen savaşın kendilerini derinden değiştirmiş olduğunu söylerlerdi. Savaş onlara, kişinin insanlığa karşı görevlerinin göründüğünden daha karmaşık bir hal alabileceğini göstermişti. "Savaş hayatımı tam anlamıyla ikiye ayırdı," diyecekti Sartre sonradan. Bireyci bir özgürlük anlayışını içeren *Varlık ve Hiçlik*'te dile getirdiği bazı savlardan uzaklaşmıştı. Şimdi, insan yaşamını ele alırken bir amaca yönelmişlik ve toplumsallık olgularına odaklanan Marksist görüşe daha yakın bir bakış açısı geliştirmenin peşindeydi. Varoluşçu ahlak üzerine devam niteliğindeki cildi hiç bitirememesinin bir nedeni de buydu: Konuya dair fikirleri fazla değişmişti. Ölümünden sonra *Ahlak İçin Defterler* adı altında yayımlanan çok sayıda taslak sayfa yazmış ama onları bütünlüklü bir yapı altında toplamayı başaramamıştı.

Savaşın radikalleştirdiği diğer bir isim olan Merleau-Ponty de hâlâ çaresizce daha sert biri olmaya çalışıyordu. Almanlara karşı kötü davranma sanatında ustalaşmasının ardından şimdi de tavizsiz, Sovyet-tarzı bir komünizm lehine ateşli savlarını yazarken Beauvoir ve Sartre'ı bile geride

bırakıyordu. 1945 tarihli "Savaş Gerçekleşti" adlı denemesinde savaşın bundan sonra salt bireysel bir yaşam sürdürme ihtimalini ortadan kaldırdığını yazdı. "Dünyanın içindeyiz; onunla iç içeyiz, ona göre şekilleniyoruz," diyordu. Kimse olayların dışında kalamazdı; herkesin elleri kirliydi. "Kirli eller" bir süreliğine, varoluşçu çevrelerde gözde bir deyiş haline geldi. Beraberinde yeni bir zorunluluk getirmişti: Kolları sıva ve bir şeyler yap!

Fransa'da savaşın bitmesiyle rahat bir nefes alan Sartre çetesi dizginlerinden boşanmışçasına yazmaya başladı. Sartre yazarların eylemlilik ve adanmışlık gibi sorumlulukları bulunduğunu ileri süren bir dizi deneme yazdı; bunlar 1947'de belirli aralıklarla yayımlanmalarının ardından 1948'de bir bütün olarak *Edebiyat Nedir?* adı altında yayımlandılar. Sartre, yazarlar dünyada gerçek güç sahibidir ve bunun gereğini yerine getirmelidirler, diyordu. *Littérature engagée*, yani angaje (yükümlü) edebiyat için çağrı yaptı. Beauvoir da sonradan, o dönemde bazı sorumlulukları yerine getirmenin ne kadar acil göründüğünü yazacaktı: Onu ateşleyen bir olay hakkında yazılanları okuduktan sonra derhal "Buna bir cevap vermeliyim!" diye düşünüyor ve yayımlanması için alelacele bir makale yazıyordu. O, Sartre, Merleau-Ponty ve diğer arkadaşları hızla o kadar çok yazı yazıyorlardı ki 1945'te birlikte yeni bir kültür dergisi çıkarmaya başladılar: *Les Temps modernes* (*Modern Zamanlar*). Derginin popüler yüzü Sartre'dı ve çoğunluk editöryel yazıların hepsinin onun elinden çıktığını sanıyordu. Oysa gerçekte Merleau-Ponty herkesten daha fazla gayret sarf ediyor ve isimsiz yazıların birçoğu onun kaleminden çıkıyordu. *Modern Zamanlar* adı Charlie Chaplin'in emekçi sömürüsü ve endüstrileşme hakkındaki 1936 tarihli filminden alınmıştı. Sartre ve Beauvoir bu filmden o kadar hoşlanmışlardı ki iki seans üst üste seyretmeden sinemadan çıkmamışlardı. Yazı yazma konusunda Chaplin'in filmde hicvettiği kadar hızlı bir üretim içindeydiler. İzleyen yıllarda *Les Temps Modernes* Fransa ve ötesinde entelektüel tartışmaların en önemli dişlilerinden bir haline geldi. Günümüzde de yayın hayatına devam etmektedir. Sartre'ın "angaje edebiyat" hakkındaki denemesi ilk olarak *Les Temps modernes*'de çıkmış ve gelecek yıllardaki gidişatı belirlemişti.

Bir yandan da varoluşçu romanlar, öyküler ve oyunlar yayımlanmaya devam ediyordu. Eylül 1945'te Beauvoir'ın *Başkalarının Kanı* adlı romanı yayımlandı. Sartre *Özgürlük Yolları* üçlemesinin yıllar önce yazdığı ve ikisi de 1938'de geçen ilk iki cildini yayımladı. Kitaplar, Sartre'ın ana

karakteri Mathieu Delarue'nun ne-istiyorsan-onu-yap bencilliğinden öteye geçmeyen naif bir özgürlük görüşünden tarihin omuzlarına yüklediği sorumluluğu yüklendiği daha doğru bir özgürlük tanımına geçiş yapışını gösteriyordu. 1949'da yayımlanan serinin üçüncü cildi *La mort dans l'âme*'da (Türkçeye *Yıkılış*, *Tükeniş* ve *Ruhun Ölümü* isimleriyle, İngilizceye ise *Iron in the Soul*, *The Defeat* ve *Troubled Sleep* gibi farklı isimlerle çevrilmiştir) Mathieu'yü Fransa düşerken cesurca köyün çan kulesini savunurken görürüz. Artık özgürlüğünü daha iyi amaçlar uğruna kullanıyordur ancak yenilgi Mathieu'nün sonu olacak gibidir. Planlanan dördüncü kitap, okuyucuya onun hayatta kaldığını ve direnişte yoldaşlarıyla kurduğu dayanışma aracılığıyla gerçek özgürlüğü bulduğunu gösterecekti. Maalesef Sartre'ın genelde bir projesi için vurucu bir son planladığında olduğu gibi dördüncü cilt asla tamamlanamadı. Uzun yıllar sonra sadece birkaç bölümü yayımlandı. *Varlık ve Hiçlik*'te ahlak sorusunun kaldığı gibi *Özgürlük Yolları*'nda da özgürlük sorusu havada kaldı. Her ikisinde de sorun Sartre'ın ilgisini kaybetmiş olması değil, felsefi ve politik açılardan fikirlerini değiştirip durma eğilimiydi.

1940'larda yayımlanan tüm bu roman, öykü ve denemelerde egemen ruh hali, post-travmatik (sarsıntı sonrası) tükenişten ziyade heyecandı. Dünya parçalanmıştı ama tam da bu nedenle şimdi onunla hemen hemen her şey yapılabilirdi. Bu durum heyecan verici ve korkutucu bir karışım ortaya çıkarıyordu ki bu da zaten genel olarak savaş sonrası varoluşçuluğunun ilk dalgasını karakterize eden duygu bileşiminin ta kendisiydi.

Bu bileşim Paris'ten uzak diyarlarda da hissediliyordu. Amerikalı Heidegger uzmanı J. Glenn Grey, savaş deneyimlerini ele alan 1959 tarihli çalışmasında, savaşın sonlarına doğru birliğiyle birlikte İtalyan kırsalında geçirdiği günleri anlatır. Bir gece bir kulübenin önünde piposunu içen yaşlı bir adamla bozuk İtalyancası aracılığıyla sohbet etmek için durmuştur. Bu geleneksel dünyanın kadim sakinliğiyle birlikte sonsuza dek ortadan kaybolmak üzere olduğunu görmek Gray'i üzer. Ne var ki bu kayıp hissinin yanı sıra yeni vaatler içeren geleceğe dair de bir coşku hissediyordur. O gece Gray, neler olacak bilinmez ama kesin olan bir şey var diye düşünür: Üniversitede üzerinde çalıştığı filozofların ellerinde savaş sonrası kurulacak yeni dünyaya sunabilecekleri fazla bir şey yoktu. Yeni bir gerçeklik söz konusuydu, bu yüzden de yeni filozoflara ihtiyaç vardı.

Ve işte karşımızdaydılar.

*

İşte varoluşçuluğun, kitabın birinci bölümünde kısaca göz attığımız vahşice deneysel, kitlesel bir çılgınlık halini aldığı parlak yılı böyle başladı. Sartre'ın Ekim 1945'teki konuşması cehennemi bir kalabalık topladı ve büyük haber oldu. Paris'in her köşesinde ve ötesinde onun felsefesi konuşuluyordu. 1946'da Gabriel Marcel, "Gün geçmiyor ki bana varoluşçuluk nedir diye sormasınlar," diye yazıyor ve "Bunu soran da genelde sosyetik bir hanımefendi oluyor ama yarın bu, evimde çalışan gündelikçi kadın ya da metrodaki biletçi de olabilir," diye de ekliyordu. Modanın dışında kalmak istemeyen herkes varoluşçuluk hakkında bilgi sahibi olmak istiyor, yerleşik düzenin kurumları varoluşçuluğu endişeli gözlerle takip ediyor ve neredeyse tüm gazeteciler onu bir geçim kapısı olarak kullanıyor gibiydi.

Sartre'ın arkadaşı Boris Vian, bu çılgınlığı 1947 tarihli romanı *Günlerin Köpüğü*'ne taşıdı. Bu gerçeküstü ve oyunbaz aşk hikâyesi yan karakter olarak Jean-Sol Partre adında ünlü bir filozof içerir. Partre, vereceği bir konferansa Kontes de Mauvoir'ın refakatinde bir filin üzerindeki tahtırevanla gider. Narin bedeninden olağanüstü bir ışık yayılmaktadır. Seyirciler adeta kendilerinden geçer, o kadar ki Partre'ın ağzından çıkan sözcükler tezahürat ve alkışlar arasında kaybolur ve sonunda salon kalabalığa dayanamayıp çöker. Partre insanları, kendilerini bu kadar kaptırmasından hoşnut seyrediyordur. Gerçek Simone de Beauvoir, Vian'ın hicvinden hoşlanmış ve romanı "büyük bir sevgi gösterisi" olarak nitelendirmişti.

Trompet de çalan Vian, Sol Yaka'nın Saint-Germain-des-Prés bölgesinde konuşlanan varoluşçu çevrelerin eğlence hayatının lideriydi. İşgalin son dönemlerinde evlerde özel caz partileri düzenleme modasının öncüsüydü. "Zazous" adıyla da bilinen altkültüre mensup gençler bu evlerde buluşup ertesi güne kadar kendi evlerine dönmeyerek sokağa çıkma yasağı bulunan saatleri atlatıyorlardı. Savaşın bitmesiyle Vian yeni yeraltı kulüplerinde çalmaya başladı. Ayrıca barın arkasına geçip tuhaf kokteyller yapıyor ve dönemin ruh haline uygun eğlenceli, sansasyonel ya da sürrealist romanlarını peş peşe okuyucularla buluşturuyordu. Sonradan bir de caz mahzenlerinde takılan egzotik müdavimleri tasvir ettiği haritalı bir Saint-Germain-des-Prés "rehberi" yazdı.

Mahzenlerde ve barlarda filozoflar caz yıldızlarıyla sık sık, kelimenin gerçek anlamıyla kol kola girip gece boyunca dans ediyorlardı. Neşesi ve



cezbedici flörtözlüğüyle Merleau-Ponty'nin Sol Yaka'nın müdavimleri arasında özel bir yeri vardı. Vian'ın gözlemlerine göre, "filozoflardan bir tek o, kızları dans pistine davet ediyordu." Merleau-Ponty, Juliette Gréco'yu dansa kaldırdığında, Gréco'nun isteği üzerine, pistte dönüp dururlarken bir yandan da ona felsefe öğretiyordu.

Bilinen mekânlarda başlarına üşüşenleri ve gazetecileri atlatmayı başardıklarında Sartre ve Beauvoir da dans ediyorlardı. Caza bayılıyorlardı. Juliette Gréco'nun en başarılı şarkılarından biri olan "La rue des Blancs-Manteaux"nün sözlerini Sartre yazmıştı. Gréco'nun söylediği diğer bir şarkı olan "Marseillaise existentialiste"in sözlerini ise Merleau-Ponty, Boris Vian ve Anne-Marie Cazalis beraber yazmışlardı. Şarkının kafiyeli sözleri, Flore'da adına veresiye açılmayacak derecede fakir, Merleau-Ponty okumasına rağmen fazlasıyla özgür ve Sartre'a rağmen her seferinde kendini aynı felaketin içinde bulan birinin içler acısı hikâyesini anlatıyordu.

Varoluşçu altkültür 1940'ların sonlarında dışarıdan takip eden gözler için son derece Parisli bir kimliğe sahip olsa da bu kültürün ana damarlarından biri, Amerika'dan ihraç edilen her şeye karşı duyulan büyük bir hayranlık ya da en azından ilgiydi. Zaten Paris hem şehri işgalden kurtarmak için gelen birliklerden geriye kalan askerler hem de şehre yeni

gelenler olmak üzere hâlâ Amerikalılarla doluydu. Parisli gençlerin pek azı Amerika'dan gelen kıyafetlere, filmlere ya da müziğe karşı koyabiliyordu. Tüm bunların işgalci güçler tarafından yasaklanmış olmaları cazibelerini artırıyordu. Hem zaten "zazaous" aylardır gizlice Amerikan cazı dinleyip dans ediyordu. Amerikan müziğinin tüm bir nesil için taşıdığı önemi, Juliette Gréco'nun anlattığı bir anekdot özetler. 1943'te Gestapo tarafından tutuklanıp bir hücrede alıkonmuş, ardından onu da şaşırtan bir şekilde serbest bırakılmıştır. Kış soğuğunda sokaklarda üzerinde ince pamuklu bir elbiseyle evine doğru on üç kilometre yürürken avazı çıktığı kadar bağırarak cüretkâr bir şekilde bir Amerikan şarkısını söylemiştir: "Over the Rainbow" (Gökkuşağının Üstünde).

İnsanlar savaştan sonra caz, blues ve ragtime müzikleriyle uyumlu bir görünüm yakalamak için bitpazarlarında bolca bulunan Amerikan giysilerinin peşine düştüler; özellikle ekose gömlek ve ceketler çılgınca rağbet görüyordu. Bugün zaman makinenize atlayıp savaştan hemen sonrasının Paris'inde bir caz kulübüne gidebilseydiniz etrafınızın siyah varoluşçu giysilerle çevrilmiş olacağını sanmayın; daha çok bir oduncu eğlencesinin içine düştüğünüzü sanırdınız. Zaman yolculuğunuzun üzerinizde bırakacağı bu izlenimi Jacques Becker'in 1949 yılında yayımlanan *Rendezvous de julliet* filminde yaşayabilirsiniz. Lorientais kulübündeki hareketli bir dans sahnesinde Claude Luter'in orkestrası küçücük bir sahnede çalarken ekoseli gömlekler giymiş kalabalık dans pistine fırlar. Siyah boğazlı kazak piyasaya sonradan çıkar ve ardından Amerikalılar bu modayı benimsediklerinde, daha önce kendileri Amerikan modasını benimserlerken şimdi tam tersinin yaşanmakta olduğunu pek az kişi fark eder.

Öte yandan insanlar sinemalarda Amerikan suç-polisiye filmlerini doldurup Seine Nehri boyunca uzanan kitapçılardan Amerikan romanları alıyorlardı. En popüler isimler, sert polisiye (hard-boiled) yazarlarıydı: James M. Cain, Dashiell Hammett ve Buhran dönemindeki çaresizliğin romanı *Atları da Vururlar*'ın Fransızca çevirisi 1946 yılında Gallimard tarafından yayımlanan Horace McCoy. Camus Amerikan kara romanların üslubunu *Yabancı*'da taklit etmişti. Sartre ve Beauvoir da bu türün hayranlarındandı. Sevdikleri Amerikalı yazarlar arasında Ernest Hemingway, William Faulkner, John Steinbeck ve (Sartre'a göre) dönemin en iyi yazarı John Dos Passos gibi polisiyenin dışında kalan isimler de vardı. Fransız yayınevleri çok sayıda Amerikan romanı çeviriyordu:

"*traduit de l'americain*" ibaresi kitap kapaklarından düşmez olmuştu. Öte yandan, çeviri gibi duran kitapların hepsi gerçek çeviri değildi. Sözüm ona "Vernon Sullivan" tarafından yazılıp Boris Vian tarafından çevrilmiş *Mezarlarınıza Tüküreceğim* adlı romanı aslında Vian kendisi yazmıştı. Bir tür iddia üzerine yazılan roman, linç edilen erkek kardeşinin intikamını almak için iki beyaz kadını öldürüp sonunda peşine düşen polisler tarafından vurularak öldürülen siyahi bir adamın şiddet dolu, sansasyonel hikâyesini anlatıyordu. Kitap Vian'a para kazandırsa da ertesi yıl başını belaya soktu çünkü Montparnasse'ta kız arkadaşını boğduktan sonra kendini vuran bir adam kitabı yatağının kenarına bırakmış, aradaki benzerliği fark etmeyen olursa diye de bir boğma sahnesinin anlatıldığı kısmı mürekkeple yuvarlak içine almıştı.

Beş yıldan sonra Paris'e ilk kez turist olarak gelebilen Amerikalılar 1920'lerde olduğu gibi yeniden şehre âşık oluyorlardı. Flore ve Deux Magots'da oturuyor, mahzenlerdeki gece kulüplerine gidiyorlardı. *L'existentialisme* ve *les existentialistes* hakkında anlatılan hikâyeleri dinliyor, ülkelerine dönünce öğrendiklerini tanıdıklarına anlatıyorlardı. New Yorklu entelektüeller varoluşçularla bizzat yakınlık kurmaya başlamıştı: Sartre, Beauvoir ve Camus ayrı ayrı, ziyaretler ve konferans turneleri için Atlantik'in öte yanına davet ediliyordu. Üçü de bu davetleri kabul etti.

1945 yılında Ocak ayının ortasında, ilk giden Sartre oldu: Camus'nün önerisiyle *Combat* ve *Le Figaro*'yu temsil eden davetli Fransız gazeteciler delegasyonuna katıldı. (Brasillach davasını bu yüzden kaçırmıştı.) İki ay boyunca ülkeyi gezdi ve sayısız insanla tanıştı. Bunlardan Dolorès Vanetti ile uzun süreli bir aşk yaşadı. İngilizcesinin zayıf olması alışık olduğu rahatlıkta hiç durmadan konuşmasını engelliyordu, ancak dikkatlice gözlem yapıp notlar aldı ve döndükten sonra makaleler yazdı. Amerika'daki işçilerin Amerikan fabrikalarının yüksek hızlı otomasyonuyla nasıl başa çıktıkları gibi sosyalist içerikli sorulara odaklandı. O dönemde az sayıda kişi teknolojik araçları, tüketimciliği ya da otomatikleştirilmiş üretim tekniklerini modern hayatın yaygın unsurları olarak ele alıyordu: Genel eğilim bunları Amerika'ya özgü meseleler olarak düşünmekti ve bu da Amerika'nın, Avrupalıların kafasındaki cezbedici ama endişe verici imgesini perçinliyordu. Tüm bu teknolojiyle iç içe yaşamak gerçekten mümkün müydü? Bu durum insanı nasıl etkiliyordu? Sartre, Chaplinesk bir endüstriyel makinenin dişlileri olmaları ve patronları

tarafından sürekli daha hızlı olmaya sevk edilmelerine rağmen ABD'li işçilerin neşeli göründüklerini şaşkınlıkla gözlemlemişti. Amerika büyük bir makineyi andırıyordu ve Sartre durumun bu şekilde devam edip edemeyeceğini merak ediyordu.

1940'ların sonlarında bu ülkeye çeşitli ziyaretlerde bulunmaya devam etti. İngilizcesi yetersiz kalmaya devam etse de insanlarla gittikçe daha rahat iletişim kurmaya başladı. 1948'deki üçüncü ziyaretinde onunla *Partisan Review*'un bir gecesinde tanışan Lionel Abel, Sartre'ın çok az bildiği bir dildeki konuşkanlığı karşısında hayretler içinde kalmıştır: Sartre çat pat konuşabiliyor, yine de susmak bilmiyordu.

Sıradaki Amerika yolcusu Albert Camus'ydü. 1946 yılında Mart'tan Mayıs'a dek süren bir ABD turuna çıktı. Yolculuğu sırasında Sartre kadar rahat değildi; bir yabancı olduğunun farkındaydı ve işlerin nasıl yürüdüğü ve nasıl davranması gerektiği konusunda durmadan karşısına çıkan ufak zorlukları dert ediniyordu. Tedirgin hali onu farklılıklar konusunda keskin gözlemler yapmaya itmişti. Şöyle yazıyordu:

> sabahları içilen meyve suları, milli içkileri haline gelen viski-soda... anti-Semitizm ve hayvan sevgisi –bu sonuncusu Bronx Hayvanat Bahçesi'ndeki gorillerden Doğal Tarih Müzesi'ndeki tek hücrelilere kadar uzanıyor– ölümün ve ölülerin icabına azami hızda bakılan cenaze evleri ("Ölün ve gerisini bize bırakın"), sabahın üçünde tıraş olabileceğiniz berberler...

Özellikle Times Square'deki bir Amerikan askerinin Camel sigarasından gerçek duman üflediği dev reklam panosu Camus'yü fazlasıyla etkilemişti. Kendisini rahat hissettiği tek yer New York'un Bowery bölgesi olmuştu. O sıralarda metruk bir bölge olan Bowery, ucuz barları ve köhne otelleriyle Camus'nün aşina olduğu bir atmosfere sahipti. İkinci kat seviyesinden geçen yükseltilmiş demiryolu, altında kalan her şeyi gölgede bırakıyordu. "Bir Avrupalı için 'Nihayet, gerçeklik,' diyebileceği bir yer." İşçileri gözlemleyen Sartre gibi, Camus'ye de gördükleri hem cazip hem itici geliyordu. Her şeyden önemlisi, insanların, bariz bir şekilde dikkat çeken kaygısızlığını anlayamıyordu. Hiçbir şey layığıyla trajik değildi.

1947 yılında yolculuk sırası Simone de Beauvoir'a gelmişti. Beauvoir, Sartre'ın aksine İngilizce konuşup okuyabiliyordu. Öte yandan,

tuhaf cihazlar ve icatlar karşısında o da Camus gibi şaşkına dönmüştü. Günlüğüne, kaldığı otelde mektupların postalanma yöntemi gibi kafasını karıştıran fenomenleri not ediyordu: Her katta asansörün yanında içine zarfınızı attığınız ve zarfın en alt katta bulunan bir kutuya düştüğü küçük bir baca vardı. Yanından hızla geçen beyaz zarfları ilk kez gördüğünde halüsinasyon gördüğünü sanmıştı. Daha sonra bir gazete bayiine gidip otomatlardan pul almaya çalıştığında bozuk paralar kafasını karıştırmıştı. Birçok arkadaş edindi ve New York'un üstesinden geldikten sonra ülke boyunca bir konferans turnesine çıktı. Turne sırasında caz kulüplerini, "gerilim" ve "güldürü" filmleri seyrettiği sinemaları gezdi. Şikago'dayken bağımlılar, fahişeler ve Amerika'daki hayatın karanlık yüzü hakkında yazan sert karakterli bir romancıyla, Nelson Algren ile tanıştı. İlişki yaşamaya başladılar ve Beauvoir âşık oldu; ancak uzun aralıklarla ara sıra ABD ya da Fransa'da buluşabilecek olmalarına rağmen üç yıl boyunca sevgili olacaklardı.

Amerika onda artık olağan hale gelen ihtiyatla karışık bir neşe uyandırmıştı. Baştan çıkmıştı bir kere: Amerika "bolluk ve sonsuz ufuklardı; masalsı imgelerin büyülü feneriydi." Amerika geleceği temsil ediyordu ya da en azından geleceğin muhtemel bir versiyonunu. Sovyetler Birliği ise geleceğin rakip bir versiyonunu sunuyordu ki Beauvoir onu da çekici buluyordu. Ama kuşkusuz Birleşik Devletler o sıralarda daha güçlüydü. Kendine daha çok güveniyordu; zengindi ve "Bomba"ya sahip olan taraftı.

Amerika'daki yaşamın Sartre, Beauvoir ve Camus'yü tartışmasız bir biçimde dehşete düşüren bir yüzü vardı: Irksal eşitsizlikler ki bu, sadece Güney'e özgü bir mesele değildi. Sartre, ilk seyahatinin ardından *Le Figaro*'da siyahilerin sokaklarda "dokunulmazlar" ve "görünmezler" şeklinde, hiç göz teması kurmadan dolaştığını yazıyordu; sanki kimseyi görmüyorlardı ve sizin de onları görmemeniz gerekiyor gibiydi. Daha sonraki bir ziyareti onu ABD'deki ırkçılık konusunda bir oyun yazmaya itti: *Saygılı Yosma*. Oyun, iki beyaz fahişeye tecavüz etmekle suçlanan iki siyahi erkeğin haklarındaki delil yetersizliğine rağmen idam edildikleri gerçek bir olaya dayanıyordu. Beauvoir da siyahilerle yaşadığı karşılaşmaların, daha doğrusu iki dünya birbiriyle nadiren karıştığı için yaşamadığı karşılaşmaların şokunu yaşıyordu. Beyaz New Yorklıların tehlikeli olabileceği konusundaki uyarılarına aldırmadan tek başına

Harlem'e kadar yürüdü. Birçok beyaz Amerikalıya doğal gelen yaşam alanlarının ayrımına alışmayı reddeden başka Fransız ziyaretçiler de vardı. Juliette Gréco 1949 yılında caz müzisyeni Miles Davis ile bir ilişki yaşarken onu New York'ta ziyaret ettiğinde Davis, Gréco'yu Paris'te rahatlıkla yaptıklarının aksine toplum içinde beraber görülmemeleri konusunda uyarmak zorunda kalmıştı. İnsanlar ona "bir siyahinin fahişesi" gözüyle bakabilirler ve kariyeri zarar görebilirdi.

Amerika'daki durumun tersine, savaştan sonra Paris'e gelen siyahi Amerikalılar temel insani saygı çerçevesi içinde muamele görmenin keyfini çıkarıyordu. Hatta saygı görmekten daha fazlasını yaşıyorlardı: Fransız gençleri siyahi Amerikan müziği ve kültürüne hayran oldukları için onları idolleştiriyordu. Bazıları burada kalmaya karar verdi ve onların aralarından bazıları, kendilerini özgürlük felsefesine yakın hissettikleri varoluşçuluk saflarına katıldılar.

Vatan Evladı (1940) ve *Kara Çocuk* (1945) romanlarıyla ABD'de adını duyurmuş olan Richard Wright buna önemli bir örnektir. New York'ta yaşadığı sıralarda Sartre ve Camus'yle tanışmış, o ve karısı, özellikle 1947'de yanlarında kalan Simone de Beauvoir ile iyi arkadaş olmuşlardır. O yıl günlüğüne şöyle yazmıştı: "Şu Fransız oğlanlar ve kızlar gibi düşünüp yazanı bugün dünyada başka hiçbir yerde bulamazsınız. İnsanlık dramını nasıl da içlerinde hissediyorlar." Karşılığında, Fransız ziyaretçileri de onun Amerika'da siyahi bir erkek olarak büyümek hakkındaki cesur ve yarı-otobiyografik yazılarına bayılmıştı. Camus kitaplarının Gallimard tarafından Fransızcaya çevrilmesini sağladı; Sartre *Les Temps modernes* için ona yazı sipariş etti. Wright zor da olsa Fransa'yı ziyaret etmek için vize almayı başardı ve gider gitmez buraya hayran kaldı. Amerika'ya özgü detayların Fransızları hayrete düşürdüğü gibi Paris'in kendi özgü detayları da Wright'ı hoşnut ediyordu: "Tokmaklar kapıların ortasındaydı!" Paris'e gelip gitmeye devam etti ve sonunda buraya yerleşti.

Avrupalılar Amerikan âdetleri karşısında şaşkınlık yaşasalar da burada sıcak bir şekilde karşılanmak hoşlarına gidiyordu: ABD yeni fikirlere ve potansiyel ünlülere karşı son derece açık ve misafirperver bir ülkeydi (ki hâlâ da öyle). Sartre'ın fotoğrafının "Kadınlar kendilerinden geçti" altyazısıyla *Time* dergisinde çıkmasından bir yıl sonra Beauvoir *New Yorker* dergisi tarafından "görebileceğiniz en güzel Varoluşçu" olarak nitelendirildi. Gazetelerde ve kültür sanat dergilerinde varoluşçuluk

üzerine makaleler yayımlanıyordu: *New York Post*, *New Yorker*, *Harper's Bazaar* ve entelektüellerin favorisi *Partisan Review*'da, Sartre, Beauvoir ve Camus üzerine makaleler, eserlerinden çevrilen bölümler çıkıyordu. Sürgün Fransız Jean Wahl, Ekim 1945'te *New Republic* için "Varoluşçuluk: Bir Önsöz" makalesini yazdı. Tanıtıcı nitelikteki giriş ve önsöz seviyesindeki yazıların yanı sıra inceden inceye hicivler de başlamıştı. 1948'de *New York Times Magazine*, Paul F. Jennings'in haftalık İngiliz dergisi *Spectator* için yazdığı "Şeylerin Şeyliği" adlı bir varoluşçuluk parodisini yeniden yayımladı. Yazı, sözde Pierre-Marie Ventre adlı biri tarafından öne sürülen ve şeylerin, ayağımızın altına girerek bizi sendelettikleri ya da kaybolduklarında bulunmayı reddettikleri zamanlarda olduğu gibi, neden insanların önüne engel çıkardığını anlamaya çalışan "dirimsiz-direnişçilik" felsefesini ele alıyordu. Ventre'ın bir de sloganı vardı: "*Les choses sont contre nous*" (Şeyler bize karşı).

Bir yandan da varoluşçuların Amerikan kültürüne dair bayağı zevkleri (caz ve blues hayranlıkları, Güneydoğu eyaletlerinde işlenen adi cinayetlere olan ilgileri, kiralık katiller ve psikopatlar üzerine para kazanma amacıyla yazılmış ucuz yapıtlara olan düşkünlükleri) Amerikalı entelektüelleri ciddi rahatsız ediyordu. Amerikan edebiyatına dair daha kabul edilebilir seviyedeki tercihleri bile soru işaretiydi. Entelektüel Amerikalılar (Sartre'ın tiksindiği) Proust'un süslemeli ve dolambaçlı dilini kendi modern romancılarına yeğ tutuyorlardı. Varoluşçuluğa popülerlik kazandıran ilk isimlerden olan William Barrett *Partisan Review*'da, bir yanda Sartre'ın romanları dururken "Steinbeck ve Don Passos'u gönül rahatlığıyla büyük yazarlar olarak görmenin mümkün olamayacağını" yazıyordu. Bu yazarların kitapları emsalleriyle birlikte, "banal ve anlamsız diyalogları, barlara ve dans salonlarına girip çıkan karakterleriyle" kötü örnek teşkil ediyordu. Aynı sayıda, eleştirmen F. W. Dupree de Fransızların Faulkner hayranlığının Amerikan edebiyatına olan bir övgüden çok "Fransızların zevklerinde ve akli melekelerinde yaşadıkları korkunç bir kriz"in göstergesi olduğu sonucuna varıyordu.

Amerikalılar ve Fransızlar arasındaki farklar varoluşçuluğa bakışlarında da baş göstermişti. Varoluşçuluk 1940'lı yıllarda Fransızlar için renkli, seksi ve cüretkâr bir olguydu. Amerikalılaraysa köhne kafeler ve karanlık Paris sokaklarını çağrıştırıyordu: Onların gözünde varoluşçuluk eski Avrupa'ydı. Fransız basını varoluşçuları arsız seks hayatları olan

isyankâr gençler olarak resmederken Amerikalılar onları Kierkegaard tarzı korku, ümitsizlik ve kaygıya kapılmış solgun, karamsar ruhlar olarak görüyordu. Bu imaj yerleşti. Şimdi bile, özellikle İngilizce konuşulan dünyada, "varoluşçu" kelimesi akla *L'être et le néant*'ın (*Varlık ve Hiçlik*) kıvrılmış sayfalarını karıştıramayacak kadar depresif ve içi daralmış, gözlerini boş bir espresso fincanına dikmiş *noir* (karanlık) bir tip getiriyor. Bu imaja ilk karşı çıkanlardan biri Richard Wright'tı. Wright, varoluşçularla ilk tanışmasının ardından, arkadaşı Gertrude Stein'a Amerikalıların varoluşçuluğu neden karanlık bir felsefe olarak gördüklerini anlayamadığını yazmıştı: Varoluşçuluk onun için iyimserlik ve özgürlük demekti.

Amerikalı okurlar varoluşçuluğu erken dönemlerinde kendi başlarına bir değerlendirmeye tabi tutmak isteseler (hele de Fransızca bilmiyorlarsa) başvurabilecekleri çok az orijinal metin vardı. Sartre ve Beauvoir'ın eserlerinden yalnızca bazı küçük parçalar çevrilmişti ve bunların arasında ne ilk olarak 1949'da Lloyd Alexander tarafından *Antoine Roquentin'in Güncesi* adıyla çevrilen *Bulantı* ne de 1956'da Hazel Barnes tarafından çevrilen *Varlık ve Hiçlik* vardı.

Fransız varoluşçuluğu hakkında sahih bilgilere erişmenin zorluğu, asıl her şeyi başlatan Alman düşünürler hakkında herhangi bir bilgiye erişmenin zorluğu yanında devede kulak kalıyordu. Bu dengesizliği düzeltmeye çalışan az sayıdaki kişiden biri, artık Birleşik Devletler'de yaşayan ve Yahudi göçmen örgütleri için çalışan, Heidegger'in eski öğrencisi ve sevgilisi Hannah Arendt'ti. 1946 yılında sırayla *Nation* ve *Partisan Review* için iki deneme kaleme aldı. Bunlardan birincisi, "Fransız Varoluşçuluğu", Sartre ve diğer isimler hakkındaki bazı efsanelere açıklık getiriyordu. "Varoluş (*Existenz*) Felsefesi nedir?" adlı ikinci deneme ise Jaspers ve Heidegger'in düşüncelerini özetleyerek varoluşçuluğu Alman kökleriyle yeniden buluşturuyordu.

Fakat bu, görebilecekleri en güzel varoluşçu ile kadınları kendinden geçiren Sartre'ın fikirlerini Almanlara borçlu olduklarını söylemek için zor bir zamandı. Fransa'da da bu gerçeği kabullenmek istemeyen hatırı sayılır bir kitle vardı. Ve Heidegger sıradan bir Alman değildi. Eğer Messkirch'li büyücü bir büyü yapıp kendi geçmişini temizleyebilseydi herkes daha mutlu olacaktı.

8

Yıkım

Heidegger fikir değiştiriyor, insanlar ona sırt çeviriyor ve bazı sıkıntılı buluşmalar yaşanıyor.

1945 yılında Almanya, hiç kimsenin olmak istemeyeceği bir yerdi. Şehirlerde ve kırsal bölgelerde savaşta sağ kalanlar, bir başına kalmış askerler ve her kesimden yerlerinden edilmiş kişiler dolanıyordu. Mülteci örgütleri insanları evlerine ulaştırmaya çalışırken, işgal güçleri neredeyse tamamen çökmüş altyapıya karşın yeniden bir düzen sağlamaya uğraşıyordu. Yıkıntıların içinden çoğu zaman ölülerin kokuları yükseliyordu. İnsanlar çaresizce yiyecek arıyor, boş buldukları arazilerde sebze yetiştirip açık havada yakılan ateşlerde yemek pişiriyorlardı. Ölümlerin yanı sıra on dört ila on beş milyon Alman, yangın bombaları ve yaşanan genel yıkım yüzünden evsiz kalmıştı. Savaştan sonra ülkeyi dolaşan İngiliz şair Stephen Spender, Köln'de ve başka yerlerde yıkıntılar içinde dolanırken gördüğü insanları kayıp bir şehrin kalıntılarına rastlayan çöl göçebelerine benzetiyordu. Oysa bu insanlar, özellikle de *Trümmerfrauen* yani "yıkıntı kadınları" olarak bilinen gruplar, işgalci askerlerin denetiminde yıkıntılardaki taşları ve tuğlaları temizliyorlardı.

Kamplardan ayrılan insanlar herhangi bir yere gidebilmek için uzun süreler boyunca beklemek zorunda kalıyordu. Birçok Alman askeri kayıptı; bazıları ülkeden ülkeye yürüyerek evlerine varmaya çalışıyordu. Polonya, Çekoslovakya ve diğer Orta ve Doğu Avrupa ülkelerinden sınır dışı edilen on iki milyondan fazla Alman kökenli de eşyalarını yükledikleri el arabalarını iterek Almanya'ya doğru yürüyüşe geçmişti. Bu dönemde Avrupa'yı adımlayarak bir yerden bir yere gitmeye çalışan insan sayısı akıllara zarardı. Bir arkadaşımın büyükbabası evine gitmek için Danimarka'daki bir esir kampından Macaristan'a yürümüştü. Edgar Reitz'in 1984 tarihli TV dizisi *Heimat*'ta genç bir adam,

ta Türkiye'den Ren Bölgesi'ndeki köyüne yürüyerek geldiğinde beklediğinden çok daha feci bir manzarayla karşılaşır. Birçok insan, yakınları onlardan hiçbir haber alamadan yıllarca evlerinden çok uzaklarda mahsur kalmıştı.

1945'te kendilerinden hiçbir haber alınamayanlar arasında Heideggerlerin oğulları Jörg ve Hermann da vardı. İkisi de Doğu Cephesi'nde askerdi ve Rus esir kamplarına düşmüşlerdi. Oğullarının hayatta olup olmadıklarını bile bilmeyen anne babalarının elinden endişe içinde beklemekten başka bir şey gelmiyordu.

1934 yılında Freiburg Üniversitesi rektörlüğünden istifa ettiğinden beri Martin Heidegger'in pek sesi soluğu çıkmıyordu. Birinci Dünya Savaşı'nda aktif görev almasını engelleyen kalp rahatsızlığı ikinci savaşta da büyük ölçüde göreve çağrılmasının önüne geçti. Üniversitede ders vermeye devam ediyor, yanlış anlaşıldığını ve insanlardan kötü muamele gördüğünü düşünerek zamanını olabildiğince Todtnauberg'deki kulübesinde geçiriyordu. 1941'de kulübesinde Heidegger'i ziyaret eden arkadaşı Max Kommerell, onu güzelce bronzlaşmış, dalgın bakışlı ve "azıcık ama azıcık deli, hoş tebessümlü" olarak tarif ediyordu.

1944'ün sonlarına doğru Müttefiklerin Almanya sınırına ulaşmasıyla Nazi rejimi, daha önce muaf tutulan Almanları dâhil ederek topyekûn seferberlik başlattı. Elli beş yaşındaki Heidegger bir grup başka erkekle birlikte Fransızların ilerleyişini durdurmak için Alsas yakınlarına siper kazmaya gönderildi. Bu durum sadece birkaç hafta sürdü ancak Heidegger bir yandan da olası bir Müttefik işgaline karşı önlem alarak el yazmalarını daha güvenli yerlere sakladı. Bazıları kardeşi Fritz'in çalıştığı Messkirch bankasının kasalarında kilit altına alındı; kalanları da Bietingen yakınlarındaki bir kilisenin kulesine sakladı. Hatta Nisan 1945'te karısına ciltler dolusu yazıyı gizli bir mağaraya saklama planını yazdı. Mağaranın ağzı kapatılarak yeri bir define haritasına işlenecek ve bu haritanın kopyaları az sayıda güvenilir kişiye teslim edilecekti. Böyle bir şeyin yapıldığına dair bir kanıt mevcut değil, ancak Heidegger el yazmalarının yerini değiştirip durdu. Heidegger'in aldığı önlemler abartılı değildi: Freiburg hava saldırılarında ağır hasar almıştı ve Todtnauberg'deki kulübesi bu kadar çok el yazmasını koruma altına alabilecek kadar geniş ya da güvenli değildi. Bazı yazılarında suç unsuruna rastlanabileceğinden korkmuş olması da mümkündür.

Heidegger, az sayıda el yazmasını yanından hiç ayırmadı. Saplantıyla okuduğu Friedrich Hölderlin üzerine son zamanlarda yaptığı çalışmalar da bunların arasındaydı. 1770 yılında Lauffen'de doğan ve yaşamını delilik krizleri içinde geçiren, Tuna'nın en büyük şairi Hölderlin'in vizyoner şiirleri çoğunlukla yakın çevresindeki tabiattan besleniyor, bir yandan da idealize edilmiş bir Antik Yunan imgesi sunuyordu ki bu, Heidegger'i her daim büyülemiş bileşimin ta kendisiydi. Heidegger için bu kadar büyük önem taşıyan tek bir şair daha vardı: 1914 yılında yirmi yedi yaşında ölen, delilikte Hölderlin'i geçmiş bir şizofreni hastası ve uyuşturucu bağımlısı Avusturyalı Georg Trakl. Trakl'ın tüyler ürpertici şiirleri ay ışığında ıssız ormanlarda dolanan avcılar, genç kadınlar ve tuhaf mavi yaratıklarla doludur. Heidegger bu iki şairin dünyalarına dalmış ve en çok da şiirsel dilin Varlık'ı nasıl açığa çıkarabileceği ve ona dünyada bir yer açabileceği sorusunu ele almıştır.

Mart 1945'te Müttefikler, Freiburg'a ulaştı ve Heidegger kentten ayrıldı. Felsefe fakültesindeki öğretim üyeleri ve öğrencilerle birlikte Beuron yakınlarındaki Wildenstein Kalesi'ne sığındılar. Tuna üzerinde, sarp kayalıkların tepesinde konuşlanmış olan bu göz alıcı güzellikteki kale Messkirch'ten de fazla uzak sayılmazdı (ayrıca, tesadüfe bakın ki sürgündeki Vichy Hükümeti'nin Fransa'dan kaçtıktan sonra Almanlar tarafından yerleştirildiği *Decameron*-tarzı grotesk sığınağı olan Sigmaringen Kalesi'nden de uzak değildi.) Wildenstein'ın sahipleri Sachsen-Meiningen



prensi ile prensesiydi ve o prenses Heidegger'in eski sevgilisiydi. Belki de bu yüzden Elfride Heidegger onlara katılmamış, Zähringen dışındaki evlerine göz kulak olmak için Freiburg'da kalmıştı. Müttefikler şehre geldiklerinde eve el koymuşlardı, bu yüzden de Elfride bir süreliğine evini Silesia'dan gelen bir sığınmacı ve bir Fransız astsubayın ailesiyle paylaşacaktı.

Bu sırada çoğu kadın, on kadar profesör ve otuz kadar öğrenciden oluşan üniversiteli sığınmacı grubu Kara Ormanlar'ı bisikletle geçti. Heidegger oğlunun bisikletiyle yola çıkıp onlara sonradan yetişti. Grup peri masallarından çıkmış gibi duran kaleye tırmanırken Heidegger, prenses ve kocasıyla birlikte evleri olarak kullandıkları ormancı barınağında kaldı. 1945 yılının Mayıs-Haziran ayları arasında, Fransızların bölgeye intikal edişinden sonra dahi, filozof grubu çevredeki arazilerden saman taşıyıp geceleri akademik faaliyetler ve piyano resitalleriyle geçiriyorlardı. Haziran ayının sonunda ormancı barınağında bir veda partisi düzenlediler ve Heidegger burada Hölderlin üzerine bir konuşma yaptı. Hoşça vakit geçirdikleri ayların sona ermesiyle birlikte grup, elbette hepsi al yanaklı ve form tutmuş bir şekilde Freiburg'a döndü. Öte yandan Heidegger Freiburg'a dönünce evini yabancılarla dolu ve şehri Fransız yönetimi altında buldu. Düşmanları onu bir Nazi sempatizanı şüphelisi olarak ihbar etmiş, ders vermesi yasaklanmıştı.

Heidegger, Tuna kıyılarında geçirdiği 1945 ilkbaharında çok sayıda yeni eser kaleme almıştı. Bunların arasında bir de 8 Mayıs 1945 tarihini attığı (Almanya'nın resmen teslim olduğu tarih) "Akşam Sohbeti: Rusya'da bir savaş esiri kampında, genç bir adam ve yaşlı bir adam arasında" adındaki felsefi diyalog vardır. Bu iki adam savaş esiri kampındaki iki Alman esirdir ve diyalogları başlarken, ormandaki zorunlu çalışmalarından yeni dönmüşlerdir.

Genç adam yaşlı adama, "Bu sabah çalıştığımız yere giderken, uçsuz bucaksız ormanın derinliklerinden gelen hışırtılar arasında aniden iyileştirici bir güç hissettim," der. Neydi bu iyileştirici güç diye merak ediyordur. Yaşlı adam bunun, ormanın uçsuz bucaksızlığından gelen "bitmez tükenmez" bir güç olabileceğini söyler. Sohbet, sanki iki Heidegger birbiriyle konuşuyormuş gibi devam eder:

GENÇ ADAM: O uçsuz bucaksızlıkta hüküm süren ferahlığın bize özgürleştirici bir güç sağladığından bahsediyorsun herhalde.

YAŞLI ADAM: Sadece uçsuz bucaksız ormanın sağladığı ferahlıktan bahsetmiyorum, aynı zamanda bu enginliğin bize yol gösterip bizi özgürleştirdiğini söylüyorum.

GENÇ ADAM: Orman uçsuz bucaksız önümüzde uzanıyor ama aynı zamanda geri dönüp bizi içine alıyor ve yoluna devam ediyor.

İyileştirici gücü tanımlamaya ve onları, yaşlı adamın "anayurdumuzu ve bu toprakların aklı feci şekilde aklı karışmış evlatlarını saran yıkım" olarak tarif ettiği durumdan nasıl kurtarıp özgürleştireceğini anlamaya çalışmaya devam ederler.

Verwüstung [Yıkım] sohbetlerinin anahtar kelimesi haline gelir. Bu kelimeyi kullanırken sadece yakın geçmişteki olaylara değil, yeryüzünü asırlardır kemiren ve her şeyi bir "çöl"e (*Wüste*; etimolojik olarak *Verwüstung* ile bağlantılı bir kelime) dönüştüren bir yıkıma atıfta bulundukları ortaya çıkar. Bu yıkım en büyük kazanımlarını bir işçi sınıfı cennetiyle (belli ki Sovyetler Birliği) duygusuz ve hesapçı, teknolojik olarak ilerlemiş, "her şeyin denetlenebilir bir faydacılık esasına göre tasarlanmış olduğu" rakip ülkede elde etmiştir. Söz konusu rakip elbette Birleşik Devletler'dir; Sartre ve dönemin diğer Avrupalı düşünürleri gibi Heidegger de ABD'yi teknoloji ve seri üretimle ilişkilendirmeyi doğal görüyordu. Diyalogun sonunda genç adam, bu denli büyük bir ölçekte gerçekleşen küresel yıkımı nafile bir şekilde "aşmayı" çalışmak yerine yapılacak tek şeyin beklemek olduğunu söyler. İşte böylece Germen bir Vladimir ve Estragon, harap olmuş bir manzaranın ortasında beklemeye koyulur.

Kapitalizm, komünizm ve uğursuz yabancı diyarlar hakkında homurdanmalarla dolu, Hans Jonas'ın "bir nevi 'Kan ve Toprak' edebiyatı" olarak adlandırdığı perspektiften belirgin izler taşıyan, tipik bir Heidegger çalışmasıdır. Öte yandan dokunaklı ve hoş imgeler de barındırır. Okurken Heidegger'in Doğu'da bir yerlerde kayıp durumda olan oğullarını da akılda bulundurmak gerekir. Yıkıntılar içindeki Almanya ve bu yıkıntıların ortasında kalmış Almanların travma sonrası stres bozukluğu,

şaşkınlık, öfke, karamsarlık, burukluk ve ihtiyatlı bir bekleyiş arasında gidip gelen ruh halini güçlü ve etkili bir biçimde ele alır.

1945 yazı boyunca Freiburg'daki arafta kalmış yaşamını sürdüren Heidegger, bir Kasım günü Messkirch kırsalı ve Konstanz Gölü (Almancasıyla Bodensee) yakınlarında sakladığı el yazmalarını kurtarmak için gizli bir araba yolculuğuna çıktı. Ona bu yolculukta evine kadar gelip arkadaşlığını kazanan felsefe düşkünü genç Fransız Frédéric de Towarnicki yardım etti. O sıralarda Alman sivillerin izinsiz seyahat etmeleri halen yasaktı, bu yüzden Towarnicki, bir şoför ve durdurulma ihtimaline karşın resmi görünümlü bir belge ayarladı. Heidegger boş bir çantayla birlikte arabanın arkasına kuruldu. Gece yarısı, fırtına bulutları ve çakan şimşekler eşliğinde yol çıktılar.

Daha yirmi kilometre gitmemişlerdi ki farların biri titreşip söndü. Şiddetli yağmur altında karaağaçların arasından yolu görmekte zorlansalar da yolculuklarına devam ettiler. Karanlığın içinden aniden önlerine üç renkli bayrağıyla bir Fransız devriyesi çıkınca arabayı durdurup açıklama yapmak zorunda kaldılar. Nöbetçi, belgelerini inceleyip arka farlarının çalışmadığını söyledikten sonra bir el işaretiyle geçmelerine izin verdi. Yola ihtiyatla devam ettiler. Heidegger iki kez şoföre ıssızlığın ortasındaki bir evde durmasını söyledi. Her iki seferde de sırt çantasıyla arabadan çıkıp eve girdi ve evden çantasına doldurduğu el yazmaları ve yüzüne yerleştirdiği tebessümle çıktı.

İkinci far da titreşmeye başlamıştı. Towarnicki yolu aydınlatmak için fenerini kullanmayı denedi ama pek bir işe yaramadı. Ardından araba yoldan çıktı ve yol kenarındaki bir yükseltiye çarparak durdu. Arabanın durumunu inceleyen şoför lastiğin patladığını söyledi. Şoför, yerine tam oturmayan yedek lastiği takmaya çalışırken ikisi de arabadan inmişti. Heidegger ilgiyle izliyordu; teknoloji son zamanlardaki en gözde felsefi meselelerinden biriydi. Heidegger yardım etmek yerine muzip bir jestle parmağını salladı ve "*Technik*," (Teknoloji) demekle yetindi. Belli ki halinden memnundu. Şoför bir şekilde lastiği değiştirmeyi başardı ve son durakları Bietingen'e doğru yola çıktılar.

Artık sabah olmuştu ve Heidegger arkadaşlarının evine yerleşti. Çilekeş Towarnicki yeni bir araba ayarlamak için otostop yaparak Freiburg'a döndü. Döndüğünde Elfride'in sorgulayan gözleriyle karşılaştı: Kocasına

ne yapmıştı? Büyük bir iyilik yaptığı konusunda sonunda herkes hemfikir oldu: Heidegger, Towarnicki'nin kendisine yaptığı iyiliği sonradan minnetle anacak ve ona Sofokles'in *Antigone*'sinin insanın tekinsizliği hakkındaki pasajı da içeren koro bölümünden yaptığı çevirinin üzerine adı yazılmış bir nüshasını, "Konstanz gezimizin anısına" notuyla hediye edecekti.

Heidegger'in iyi günleri uzun sürmedi, Nazilerden Arındırma Komitesi ve üniversitenin hakkında alacağı karar için uzun bir bekleyiş sürecine girdi. Mart 1949'da, nihayet *Mitläufer* ("sempatizan") olarak damgalanıp tekrardan ders vermesinin önü açılana kadar dört yıl beklemesi gerekecekti. 1950'de tekrar ders vermeye başlayıncaya kadar geçen beş sene onun için hiç kolay olmadı; üstüne üstlük bu sürecin ilk senesini kayıp durumdaki oğulları için endişelenerek geçirdi. 1946 yılının başlarında, psikolojisi tamamen çöktü ve iyileşmesi için Şubat ayında Badenweiler'deki Haus Baden Sanatoryumu'na yatırıldı. Bir müddet Heidegger'in de sonunun kahramanları Hölderlin ve Trakl gibi olacağı düşünülmüştü muhtemelen. Ancak onun felsefi dili ve düşünce tarzından iyi anlayan psikiyatrların uyguladığı tedavi sayesinde yavaş yavaş iyileşti. Mart ayında oğullarının Rusya'da ve hayatta olduğu haberlerini alması da bu süreçte yardımcı oldu. Ancak oğullarının eve dönmesi için uzun bir zaman geçmesi gerekecekti. Sağlığı bozulan Hermann 1947'de esir kampından gönderildi ama büyük oğlu 1949'da halen eve dönmemişti.

Heidegger 1946 ilkbaharında sanatoryumdan çıktı ve nekahet dönemini Todtnauberg'deki kulübesinde geçirdi. Onu Haziran 1946'da ve Ekim 1947'de kulübesinde ziyaret eden gazeteci Stefan Schimanski, derin bir sessizlik ve yalnızlıkla karşılaştığını yazar. Ayrıca Heidegger'in mevsim yaz olmasına rağmen kendisini ayağında kayak botlarıyla karşıladığını eklemiştir. Heidegger'in tek isteği, hiç kimse tarafından rahatsız edilmeden yazılarını yazmak gibi duruyordu. Schimanski'nin ikinci ziyaretini yaptığında, Heidegger altı aydır Freiburg'a uğramamıştı. "Yaşam koşulları iptidaiydi; az sayıda kitabı vardı ve dünyayla kurduğu tek ilişki, bir tomar kâğıttan ibaretti."

Heidegger'in felsefesindeki değişim savaştan önce başlamıştı. Kararlılık, ölüme-yönelik-Varlık ve *Dasein*'da bulunması gereken diğer nitelikler hakkında yazmayı bırakmış, uyanık ve duyarlı olma, bekleme

ve kendini açma gerekliliği gibi, savaş esirleri arasında geçen diyalog boyunca işlediği temalar üzerine yazmaya yönelmişti. Heidegger'in dönüşü (*Kehre*) olarak bilinen bu değişim, kelimenin çağrıştırdığı gibi ani bir dönüveriş değil, tarladaki birinin yavaş yavaş arkasındaki buğday başaklarını titreten esintiyi hissettikten sonra durup dinlemek için arkasını dönmesi benzeri bir yeniden pozisyon alıştı.

Heidegger, bu dönüşü gerçekleştirirken dikkatini giderek daha fazla dile, Hölderlin'e, Antik Yunan kültürüne ve şiirin düşünce üzerindeki etkisine yöneltti. Ayrıca tarihsel gelişmeler ve *Machenschaft* (makineleşme) ya da *Technik* (teknoloji) olarak adlandırdığı olgunun yükselişi üzerinde durdu. Bu olguları Varlık'a modern yaklaşım biçimleri olarak ele aldı ve bu yeni yaklaşım biçimlerini geçmişteki geleneklerle karşılaştırdı. "Makineleşme"yi her şeyin bir-makineye-dönüştürülmesi anlamında kullandı: Fabrikaların otomasyonu, doğal kaynakların istismarı, modern yönetim biçimleri ve savaş, bu yaklaşım tipik birer örneğidir. Bu yaklaşımla küçük çiftçiler ya da zanaatkârlar gibi sabır, itina ve alın teriyle ürünleri şekillendirmek yerine, istediğimizi vermesi için doğayı arsızca zorlarız. Ürünleri kaynaklarından zorbalıkla alırız. Bunun en acımasız örneği, bir toprak parçasından kömürünü ya da petrolünü zorla aldığımız modern madenciliktir. Dahası, aldığımız şeyi nadiren anında kullanıp tüketiriz. Bunun yerine onu bir jeneratör ya da depoda saklamak üzere soyut bir enerji biçimine dönüştürürüz. (1940'lı ve 50'li yıllarda, atom teknolojisini kullanarak elektrik santrallarında stoklanmak üzere enerji üretmek için doğrudan maddenin kendisi parçalanarak benzer bir zorbalığa tabi tutulacaktı.)

Toprağı süren bir çiftçinin de ürün yetiştirip stoklamak için toprağı zorladığı öne sürülebilir. Ancak Heidegger bu faaliyetin oldukça farklı bir nitelikte olduğunu düşünüyordu. İlk taslağı 1940'ların sonlarında ortaya çıkan "Teknolojiye İlişkin Soruşturma" adlı seminer-denemesinde, çiftçinin "tohumları doğanın büyütücü gücüne emanet ettiğini ve tohumlar serpilip büyürken onlara göz kulak olduğunu" ileri sürer. Daha doğrusu, modern tarım makineleri daha fazla verimlilik vaadiyle tarlaları kasıp kavurana kadar çiftçilerin yaptığı buydu. Bu tür doğayı zorlayıcı modern üretim tekniklerinde doğanın enerjisi ekilip göz kulak olunarak hasat edilmez; bu enerji açığa çıkarılıp dönüştürülür, ardından da dağıtımı yapılmadan önce farklı bir biçimde depolanır. Heidegger

askeri imgelere başvurur: "Her şeye hep el önünde bulunacak ve yeni bir emre kadar göreve hazır bir şekilde bekleyecek şekilde hazır olda durması emredilmiştir."

Bu çok korkunç bir dönüşümdür ve Heidegger'e göre insanlık korkunç bir hal almıştır. İnsan korku verici bir varlık, Yunanca *deinos*'tur ("dinozor" yani "korkunç kertenkele" kelimesinin etimolojik kökeni de buradan gelir). Sofokles'in insana özgü tekinsizlik hakkındaki koro bölümünü yazarken kullandığı kelime budur.

Bu süreç, yönelimselliğin temel yapısını, yani zihnin ilgi nesnesi olan şeylere yönelişini dahi tehdit etmektedir. Herhangi bir şey "kullanıma hazır" ya da "yedekte" bekletilirken, der Heidegger, gerçek bir nesne olma niteliğini yitirir. Artık bizden ayrı, bağımsız bir şey olarak görülemez ve bize karşı duramaz. Bu yüzden bizzat fenomenoloji de modern insanlığın dünyayı zorlayıcı ve yıkıcı bir şekilde işgal edişinin tehdidi altındadır. Bu durum çok büyük bir felakete yol açabilir. "Nesnesizliğin ortasında" tek başımıza kalırsak bizim de yapımız bozulur, varoluşun "hazırda bekleme" kipi tarafından yutuluruz. Bir çırpıda kendimizi yiyip bitiririz. Heidegger bu tehlikenin kanıtı olarak "insan kaynakları" terimini örnek verir.

Heidegger'e göre teknolojinin tehdidi savaş-sonrası yıllarının pratik korkularının ötesine geçer: kontrolden çıkan makineler, patlayan atom bombaları, radyoaktif sızıntılar, salgınlar, kimyasal kirlenme... Esasen bu, gerçekliği ve bizzat insanı tehdit eden ontolojik bir tehlikedir. Felaketten korkarız ama felaket çoktan yaklaşmakta olabilir. Yine de bir umut vardır. Heidegger bu umudu sevgili Hölderlin'inde bulur:

> Tehlikenin olduğu yerde,
> Büyür onunla birlikte kurtarıcı güç de.

Dikkatimizi teknolojiye, daha doğrusu teknolojinin bizim ve Varlık'ımız hakkında açığa çıkardıklarına yeteri kadar verirsek, insan "aidiyeti"nin gerçeği hakkında bir içgörü kazanabiliriz. Bu noktadan bizi ileriye götürecek bir yol bulabiliriz, bu yol da (Heidegger burada yine Heideggerliğini yapar) geçmişten çoktandır unutulmuş bir yenilenme kaynağı bulmak için geriye doğru gidip tarihin kökenine inmek anlamına gelir.

Heidegger yıllarca bu meseleler üzerinde kafa yormaya devam etti. Yukarıda bahsi geçen düşüncelerin büyük kısmını 1953'te Münih'te bir

konferansta sunduğu "Teknolojiye İlişkin Soruşturma"nın nihai versiyonunda bir araya getirdi. O konferansta dinleyiciler arasında atom enerjisi konusunda şüphesiz uzman olan atom fizikçisi Werner Heisenberg de vardı.

Heidegger, bir yandan da 1930'larda başladığı diğer metinleri üzerinde çalışmaya devam etti. Bunlardan bazıları insanın yeryüzü ile kurduğu ilişki hakkında daha olumlu bir tablo çiziyordu. Bu metinlerden bir tanesi 1950'de *Holzwege* (Patikalar) kitabında gözden geçirilmiş haliyle yayımlanan "Sanat Eserinin Kökeni"dir. Bu metinde ortaçağda yaşamış olan Alman mistik Üstat Eckhart'tan ödünç aldığı bir kavramdan yararlanır: "bırakılmışlık" ya da "oluşuna bırakmak, kendi haline bırakmak" (*letting-be*) şeklinde çevirebileceğimiz *Gelassenheit*.

Oluşuna bırakmak, Heidegger'in son dönem düşünüşündeki en önemli kavramlardan biri haline gelmiştir. Şeylerle onlara müdahalede bulunmadan ilgilenmeye işaret eder. Anlaşılması son derece basittir. "Bir varolanı varolduğu gibi bırakmaktan daha kolay ne olabilir ki?" diye sorar Heidegger. Ancak bu hiç de kolay değildir çünkü mesele varolana kayıtsızca sırt çevirip dünyayı kendi haline bırakmaktan ibaret değildir. Yüzümüzü şeylere dönmeli ama bunu onları "zorlamayacak" bir şekilde yapmalıyız. Onları zorlamak yerine her varolanın "kendi varoluşu içinde kendi kendine bırakılmışlığına" izin vermeliyiz.

Modern teknolojinin yapmadığı budur, ancak bazı insan faaliyetleri bu karakterdedir ve bunlardan en önde geleni, sanattır. Heidegger sanattan, insani faaliyetlerin en yücesi gördüğü şiirin bir biçimi olarak bahseder. Ancak "şiir" sözcüğünü kelimeleri dizelere yerleştirmek ediminden çok daha geniş bir anlamda kullanır. Şiir sözcüğünü yapmak, yaratmak anlamına gelen Yunanca kökeni *poiēsis* sözcüğüne kadar takip eder ve yine Hölderlin'den bir alıntı yapar: "İnsan, bu dünyada şairane mukimdir." Şiir bir varolma biçimidir.

Şairler ve sanatçılar "şeyleri kendi haline bırakırlar" ama aynı zamanda onların açığa çıkmalarını ve kendilerini ifşa etmelerini de sağlarlar. Şeylerin "gizlenmişlikten açığa çıkmalarına" (*Unverborgenheit*) yardım ederler. Bu, genellikle "gerçek" olarak çevrilen Yunanca *alētheia* sözcüğüne Heidegger'in getirdiği yorumdur. Bu "Kedi minderin üzerindedir," deyip üzerinde kedi olan bir mindere işaret ettiğimiz türden bir gerçeklik bildiriminin ötesine geçen, daha derin bir gerçektir. Bu

aşamaya gelene kadar önce kedi ve minderin "gizlenmişliklerinden çıkarılmaları" gerekir. Kendilerini açığa çıkarmaları gerekir.

İnsanların yaptığı, şeylerin gizlenmişlikten açığa çıkmalarını sağlamaktır: Bizim kendimize özgü katkımız budur. Varlıkların ağaçların arasından çıkan bir geyik gibi ürkekçe adım attığı, ışık alan bir orman açıklığı gibi bir "açıklık" (*Lichtung*) sağlarız. Belki de zihnimizde, varlıkların açıklığa çalılıklar arasında açılmış boş bir alana giren bir çardak kuşu gibi dans etmek için girdiğini canlandırmalıyızdır. Açıklığı insan bilinciyle özdeşleştirmek, onu basite indirgemek olur ama aşağı yukarı ana fikir budur. Şeylerin bilincinde olarak aydınlığa çıkmalarına yardımcı oluruz. Onların farkına *şairane* bir biçimde varırız. Bu da onlara saygılı bir ilgi gösterdiğimiz ve onları kendi istencimiz doğrultusunda eğip bükmek yerine, kendilerini oldukları gibi göstermelerine müsaade ettiğimiz anlamına gelir.

Heidegger burada "bilinç" kelimesini kullanmaz çünkü (ilk dönem çalışmalarında olduğu gibi) bizi kendimiz hakkında radikal bir düşünüşe sevk etmeye çalışıyordur. İnsan zihnini boş bir mağara ya da şeylerin temsilleriyle dolu bir sandık olarak görmememiz gerekir. Hatta onun, Brentano'nun erken dönem fenomenolojisinde olduğu gibi, yönelimsel "ilgililik" okları fırlattığını aklımıza bile getirmememiz gerekir. Bunun yerine, Heidegger bizi kendi Kara Ormanı'nın derinliklerine çeker ve bizden güneş ışınlarının vurduğu bir açıklığı hayal etmemizi ister. Halen ormanın içindeyizdir ama diğer varlıkların bir müddet yayılıp keyif çatabilecekleri nispeten açık bir alan sağlarız. Eğer bunu yapmasaydık her şey kendilerinden bile gizlenmiş bir halde ağaçların arasında kalmaya devam ederdi. Metaforu değiştirerek söylersek: Varlıkların kabuklarından dışarı çıkabilecekleri için açıklık olmazdı.

Astronom Carl Sagan 1980 tarihli belgesel dizisi *Cosmos*'un açılışında insanların yıldızlarla aynı maddeden meydana geldiğini ancak bununla birlikte, onlardan farklı olarak bir bilince sahip olduklarını, bu yüzden de "kozmosun kendini bilmesine aracı" olduklarını söyler. Merleau-Ponty de en sevdiği ressam olan Cézanne'dan benzer bir alıntı yapar: "Manzara kendini bende düşünüyor, ben onun bilinciyim." Bu, Heidegger'in insanlığın yeryüzüne yaptığı katkı olarak gördüğü şeyi andırır. Spiritüel bir hiçlikten oluşmuyoruz; Varlığın parçayız, ama aynı zamanda kendimize özgü bir katkıda da bulunuyoruz. Abartılacak bir şey değil: biraz açıklık,

belki bir patika ve genç Heidegger'in üzerine oturup ödevlerini yaptığı türden bir bank. Ne var ki mucize bizim aracılığımızla gerçekleşiyor.

Öğrenciyken Heidegger okuduğumda beni büyüleyen işte bu tür şeylerdi – en çok da, anlaması zor olsa bile, "dönüş"-sonrası Heidegger'den etkilenmiştim. *Varlık ve Zaman* dönemindeki çekiçler ve araç gereçler üzerine yazdığı daha pragmatik metinler de gayet hoştu ama onlar bu kadar derinlikli ve şaşırtıcı bir güzelliğe sahip değildir. Heidegger geç dönem metinlerinde adeta bir tür şiir yazar, ancak bir filozoftan beklenebileceği gibi, bunun salt edebi bir trük olmadığı ve *böyle olması gerektiği* konusunda ısrarcı olmaya devam eder. Bugün onu yeniden okurken bir yanım "Saçmalık!" derken diğer yanım bir kez daha mest oluyor.

Şaireliği bir yana, Heidegger'in son dönem yazını, insan olmanın ne anlama geldiğine dair giderek artan mistik yaklaşımıyla rahatsız edici de olabilir. Bir insandan esasen bir açıklık, "varlıkları kendi haline bırakma"nın bir aracı ve dünyada şairane mukim olarak bahsedildiğinde, bahsedilenin aşina olduğumuz türden tanımlanabilir, belirli bir birey olduğu söylenemez. Aşina olduğumuz *Dasein* artık her zamankinden de daha insan dışı bir şeye dönüşmüştür. O artık ormansı bir unsurdur. Kişinin kendisini botanik ya da jeolojik bir oluşum ya da peyzajdaki bir açıklık olarak düşünmesinde çekici bir taraf var ancak bu şekliyle *Dasein* hâlâ bir kitaplık inşa edebilir mi? Tam da Sartre'ın giderek *daha çok* eylemlilik ve dünyaya "angaje olma" meseleleriyle ilgilenmeye başladığı dönemde, Heidegger elini eteğini bu meselelerden neredeyse tamamen çekiyordu. Özgürlük, seçim yapma ya da kaygı gibi olgular artık onun felsefesinde önemli bir rol oynamıyordur. İnsanları diğer varolanlardan ayırt etmek zor bir hal almıştır ve bunun, daha kendisini yirminci yüzyılın en büyük insanlık suçunu işleyen güruhtan ikna edici bir biçimde ayıramamış bir filozoftan gelmesi çok daha rahatsız edici bir durumdur.

Öte yandan en sadık Heideggerciler bile bazen gizliden gizliye onun saçmaladığını düşünüyordur. "Sanat Eserinin Kökeni" denemesinde bir çift ayakkabı hakkında yazdığı, sıkça atıfta bulunulan bir bölüm vardır. Sanatı *poiēsis* olarak ele alırken ne demek istediğini açıklamak için köylü bir kadına ait olduğunu iddia ettiği bir çift ayakkabının resmedildiği bir Van Gogh tablosunu ele alır. Resmin şiirsel olarak neyi "açığa çıkardığı" hakkında yazarken hayal gücünün sınırlarını zorlar: ayakkabıların sahibinin sürülmüş toprak üzerindeki zorlu günlük yürüyüşü, tarlalarda

olgunlaşan ürünler, toprağın kıştaki sessizliği ve kadının aç kalma korkusu ve doğum sancılarının hatıraları. 1968 yılında sanat eleştirmeni Meyer Schapiro, ayakkabıların kuvvetle muhtemel bir köylüye değil, Van Gogh'a ait olduğuna işaret eder. Araştırmalarını derinleştiren Schaprio 1994'te, o ayakkabıların aslında Van Gogh'un temiz vaziyette satın aldığı, şehirde giymeye uygun ikinci el ayakkabılar olup, Van Gogh'un onları çamurda uzun bir yürüyüş yaparak yıpratmış olabileceğine dair kanıtlar bulduğunu açıklar ve açıklamasını Heidegger'in el yazısından çıkmış bir itiraf notunu alıntılayarak bitirir: "Bu ayakkabıların nerede durduğunu ve kime ait olduklarını kesin olarak bilemeyiz." Belki de bunun bir önemi yoktur ama açıkça görünüyor ki Heidegger köy hayatını fazlasıyla romantize etmek suretiyle bu tabloya oldukça dayanaksız ve zorlama bir yorum getirmiştir.

Kişiden kişiye değişebilir: Heidegger'in Van Gogh tablosu üzerindeki düşünceleri size bir şey ifade ediyor ya da etmiyor olabilir. Bana etmiyor, öte yandan aynı denemede dokunaklı bulduğum başka pasajlar yok değil. Adeta yeryüzünü ve gökyüzünü açığa çıkarıyormuş hissi veren bir Antik Yunan tapınağı tasviri vardır ki onu hep sevmişimdir:



> Yapı, kayalık bir zemin üzerinde oturmaktadır. Bu oturuş, kayalığın sağladığı sarsak ama kendiliğinden desteğin gizemini açığa çıkarır. Yapı durduğu yerde, üzerinde kopan fırtınalara direnerek öncelikle fırtınanın, şiddeti aracılığıyla açığa çıkmasını sağlar. Kayaların, güneşin lütfuyla vücut bulan ihtişam ve parıltısı, önce gün ışığını, gökyüzünün enginliğini, gecenin karanlığını aydınlatır. Tapınağın kendinden emin yükselişi, görünmez havayı görünür kılar.

Bir başkasının bu paragrafı sıkıcı bulma, hatta ondan nefret etme ihtimaline karşı hazırlıklıyım. Ama Heidegger'in insan elinden çıkma mimari bir yapının, *havanın* bile kendisini farklı göstermesini sağlayabileceği düşüncesi, bu denemeyi ilk okuduğum andan beri mimari yapıları ve sanatı algılayışımda yer etmiş durumda.

Felsefi niteliğinden ziyade edebi niteliğinden etkilenmiş olabileceğimi kabul etmekte bir beis görmüyorum ama eğer öyleyse bile Heidegger'in niyetinin bu olmadığını söylemek lazım. Okurlarından beklediği şey, metinlerini estetik bir deneyim olarak değerlendirmeleri ya da okuduktan sonra bir sanat galerisini gezen ziyaretçiler gibi "Tapınağı sevdim ama ayakkabılar bana pek hitap etmedi," demeleri değildi. Heidegger metinlerinin bizi, Karl Jaspers'in gençliğinde "*farklı bir düşünüş*, farkındalık içinde bana hatırlatan, beni uyandıran, beni kendime getiren, beni dönüştüren bir düşünüş" şeklinde dile getirdiği noktaya taşımasını bekliyordu. Bununla birlikte, Heidiegger artık dili tamamen şiir, hatta "Varlık'ın evi" olarak gördüğünden, bir metnin şiir olarak mı yoksa felsefe olarak mı sınıflandırılması üzerinde kafa yormanın muhtemelen tek kelimeyle alçaltıcı bir şey olduğunu düşünürdü.

Heidegger'in son dönem metinleri, okurun eleştirel düşünce alışkanlığından "vazgeçmesini" gerektirir. Bunu bir sanatçının eseri karşısında seve seve yaparız ama bu talebin bir filozoftan gelmesi birçok kişi için bu kabul edilemez bir durumdur. Wagner'in *Yüzük* döngüsünün veya Proust'un romanlarının tadına varabilmek için bu eserlerin yaratıcılarının çizdiği çerçeveleri geçici olarak bir süreliğine kabul etmek ya da bu dünyaların içine hiç girmemek gerekir. Aynısı Heidegger'in son dönem yapıtları için de söylenebilir ki ben burada yalnızca onun nispeten daha içine girilebilir metinlerini alıntıladım.

Daha zoru, bu metinlerin dışına çıkıldığında sağ salim gerçek dünyaya dönmek olabilir. Heidegger kendi felsefi dünyasının dışına çıkmakta zorlanıyordu. Hans-Georg Gadamer, Heidegger'i kendi içine kapanmış, mutsuz biri olarak gördüğünü ve karşısındaki kişi "oluşturduğu düşünüş tarzını benimseyene kadar" onunla iletişim kuramadığını gözlemlediğini anlatır. Bu durum bir diyalogun gelişmesi için son derece zayıf bir temel sağlar. Öte yandan Gadamer, dersler bitip herkes yerel şarapların keyfini çıkarmaya başladığında Heidegger'in rahatlayıp gevşediğini de ekler.

Önceleri Heidegger'in yolundan giden birçok hayranı, Nazi geçmişinden ve son dönem felsefesinin aldığı biçimden dehşete kapılarak artık ona sırtını dönmüştü. Hannah Arendt 1949'da Amerika'dan Jaspers'a Heidegger'in "dönüş"-sonrası döneminde Nietzsche üzerine verdiği dersleri "berbat bir gevezelik" olarak gördüğünü yazmıştı. Ayrıca çağdaş medeniyet hakkında bol kepçeden atıp tutarken potansiyel eleştirmenlerin onu kınamak için bir dağı tırmanmaya zahmet etmeyeceğine güvenerek Todtnauberg'de saklanmasını da onaylamıyordu. "Kimse 1200 metre tırmanıp olay çıkarmanın meraklısı değil," diyordu Arendt.

Yine de bunu yapanlar çıktı. Onlardan biri eskiden tutkulu bir Heideggerci şimdiyse bir Marksist olan eski öğrencisi Herbert Marcuse'du. Nisan 1947'de Heidegger'den Nazilerle olan bağlantısıyla ilgili bir açıklama ve özür duyma ümidiyle bu yolculuğu yaptı. Ancak Heidegger'den ne bir açıklama ne de bir özür geldi. Ağustos ayında Heidegger'e bir mektup yazarak neden pek çok insan birkaç kelime etmesini beklerken Nazi ideolojisini kesin bir dille reddetmediğini bir kez daha sordu ve ekledi: "Düşünce tarihinde gerçekten bu şekilde mi hatırlanmak istiyorsunuz?" Ancak Heidegger Marcuse'un beklentilerini bir kez daha boşa çıkardı. 20 Ocak 1948 tarihinde, Marcuse'a, kendisine gönderdiği bazı acil ihtiyaç malzemeleri için teşekkür etmek amacıyla yazdığı mektuba, paketin içindekileri yalnızca "Parti üyesi olmayan ve Nasyonal Sosyalizm ile hiçbir bağlantısı bulunmayan eski öğrencilerine" dağıttığını ekledi. Ardından Marcuse'un sorularına hitaben, "Mektubun bana, 1933'ten beri Almanya'da bulunmamış kişilerle diyalog kurmanın ne kadar zor olduğunu gösteriyor," diye yazdı. Göstermelik bir ret beyanında bulunmak istemediğini çünkü 1945'te birçok gerçek Nazi'nin koşa koşa bunu yaptığını ve gerçekten söylediklerini kastetmedikleri halde "olabilecek

en aşağılık şekilde" fikirlerini değiştirdiklerini duyurduklarını açıkladı. Heidegger kendi sesinin onlarınkine karışmasını istemiyordu.

Heidegger'in bu yanıtına anlayış gösteren az sayıdaki kişiden biri de yapı sökümün büyük filozofu Jacques Derrida'ydı: 1988 yılındaki bir konuşmasında Heidegger'in sessizliği meselesine cevaben, "Auschwitz, mutlak dehşettir; en ağır şekilde kınıyorum," tarzında basit bir *açıklama yapmış olsaydı* ne olurdu diye sordu. Böyle bir açıklama beklentileri tatmin etmiş ve Heidegger dosyasını kapatmış olurdu. Geriye tartışılacak ve üzerinde düşünülecek pek bir şey kalmazdı. Yalnız, der Derrida, bunu yapmış olsaydı kendimizi Heidegger'in reddinin, felsefesi için ne anlama geldiği sorusu hakkında etraflıca düşünme "sorumluluğundan kurtulmuş" hissedecektik. Heidegger sessiz kalarak bize "kendisinin düşünmediği şeyi düşünme zorunluluğu" yüklemişti ve Derrida'ya göre bu, çok daha verimli bir sonuçtu.

Marcuse böylesine teferruatlı bir mazereti kabul etme niyetinde değildi. Heidegger de onu ikna edip kendi yanına çekmeye çalışmamıştı zaten. Marcuse'a yazdığı son mektubu adeta kasten bir provokasyonla bitirmişti: Holokost'u, Almanların savaştan sonra Sovyet hâkimiyeti altındaki Doğu Avrupa ülkelerinden kovulmalarına benzetiyordu. O sıralarda bu benzetmeyi yapan birçok Alman vardı, ama Heidegger'in asıl yaptığı, Marcuse'un komünizme bağlılığına taş atmaktı. Mektubun bu kısmı Marcuse'ta o kadar büyük bir tiksinti uyandırmıştı ki cevabını neredeyse tamamen bu konuya ayırdı. Eğer Heidegger böyle bir sav öne sürebiliyorsa bu, onun "iki insan arasındaki diyaloğun artık mümkün bile olmadığı bir boyuta geçmiş" olduğu anlamına gelmiyor muydu? Heidegger konuşulmayacak ve aklını kullanamayacak bir noktaya geldiyse Marcuse artık onunla konuşmaya ya da mantık çerçevesinde bir tartışma yürütmeye çalışmak için bir sebep göremiyordu. Ve bu durum, yeni bir sessizlik doğurdu.

Heidegger'in felsefi "dönüşü"ne eleştirel bir tepki verenlerden biri de uzun süredir hiçbir temas kurmadığı eski arkadaşı Karl Jaspers'ti.

Karl ve Gertrud Jaspers, bir şekilde, Heidelberg'de savaştan sağ salim çıkmayı başarmışlardı. Bunda Karl'ın ders vermeyip hiçbir şey yayımlamamasını da içeren temkinli yaklaşımlarının payı büyüktü. İsimlerinin, Nisan 1945'te toplama kamplarına gönderilecekler listesinde

bulunduğunun ortaya çıkmasıyla tehlikeden kıl payı kurtuldukları anlaşıldı. Amerikan ordusu Mart ayında Heidelberg'i işgal edip onları tam zamanında kurtarmıştı. Jaspers çifti Heidelberg'de oturmaya devam etti ancak 1948'de Almanya'da daha fazla rahat edemeyecekleri sonucuna vararak gecikmiş bir kararla İsviçre'ye taşındılar.

1945'te Freiburg Üniversitesi'ndeki Nazilerden Arındırma yetkilileri Jaspers'e Heidegger hakkındaki düşüncelerini sordular: Üniversitede ders vermeye devam etmesine izin verilmeli miydi? Jaspers Aralık ayında kendisinden beklenecek türden düşünceli ve dengeli bir rapor sundu. Raporunda Heidegger'in çok önemli bir filozof olduğunu, çalışmalarına devam edebilmesi için kendisine üniversitenin tüm imkânlarının sunulması gerektiğini ancak ders vermesine izin *verilmemesi* gerektiğini belirtti: "Heidegger'in düşünme biçimi bana temelde özgürlükten yoksun, diktatörce ve iletişime kapalı geliyor; içinde bulunduğumuz günlerde öğrenciler üzerinde çok zararlı etkileri olacaktır."

Jaspers raporu üzerinde çalışırken, en son savaştan önce görüştüğü Heidegger ile bizzat temas kurdu. Ardından, 1949'da, hedef alırcasına Heidegger'e 1946 tarihli *Suçluluk Sorunu* kitabının bir nüshasını gönderdi. Nürnberg mahkemeleri bağlamında yazılan kitap, Almanların geçmişleriyle nasıl hesaplaşmaları ve geleceğe doğru nasıl bir yol çizmeleri gerektiğine dair zorlu soruyu tartışıyordu. Jaspers'a göre sayısız davadan ve Nazilerden Arındırma soruşturmalarından daha önemli bir ihtiyaç söz konusuydu: Almanların, yüzlerini çevirip Jaspers'in birçoğunun yaptığını gördüğü gibi, bahaneler üretmek yerine yaşananların sorumluluğunu tamamen üstlenmekle başlayarak gösterecekleri değişim. Her Alman, diyordu Jaspers, kendine şunu sormalı: "Ben hangi açıdan suçluyum?" Nazilere karşı olan ya da kurbanlarına yardım etmeye çalışan insanların bile derinlerde bir yerde "metafizik" bir suçluluk duyduğunu düşünüyordu: "Eğer bunlar yaşandığında ben oradaysam ve ötekiler ölürken ben hayatta kaldıysam içimden gelen sesten dolayı, hâlâ hayatta olduğum için suçlu olduğumu biliyorum."

Jaspers'in iç "sesi" akla, Heidegger'in dile getirdiği, *Dasein*'ın içten gelen bir çağrıyla hesap verebilirlik talep ettiği sahici sesini getiriyor. Ancak Heidegger hesap vermeyi reddediyor ve kendi sesini kendisine saklıyordu. Marcuse'a boş bahaneler üretip hiçbir şey olmamış gibi hayatlarına devam edenlerden olmak istemediğini söylüyordu. Jaspers de

benzer şekilde anlamsız ya da ikiyüzlü bahanelerin bir işe yaramayacağını düşünüyordu. Ancak, Heidegger'in sessizliğini de kabul etmiyordu. İhtiyaç duyulduğunu düşündüğü dil, göstermelik bir reddedişin değil, hakiki bir iletişimin diliydi. Jaspers Almanların on iki yıl süren saklanışları ve suskunlukları sırasında iletişim kurmayı unuttuklarını ve yeniden öğrenmeleri gerektiğini düşünüyordu.

Bu çabalar, nazarında iletişimin, dilin yapabilecekleri arasında en alt sıralarda yer aldığı Heidegger'e sökmüyordu. Heidegger Jaspers'e yazdığı cevapta *Suçluluk Sorunu* kitabı hakkında bir yorumda bulunmadı, bunun yerine Jaspers'e kendi son dönem metinlerinden bazılarını gönderdi. Bu davranış Jaspers'i tiksindirdi. Heidegger'in çok sık kullandığı "Dil, Varlık'ın evidir" ifadesine atıfta bulunarak "Tüylerim diken diken oluyor, çünkü dilin sadece bir köprü olduğunu düşünüyorum. İnsanlar arasında bir köprü: bir sığınak ya da ev değil," diyordu. Heidegger'in Nisan 1950 tarihli bir sonraki mektubunun Jaspers üzerinde bıraktığı etki daha da nahoş oldu. Heidegger mektubunda uzun uzadıya insanları ele geçirecek ya da kendine mal edecek bir şeyin "gelişini" bekleme gerekliliğinden bahsediyordu; Heidegger'in "dönüş"-sonrası ortaya attığı kavramlar arasında "geliş" ve "kendine mal etme" de vardı. Bu kez, cevaben sessizliği seçen taraf Jaspers oldu. En sonunda 1952'de Heidegger'e cevap yazdığında, yeni yazım tarzının kendisine insanları uzun süredir aptal yerine koyan mistik saçmalıkları anımsattığını söylüyordu. "Safi hayalden ibaret," diyordu. Daha önce de 1950'de Heidegger'den "hayaller âlemine dalmış bir çocuk" diye bahsetmiştir zaten. Bu belki de o sıralarda Heidegger'in kusurlarını görmezden gelen bir yorumdu, ancak artık Heidegger'in uyanma vaktinin geldiğinden emindi.

Jaspers iletişimin gücüne olan inancını yaşamı boyunca korudu ve halka hitap eden radyo konuşmaları ve mümkün olan en geniş kitleye ulaşacak şekilde kaleme aldığı güncel olaylarla ilgili yazılarıyla bu inancını hayata geçirdi. Öte yandan Heidegger de, özellikle üniversitede ders vermesi yasaklandığı sıralarda, elindeki tek fırsat bu olduğundan, konunun uzmanı olmayan dinleyici kitleleri karşısında konuşmalar yapıyordu. Mart 1950'de Kara Ormanlar'ın kuzeyindeki Bühlerhöhe Sanatoryumu'nda, sanatoryumda kalanların ve bölge sakinlerinin katıldığı iki seminer verdi. Çarşamba seminerlerinin bir parçası olan konuşmalarını, arkadaşlık kurduğu Doktor Gerhard Stroomann düzenliyordu.

Stroomann sonradan, Heideggervari, coşkulu bir dil kullanarak seminerlerin başarılı geçtiğini ama soru-cevap kısımlarının öngörülemez olduğunu yazacaktı: "Tartışma beraberinde büyük bir sorumluluk ve büyük bir tehlike getirir. Herkes buna alışkın değildir. Kişinin konuya bağlı kalması gerekir... Soru sorarken bile."

Heidegger denemeye devam ediyordu. Teknoloji seminerinin ilk taslaklarını, başka yer kalmamış gibi, gidip Hansa şehri Bremen merkezli, üyelerinin büyük çoğunluğunu işadamları ve kodaman armatörlerin oluşturduğu Bremen Kulübü'nde dinleyicilerle buluşturdu. Seminerleri, ailesi o şehirde yaşayan arkadaşı Heinrich Wiegand Petzet ayarlamıştı ve görünüşe bakılırsa başarılı da olmuştu. Belki de, öne sürdüğü argümanlar saçma geldiğinde yaygarayı koparacak filozoflar yerine heyecanını koruyan daha harcıâlem bir kitleye seslenmek Heidegger'e daha kolay geliyordu.

Böylelikle, bir yandan inatla iletişim kurmayı reddeden Heidegger'in diğer yandan etki alanı giderek genişliyordu. 1953'te Münih'te teknoloji seminerinin cilalanmış versiyonunu sunduğunda izleyicilerin tepkisi, arkadaşı Petzet'in gözünden kaçmamıştı. Kafaları karışmış olmasına rağmen Heidegger'in son sözlerine bitmek bilmeyen bir alkış tufanıyla yanıt vermişlerdi. (Petzet, konuşma nihayet bittiği için alkışladıkları ihtimalini göz önünde bulundurmamış.)

Kendini iletişime adayan Jaspers günümüzde bile, mimarları, sosyal teoricileri, eleştirmenleri, psikologları, sanatçıları, sinemacıları, çevre aktivistlerini ve sayısız öğrenci ve takipçisini (çıkış noktalarını onun son dönem düşüncelerinden alan genç kuşak yapısökümcü ve post-yapısalcı okullar da dâhil) etkilemiş Heidegger'den çok daha az okunmaktadır. 1940'lı yılların sonlarını dışlanmış bir şekilde geçirip ardından rehabilitasyondan geçen Heidegger ise o günlerden bu yana tüm Avrupa kıtasında akademik felsefeye egemen figür haline gelmiştir. 1955'te Fullbright bursuyla Heidelberg'e felsefe okumaya gelen Calvin O. Schrag, birçok çağdaş filozof üzerine açılan derslerin arasında Heidegger üzerine bir ders olmadığını görünce şaşırır. Ancak bir süre sonra bu şaşkınlığını üzerinden atar. Çünkü sonradan da yazdığı üzere: "Kısa zamanda *tüm* derslerin aslında Heidegger üzerine olduğunu fark ettim."

Peki, sonuç olarak daha iyi iletişimci olan kimdi dersiniz?

*

Ortak bir noktada buluşmayı başaramayan Heidegger ve Jaspers bir daha asla bir araya gelmediler. İpleri tamamen koparma kararı almamışlardı; olayların doğal seyri o yönde gelişti. Bir keresinde, 1950 yılında Heidegger Jaspers'in trenle Freiburg'dan geçeceğini duymuştu. Jaspers'e yazarak onunla peronda buluşmak, en azından el sıkışmak için trenin saat kaçta istasyonda olacağını sordu. Jaspers yanıt vermedi.

Öte yandan, nadiren de olsa resmi bir tonda yazışmayı sürdürdüler. Jaspers 1953 yılında yetmiş yaşına bastığında Heidegger onun doğum gününü kutladı. Jaspers nostaljik bir cevap vererek 1920'ler ve 30'lu yılların başındaki sohbetlerini; Heidegger'in sesinin neye benzediğini ve jestlerini hatırlattı. Ama, diye de ekledi, şimdi bir araya gelseler, ne söyleyeceğini bilmiyordu. Heidegger'e, geçmişte daha güçlü olmadığı ve onu hesap vermeye zorlamadığı için pişman olduğunu söyledi. "Tabiri caizse seni esir alırdım; seni acımasızca sorgular ve farkına varmanı sağlardım."

Altı buçuk yıl sonra, bu sefer Heidegger'in yetmişinci yaş gününde Jaspers ona iyi dileklerini iletti. Kısa mektubunu, on sekiz yaşlarında, ormanın Heidegger'in bulunduğu kısmına çok da uzak olmayan Feldberg'deki kayak merkezinde bir kış tatili sırasında geçirdiği bir öğleden sonranın anısıyla noktaladı. Narin bir yapısı olan Jaspers, Heidegger gibi güçlü bir kayakçı olmadığından otelden çok uzaklaşmadan, yavaşça kayıyordu. Dağların güzelliği onu büyülüyor, ışığın değişimini ve tepelerdeki renkleri seyrederken kendisini "gün batımında bir kar fırtınasında mest olmuş" buluyordu. Mektubu eskisi gibi sıcak bir şekilde noktaladı: "Sevgilerimle." Jaspers kayak anısında kendini, uzaktaki manzaraların güzelliğinin farkında ama oraya yaklaşmaya isteksiz, ihtiyatlı, ürkek ve kendine güvensiz biri olarak göstermekte; Heidegger'in ise yanlış yolda bile olsa daha cüretkâr, tehlike altında ve geri çağrılamayacak kadar uzaklaşmış olduğunu ima etmekteydi.

Jaspers aslında mütevazılık yapıyor. Gerçekte zihni, kültürler ve çağlar arasında engin mesafeler kaydeden, bağlantılar kurup karşılaştırmalar yapan oydu. Heidegger ise ormandaki evinden uzaklaşmaktan hiç hoşlanmıyordu.

Heidegger'e sırt çeviren diğer bir eski arkadaşı, 1929'da Davos'ta Ernst Cassier'in alaycı taklidini yapan genç adam, Emmanuel Levinas'tı.

Savaştan önce Fransa'ya taşınıp bu ülkenin vatandaşlığını alan Levinas, cephede savaşmış ve Fransa düştüğünde de esir düşmüştü. Magdeburg yakınlarındaki Fallingbostel'de Yahudi savaş esirleri için ayrılan Stalag 11B kampına gönderildi. Diğer esirlerle birlikte kampta sudan hallice çorba ve sebze kabuklarıyla beslenip bölgedeki ormanda pestilleri çıkana kadar ağaç keserek yürek burkucu beş yıl geçirdi. Başlarındaki nöbetçiler her an ölüm kamplarına gönderilebileceklerini söyleyerek onlarla alay ediyordu. Doğrusu, esir kampında olmak muhtemelen Levinas'ın hayatını kurtarmıştı. Esir kampı ona özgür bir Yahudi olarak sahip olamayacağı resmi bir güvenlik sağlıyordu. Öte yandan eşiyle kızı da tanıdıkların yardımıyla Fransa'da bir manastırda saklanarak hayatta kalmayı başarmıştı. Memleketi Litvanya'daki ailesinin geri kalanı ise savaştan sağ çıkamadı. Litvanya 1941'de Almanya tarafından işgal edildikten sonra, Levinas'ın tüm akrabaları yaşadıkları şehir olan Kaunas'taki diğer Yahudiler ile birlikte bir gettoda toplanmıştı. Naziler bir sabah büyük bir grup oluşturdular. Bu grubun içinde Levinas'ın babası, annesi ve iki erkek kardeşi de vardı. Onları şehir dışına çıkarıp makineli tüfeklerle kurşuna dizdiler.

Tıpkı Sartre gibi Levinas da Stalag'da esir tutulduğu süre boyunca bol bol yazdı. Yazı kâğıdı ve istediği kitaplara erişebiliyordu. Proust, Hegel, Rousseau ve Diderot okudu. 1947 yılında yayımlanan ilk önemli felsefi yapıtı *Varoluştan Varolana*'ya dönüşen notlardan oluşan defterler tuttu. Uykusuzluk ve bitkinlik anlarında üzerimize çöken amorf, tanımlanamayan, anonim Varlık'a işaret eden *"il y a" (vardır)* dâhil olmak üzere ilk dönemlerde ele aldığı temaları burada geliştirdi. Levinas *"il y a"* ile Heidegger'in Varlık kavramını, huşu içinde beklenen mistik bir armağandan çok, dehşet verici bir ıstırap olarak sunar. Heidegger'in ontolojik fark adını verdiği varlıklar ve onların Varlık'ı arasındaki ayrım, Levinas'ta apayrı bir dehşet yaratır. Levinas, saf Varlık ile baş başa kalmak için tekil varlıkları ortadan kaldırdığımızda dehşet verici ve zalim bir şeyle kalakaldığımızı düşünür. Levinas'a göre (her ne kadar başta Heidegger'in felsefesinden esinlenmiş olsalar da) düşüncelerinin "bir yandan da bu felsefi iklimin dışına çıkmak için duyduğu büyük bir ihtiyacın hâkimiyeti altında olmasının" bir sebebi de budur.

Levinas Varlık'ın muğlaklığından uzaklaşarak istikametini diğer yöne, bireysel, canlı, insani varolanlara çevirdi. 1961'de yayımlanan

en bilindik yapıtı *Bütünlük ve Sonsuzluk*'ta Benliğin Ötekiyle ilişkisini, Heidegger'in Varlık'a yaptığı gibi ana kavramı yapıp felsefesinin temeline yerleştirdi.

Levinas, düşüncesindeki bu değişimin kaynağının esir kampında yaşadığı bir deneyim olduğunu söyler. Diğer esirler gibi o da zorunlu çalışma sırasında nöbetçilerin onlara karşı sergilediği sanki insan değilmişler de birer nesneymişlercesine empatiden yoksun, saygısız tavırlara alışmıştı. Öte yandan, her akşam çalışmaları bitip dikenli tellerin ardına geçtiklerinde esir grubunu her nasılsa kampın içinde yaşamaya başlamış bir sokak köpeği karşılıyor, her köpek gibi, onları görmenin mutluluğuyla havlayıp zıplıyordu. Köpeğin hayranlık dolu bakışları esirlere her gün başka bir varlık tarafından onaylanmanın, bir canlının diğer bir canlıya, onun varlığını fark ettiğini hissettirdiği en temel farkındalık halinin önemini hatırlatıyordu.

Levinas'ın bu deneyim üzerine kafa yorması Heidegger'inki gibi ontolojik bir felsefe yerine ahlak temelli bir felsefeye yönelmesinde etkili oldu. 1923 tarihli *Ben ve Sen* adlı çalışmasında kimliksiz bir "o" veya "onlar" ile kurduğum temasla "sen" ile kurduğum doğrudan kişisel teması birbirinden ayıran Yahudi teolog Martin Buber'den aldığı fikirleri geliştirdi ve bir adım öteye taşıdı: *Sen* ile temas kurduğumda normalde yüz yüze geliriz ve sen, yüzün aracılığıyla, başka bir birey olarak, benden ahlaki taleplerde bulunabilirsin. Bu, Heidegger'in birbirinin yanında omuz omuza dayanışma içinde duran (belki bir millet ya da *Volk [Halk]* gibi birleşmiş) bir grup insanı çağrıştıran *Mitsein* (birlikte-varoluş) kavramından oldukça farklıdır. Levinas'a göre, her seferinde tek bir bireye karşı ve kelimenin sözlük anlamıyla yüz yüze dururuz. Ve bu ilişki, bir iletişim ve ahlaki beklenti doğurur. Birbirimizin içine karışmayız; karşılıklı tepkiler veririz. Benim bireysel sahicilik dramamda ortak bir rol almak yerine, karşıdan gözlerimin içine bakarsın ve Öteki olarak kalırsın. Sen, *sen* olarak kalırsın.

Bu ilişki benlikten de, bilinçten de, hatta Varlık'tan da daha temeldir ve kaçınılmaz bir ahlaki yükümlülük getirir. Husserl'den beri, fenomenologlar ve varoluşçular, varoluşun tanımını sosyal yaşamlarımızı ve ilişkilerimizi kapsayacak şekilde genişletmeye çalışıyorlardı. Levinas daha fazlasını yaptı: Bu ilişkileri varoluşumuzun bir uzantısı değil, *temeli* olarak ele alarak felsefeyi tamamen altüst etti.



Bu o kadar radikal bir değişimdi ki Levinas, eski düşünce tarzına geri dönme tehlikesini ortadan kaldırmak için kendisinden önce Heidegger'in de yaptığı gibi, kullandığı dili eğip bükmek zorunda kaldı. Yazı tarzı yıllar içinde giderek daha çetrefilli bir hal aldıysa da Öteki ile kurulan ahlaki ilişkiye verdiği öncelik, yazılarının merkezinde kalmaya devam etti. Yaşlılığında, çocukları onun en bilindik fikirleri üzerine şakalar yapmaya başladılar. Torunları yemek masasında en büyük lokmayı kapmak için kavga ettiklerinde, aslan payını alan ve ötekilerin taleplerine öncelik vermeyen torun için "Dedesinin felsefesini uygulamıyor!" diyorlardı.

Levinas'ı şakaya almak cüret isteyen bir işti. Giderek ürkütücü birine dönüştü. Konferanslarda ya da derslerinde aptalca sorular soran ya da onu yanlış anlamış görünen Ötekileri terslemeye her an hazırdı. Başka hiçbir konuda değilse bile en azından bu konuda eski akıl hocasıyla paylaştığı ortak bir yönü vardı.

Savaş yıllarında radikal ahlaki dönüşümler geçiren başka düşünürler de vardı. Bunun en uç örneği, öteki insanların ahlaki taleplerine öncelik verme ilkesini fiilen yaşamına taşımaya çalışan Simone Weil'di. 1932'de Almanya'yı dolaşıp Fransa'ya döndükten sonra fabrikada işçi olarak çalışmanın yıkıcılığını kendi adına deneyimlemek için bir fabrikada çalıştı. 1940'ta Fransa düştüğünde, ailesi (kendisinin itirazlarına rağmen) önce

Marsilya'ya, daha sonra Birleşik Devletler ve Britanya'ya kaçtı. Weil sürgündeyken bile olağanüstü fedakârlıklar yaptı. Eğer dünyada uyuyacak bir yatak bulamayan insanlar varsa o da bir yatakta yatmamalıydı, bu yüzden yerde yattı. Yiyecek bulamayan insanlar vardı; bu yüzden neredeyse tamamen yemek yemeyi bıraktı. Günlüğüne, günün birinde insanların kullanabileceği türde bir klorofil geliştirilip insanların sadece güneş ışığıyla yaşamasının mümkün olup olmayacağını merak ettiğini yazmıştı.



Birkaç yıl boyunca kendini açlığa mahkûm eden Weil, yetersiz beslenme etkisiyle kötüleşmiş tüberküloza yakalandı. 2 Ağustos 1943 günü kalp yetersizliğinden Middlesex Hastanesi'nde öldü. Son yıllarında insanların birbirlerine borçlu oldukları şeylerin doğasını ve sınırlarını inceleyen, ahlak ve toplum üzerine sayfalar dolusu felsefi çalışma üretti. *Kök İhtiyacı* adlı son eserinde ileri sürdüğü fikirlerden biri de hiç kimsenin herhangi bir hak sahibi olmadığı ama her birimizin bir diğerine karşı mutlaka yakın derecede görev ve yükümlülüklerimiz olduğudur. Gerçek ölüm sebebi ne olursa olsun (anoreksiya nervozanın [yeme bozukluğu] da rolü olduğu söylenebilir), felsefesini mutlak bir adanmışlıkla sonuna kadar yaşadığını kimse inkâr edemez. Bu kitapta ele alınan tüm yaşamöyküleri içinde Iris Murdoch'a ait, bir felsefeyle "yaşanabileceği" olgusunun açık ara en içten ve en iddialı uygulaması kesinlikle Weil'inkidir. Zaten Murdoch da Weil'in düşünüş biçimine hayrandı ve bu hayranlık onu, Sartre'cı varoluşçuluğa gösterdiği ilgiden uzaklaştırıp "İyilik" kavramını temel alan, daha ahlakçı bir felsefeye itti.

Bu sırada, Hıristiyan varoluşçu Gabriel Marcel, 1930'lardan bu yana yaptığı gibi, ahlakın felsefede her şeyden önce geldiğini ve birbirimize karşı aşkın bir "muamma" rolüne bürünmek gibi çok önemli bir görevimiz olduğunu savunmaya devam ediyordu. Onu da diğerleri gibi bu noktaya getiren, kısmen savaşta yaşadığı deneyimler olmuştu: Birinci Dünya Savaşı sırasında Kızıl Haç'ın Bilgilendirme Hizmetleri'nde çalışıyordu. Kayıp askerlerin akrabalarının bilgi taleplerine yanıt vermek gibi nahoş bir görevi vardı. Kayıp bir askerle ilgili bir haber geldiğinde, ki

genelde bu kötü bir haber oluyordu, akrabalarına iletiyordu. Marcel'in sonradan söylediği üzere, bu görev onu savaş çığırtkanlığı yapan her türlü söyleme karşı sağırlaştırmış ve *bilinmezin* yaşamlarımız üzerinde sahip olduğu gücün farkına varmasını sağlamıştı.

Ana hikâyemizin yan karakterleri olan bu radikal ahlakçı düşünürlerin çarpıcı ortak noktası, hepsinin dini inanç sahibi olmasıydı. Ayrıca hepsi, özellikle de insanlar arasındaki ilişkiler söz konusu olduğunda, bilinemez, hesaplanamaz ya da kavranılamaz olana işaret eden "gizem" olgusuna özel bir anlam yüklüyorlardı. Heidegger onlardan faklıydı: Yetiştirildiği dini reddetmişti ve ahlak hiç ilgisini çekmiyordu. Muhtemelen insan kavramının hiç ilgisini çekmemesinin bir sonucuydu bu. Yine de son dönem çalışmalarının her sayfası tanımlanamaz ya da kavranamaz olana dair doğrudan bir deneyimi çağrıştırır. O da bir mistikti.

Mistik geleneğin kökleri Kierkegaard'ın "inanç sıçrayışı"na dayanmaktadır. Bu gelenek ayrıca on dokuzuncu yüzyılın diğer büyük mistiği Dostoyevski ve daha eski teolojik düşüncelerden de büyük ölçüde etkilenmiştir. Yirminci yüzyılın ilk yarısını kapsayan uzun travmatik dönemse bu geleneğe can vermiştir. 1914'ten ve özellikle 1939'dan itibaren Avrupa ve başka bölgelerdeki insanlar kendimizi tamamen bilip kendimize tamamen güvenemeyeceğimizi, yaptıklarımız için bir bahane ya da açıklamamız olmadığını ancak buna rağmen varoluşumuzu ve ilişkilerimizi sağlam bir temel üzerine oturtmamız gerektiğini yoksa başka şekilde hayatta kalamayacağımızı fark etmişlerdir.

Ateist Sartre bile değerler sistemine dair yeni bir düşünce tarzı arzuluyordu. *Bulantı*'da, Levinas benzeri bir söylemle, iyi niyetli hümanistler olduklarını iddia eden burjuva tiplerin nasıl "kendilerinin hiçbir zaman bir yüzün taşıdığı anlamdan etkilenmelerine izin vermediklerini" yazarak geleneksel ahlakı topa tutmuştu. *Varlık ve Hiçlik*'te salt hoşgörüye dayanan eski yumuşak başlı ahlaki ilkelerin artık bir sonuca varmadığını ileri sürüyordu. "Hoşgörü" ötekilerin bize yükledikleri sorumlulukları tam anlamıyla karşılamakta yetersiz kalıyordu. Geri adım atıp sorumluluk almadan sadece birbirimize katlanmamızın yetmeyeceğini düşünüyordu: Birbirimiz için daha fazlasını yapmayı öğrenmeliydik. Daha da ileri gidiyor, ortak yaşam alanımız olan dünyaya son derece yakinen müdahil olmalıyız, diyordu.

*

Heidegger'e el yazmalarını sakladığı yerlerden toplama macerasında eşlik eden genç Fransız yazar Frédéric de Towarnicki, onu Sartre ile tanıştırmaya can atıyordu. Heidegger'e Sartre varoluşçuluğu üzerine, bir başka Fransız, Jean Beaufret tarafından yazılmış bir dizi makale vermişti. İlerleyen zamanlardaki ziyaretlerinden birinde, bu makaleleri tartışırken, Heidegger, Sartre'ın aynı anda hem filozof, hem fenomenolog, hem oyun yazarı, hem romancı, hem denemeci hem de gazeteci olmayı nasıl başardığına hayret etmişti. O sırada yanlarında bulunan Elfride dayanamayıp şöyle sormuştu: "*Mais enfin, qu'est-ce que l'existentialisme?*" ("Sahi, nedir şu varoluşçuluk?")

Towarnicki bir sonraki buluşmalarında Heidegger'e *Varlık ve Hiçlik*'in bir nüshasını getirdi. Heidegger tuğlamsı kitabı eliyle şöyle bir tarttıktan sonra, klasik bahaneye sığınarak o sıralarda kitap okumaya hiç vakti olmadığını söyledi. (O gün, Towarnicki yanlarından ayrılmak üzereyken, ona masasının çekmecesinden çıkardığı ipekler içine sarılmış kendi hazinelerinden birini gösterdi: Nietzsche'nin bir fotoğrafı. "Bunu herkese göstermez," diye fısıldadı Elfride.)

Heidegger'in tutumu cesaret kırıcıydı, ancak Towarnicki onunla Sartre'ı baş başa bir buluşmada ya da herkese açık bir tartışmada bir araya getirme arzusundan kolayca vazgeçecek değildi. Hatta Camus'yü de plana dâhil etmeye çalıştı ama Camus, Heidegger ile hiçbir alakası olsun istemiyordu. Sartre daha ilgilenmiş görünüyordu ama Heidegger gibi o da Towarnicki'ye o sıralar herhangi bir şey yapamayacak kadar meşgul olduğunu söyleyip duruyordu. Öte yandan Sartre, Towarnicki'ye başka bir teklifte bulundu ve ondan *Les Temps modernes* için Heidegger ile kendi buluşması hakkında yazmasını istedi. Towarnicki, Sartre'ın teklifine olumlu yanıt verdi.

Bu arada Heidegger sonunda *Varlık ve Hiçlik*'i okuyacak zamanı buldu. Bir sonraki ziyaretinde Towarnicki'ye Sartre'ın psikolojik duyarlılığının keskinliği ve "somut şeyleri kavrayış biçiminden" etkilendiğini söyledi. En azından Towarnicki onun söylediklerini Sartre'a böyle aktardı; *Les Temps modernes*'e yazdığı için editörünü övmek istemiş olabilir. Heidegger ayrıca Towarnicki'ye Sartre'a iletmesi için nazikçe yazılmış bir mektup verdi. Mektupta iki farklı şekilde yorumlanabilecek şöyle bir ifade yer alıyordu: "Eserinizde felsefemi daha önce benzerine rastlamadığım kadar isabetli bir şekilde kavramışsınız."

Başkalarına karşı, Heidegger kitap hakkındaki yorumlarında daha pervasızdı. Amerikalı Profesör Hubert Dreyfus, Heidegger'in masasında *Varlık ve Hiçlik*'i görüp kitabın bahsini açtığında Heidegger, "Bu saçmalığı (*Dreck*) nasıl okuyacağım bilmiyorum!" diyordu. Jean Beaufret'ye bir mektup formatında uzun bir deneme yazıp Sartre'ın özgürlük ve bireysel eylemi kutsadığı ve büyük bir övgüyle karşılanan "Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir" sunumundaki hümanist varoluşçuluğa saldırdı. Bu tür bir felsefeyle uzaktan yakından alakası olsun istemiyordu. Heidegger'in 1947'de "Hümanizm Üzerine Mektup" adıyla yayımlanan yazısı ormandaki açıklıklar ve oluşuna bırakma çağrışımlarıyla doludur ve kararlı bir şekilde geliştirdiği yeni anti-hümanist düşünce tarzının kilit metinlerinden biri olur. Sartre bu yazıya bir yanıt vermez.

Heidegger önceki mektubunda Sartre'ı Todtnauberg'e davet etmişti: "Mütevazı kulübemizde birlikte felsefe yapıp Kara Ormanlar'da kayak yapmaya gidebiliriz." Towarnicki'nin aktardığına göre Heidegger Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te kayak yapmayı anlatışından çok etkilenmişti. Kitabın sonlarında yer alan bu kısım hakkındaki düşünceleri Heidegger'in her şeye rağmen "saçmalık" dediği kitaba kendini kaptırdığı kanısını doğuruyor. Sartre ve Heidegger'i (hatta belki yanlarında, Sartre'dan daha atletik olan Beauvoir'ı) yanakları al al, ağızlarından çıkan kelimeler rüzgâra kapılmış bir şekilde yamaçlardan aşağı doğru süzülürken ve Heidegger şüphesiz hava atmak adına kimsenin yetişemeyeceği kadar hızlı giderken hayal etmek güzel olurdu. Max Müller'in Heidegger ile birlikte kayak yaptığı zamanlara dair hatıralarından yola çıkarak Heidegger'in kayaktaki hüneriyle hava atmaktan hoşlandığı söylenebilir: "Birlikte kayarken, onun havalı bir şekilde hızla kayıp geçtiği yerlerden ancak güç bela kıvrıla kıvrıla geçebildiğim için birkaç kez bana gülmüştü."

Ancak söz konusu kayak gezisi hiç gerçekleşmedi. Sartre hep çok meşguldü; ajandası randevularla doluydu. Hem nereden baksanız, bir Fransız için 1945 yılında Freiburg'un eski Nazi rektörüyle Kara Ormanlar'a kayak yapmaya gitmek biraz utanç verici olurdu.

1948 yılının başlarında Sartre ve Beauvoir, Sartre'ın özgürlük hakkındaki 1943 tarihli *Sinekler* oyununun Berlin'deki sahnelenişi için sonunda Almanya'ya gittiler. Oyunun orijinal versiyonu, işgal altındaki Fransa'nın içinde bulunduğu durumun bir alegorisi olarak klasik *Oresteia*

hikâyesine dayanıyordu. Şimdiyse Jürgen Fehling'in Berlin, Hebbel Tiyatrosu'ndaki prodüksiyonu aynı fikri Almanya'nın savaştan sonra içinde bulunduğu duruma uyarlıyordu. Bunu açıkça ortaya koymak için de yeraltı sığınağı şeklindeki bir tapınağı ön plana çıkaran, karanlık bir dekor seçmişti. Şimdi de Almanya'nın benzer şekilde utanç içinde felce uğramış halde olduğu ima ediliyordu. Sartre oyunu Fransızları geçmişlerinin etkisinden kurtarıp gelecek için yapıcı bir eyleme geçmeye teşvik etmek amacıyla kurgulamıştı; aynı mesajı Almanya'nın durumuna uygun şekilde yeniden kurgulamak mümkün olabilirdi.

Sartre'a göre kesinlikle mümkündü. Bir yıl önce bir makalesinde Almanya'nın Fransız hâkimiyeti altındaki bölgesinde sergilenen ufak çaplı bir prodüksiyon hakkında Almanların, Fransızların birkaç yıl önce yüzleştiği problemlerin bir benzeriyle karşı karşıya olduklarını yazmıştı:

> Almanlar için de suçluluk ve pişmanlık hissinin bir işe yarayacağını düşünmüyorum. Geçmişte yaptıkları hataları hafızalarından silmeliler demiyorum. Hayır. Ancak uysalca suçluluklarını kabullenmenin dünyanın onları affetmesi için tek başına yeterli olacağını kesinlikle düşünmüyorum. Affedilmeyi ancak kendilerini özgür ve yapıcı bir geleceğe samimiyetle adayarak ve içlerindeki iyi niyetli insanların sayısını olabildiğince artırarak hak edecekler. Belki bu oyun onları bu geleceğe taşımayacak ama en azından o istikamette yol almayı amaçlamaları için cesaret verebilir.

Almanya'da herkes bu analizle hemfikir değildi. Oyunun etrafında dönen tartışmalar büyük dikkat çekti ve oyun kapalı gişe oynadı: Simone de Beauvoir, bazı insanların bir bilet için 500 mark ödediğini duyuyordu; bu bedel ortalama aylık bir maaşın iki katından fazlaydı. Bir seyirci bilet ücretini iki kazla ödemişti; yiyecek bulmanın halen çok zor olduğu şehirde oldukça yüksek bir bedeldi. Beauvoir, Alman işgalcilerin Paris'te ona yaşattığı uzun süreli korkunun ardından başta bu Almanya seyahatine çıkma konusunda tedirgindi, ancak kelimenin hem Heideggerci hem de sözlük anlamıyla ülkenin içinde bulunduğu yıkımın boyutlarını görünce fikrini değiştirdi. Kışın en soğuk günleriydi; sıcaklık haftalardır –18oC dolaylarındaydı. Buna rağmen birçok Berlinli paltosuz geziyordu. Beauvoir insanların yolda gördükleri işe yarar herhangi bir şeyi

toplamak için küçük el arabalarıyla yürüdüklerini gördü. Tiyatroya *gitmek* için can atmalarının bir sebebi de kısmen sıcak bir ortamda bulunmak istemeleriydi, ancak bazen bu durum, kara uygunsuz ayakkabılarla uzun yolculuklar yapmaları anlamına geliyordu. Berlin'de hayat durma noktasına gelmişti. Şehrin Sovyet, Amerikan, İngiliz ve Fransız idaresi altında dört bölgeye bölünmesi işleri daha da zorlaştırıyordu. Birkaç ay sonra Amerikan, İngiliz ve Fransız denetimindeki bölgeler birleşip Batı Berlin'i oluşturacaktı. Şehrin, Sartre'ın gördüğü 1933 ve 1934'teki halinden eser kalmamıştı. Sartre katılması gereken etkinlikler arasında bulduğu boş bir vaktinde o yıllarda kaldığı evi bulmaya çalıştı. Ev yerinde duruyordu fakat yıkıldı yıkılacak haldeydi.

Ana etkinlik, 4 Şubat'ta Hebbel Tiyatrosu'nun binasında gerçekleştirilen bir tartışmaydı. Sartre Fransızca konuşarak bir çevirmen aracılığıyla oyununu, Almanlar için yanlış bir mesaj taşıdığına inanan Hıristiyan ve Marksist kesimlere mensup tartışmacılara karşı savundu. Tartışmacılar oyunun özgürlük temalı varoluşçu felsefesini 1943 yılının Fransa'sı için doğru buluyor fakat Almanları yaşamlarına devam etmeye teşvik etmenin henüz doğru olmadığını söylüyorlardı. Nürnberg mahkemeleri daha bitmemişti ve suç işleyenlerin bazılarından henüz hesap sorulmamıştı. Bir konuşmacı, oyunun birçok insan için geçmişte işlenen reel suçlardaki sorumluluklarını reddedip adaletle yüzleşmemelerini meşrulaştırıcı bir dayanak haline gelebileceği konusunda bir uyarıda bulundu.

Sartre tartışmaları Almanca takip edip çevirmeni aracılığıyla Fransızca cevap veriyordu. Varoluşçu özgürlüğün içinde herhangi bir şeyin mazereti olarak ileri sürülmesine asla yer olmadığını savundu: Böyle bir şey onun taşıdığı anlamın tam zıttı olurdu. Varoluşçulukta, mazeretlere yer yoktur. Özgürlük, beraberinde mutlak sorumluluk getirir.

Sartre'ın kısa konuşması Hıristiyan yazar Gert Theunissen'i, onun özgürlük kavramına genel bir saldırıda bulunmaya yöneltti. Theunissen, "Varoluş özden önce gelir" söyleminin düpedüz yanlış olduğunu dile getirdi. İnsanların onlara Tanrı tarafından bahşedilmiş bir özü vardır ve onların görevi de bu özü takip etmektir. Tartışmanın deşifresini içeren kayıtlara göre bu sözler "salondan büyük bir onay görmüştü. Islıklar. Gülüşmeler." Sıradaki eleştiri, komünist kanadı temsilen Sovyetler Birliği Kültürünü Araştırma Topluluğu'nun başında bulunan Alfons

Steininger'den geldi. Ona göre Sartre'ın oyunu, "bayağılığın, nihilizmin ve karamsarlığın teşviki" olarak algılanma riskini taşıyordu. Bunlar komünistlerin varoluşçuluğa saldırırken dillerine pelesenk ettikleri kelimelerdi. Genel olarak tartışma nadiren bu seviyenin üstüne çıktı. Bu, Sartre'ın ondan nefret eden ve birbirleriyle neredeyse hiçbir ortak yanı bulunmayan iki muhalif grubun arasında sıkışıp kaldığı ne ilk ne de son seferdi.

Elbette, haklı oldukları bir nokta vardı. Varoluşçuluğun mazeretleri meşrulaştıran bir felsefe olmaması, insanların onu bu amaçla kullanmayacakları anlamına gelmiyordu. *Sinekler*'i aldatıcı bir biçimde seçici bir kayıtsızlığa alet etmek büyük bir maharet gerektirmiyordu. Fransa'nın 1943'teki durumuyla Almanya'nın 1948'deki durumu arasındaki paralelliklerin o dönemde dünyanın büyük çoğunluğu tarafından paylaşılan ortak histen, yakın geçmişten duyulan dehşet ve geleceğe dair ümitle karışık bir endişeden daha fazlası olduğu da aşikâr değildi.

Öte yandan 1948 yılında *Sinekler* oyunu başka yönlerden Berlinlilerde bir karşılık bulacaktı ve durum bu daha çok o sıralarda çekilen acılarla ilgiliydi. Kasvetli sahne dekoru, dışarıdaki Berlin'i büyük ölçüde aynen yansıtıyordu. Hatta sineklerin teatral kullanımı birkaç yıl önceye dair hatıraları canlandırmış bile olabilirdi çünkü sıcak ve korkunç 1945 yazında, Alman şehirlerinin, yıkıntıların altında çürüyen bedenlerden yayılan büyük ve yeşil, tiksindirici bir tür sineğin istilası altında olduğu söyleniyordu.

Hepsinden önemlisi, Berlin'in kendisi de işgal altında bir şehirdi. Endişe ve yoksunluğun, rakip yabancı güçlerin ve özellikle de Sovyetler Birliği korkusunun işgali altındaydı. Sartre ve Beauvoir Berlin'den ayrıldıktan birkaç ay sonra Sovyet güçleri ani bir baskınla Berlin'in batısına erzak girişini kesti. Mart 1948'de demiryollarını, Haziran'da tüm yolları bloke ettiler. Tıpkı Almanların savaş sırasında Leningrad'da yaptığı gibi Berlin'i teslim olması için açlığa mahkûm ettiler.

Batılı güçler bu duruma cüretkâr bir çözümle karşılık verdi. Yiyecek, kömür, ilaç demeden şehrin tüm ihtiyaçlarını uçaklarla sağladılar. Bir yıldan uzunca bir süre, insanların hayatta kalması için gereken ne varsa hepsi şehre Berlin Hava Köprüsü olarak bilinen operasyon kapsamında, uçaklarla ikmal edildi. Bir müddet, Berlin'e yirmi dört saat boyunca dakikada bir uçak indi. Mayıs 1949'da nihayet Sovyetler ile bir anlaşmaya

varılmasıyla abluka esnetildi. Ancak Eylül ayının sonuna kadar Batı'dan gelen uçaklar inip kalkmaya devam etti. O sıralarda daha Berlin Duvarı yoktu; duvarın yapımına 1961'de başlandı. Yine de Berlin gelecek kırk yıl boyunca sürekli bir siyasi acil durum içinde ayakta kalmaya çalışan, bölünmüş bir şehir olarak kaldı. Belki de her şeye rağmen kuşatılmış, boynu bükük Argos'un Berlinlilere hitap eden bir tarafı vardı.

Sartre ve Beauvoir Almanya'ya gitme konusunda yaşadıkları tereddüdün üstesinden gelmeyi başarmışlardı, ancak henüz Heidegger'i ziyaret etmek için istekli olduklarına dair bir işaret mevcut değildi. Sartre'ın Heidegger ile buluşması 1953 yılını bulacaktı ve o buluşma hiç de iyi geçmeyecekti. Buluşma Sartre'ın bir seminer için Freiburg Üniversitesi'ne gitmesinin ardından gerçekleşti. Öğrenciler heyecanla Sartre'ın konuşmasını bekliyordu ve salon ağzına kadar dolmuştu. Ancak Sartre üç saat boyunca zorlayıcı bir Fransızcayla homurdandıkça heyecanları söndü. Sartre muhtemelen seminerin sonlarına doğru izleyicilerde ortaya çıkan sıkkınlığın farkına varmıştı. Ayağını sürüyerek Heidegger ile onun Zähringen banliyösündeki evinde buluşmaya gitmeden önce savunmaya geçmiş bir pozisyon almasının bir sebebi de bu olabilirdi. Todtnauberg'e gitmedi, söz konusu kayak gezisi hiç gerçekleşmedi.

Sartre ve Heidegger aralarında Almanca konuşmuşlar. Sartre'ın Almancası aşağı yukarı buna izin verecek seviyedeydi. İkisi de aralarında geçen konuşma hakkında dış dünyaya birinci elden bir bilgi sağlamadı ancak Heidegger'in Petzet'e, Sartre'ın da Beauvoir'a sohbetleri hakkında bilgi verdiğini biliyoruz. Petzet de, Beauvoir da kendilerine anlatılanlardan notlar çıkardılar ve bu ikiliden öğrendiğimize göre, sohbet kısa sürede çığırından çıkmış. Heidegger, Gabriel Marcel'in, kapandığı kulübesinde insanlardan uzak bir yaşam süren ve arada sırada anlaşılmaz beyanlarda bulunmak dışında sesi soluğu çıkmayan isimsiz bir filozof ile alay eden yakın tarihli *La dimension Florestan* oyununu gündeme getirmiş. Birisi Heidegger'e bu oyundan bahsetmiş; Heidegger kendi gözleriyle görüp kulaklarıyla duymamasına rağmen oyunun hedefinde kimin olduğunu anlamakta zorlanmamış ve bu durumdan hiç hoşnut kalmamış.

Sartre bir Fransız olarak diplomatik görevini yerine getirip Marcel'in adına özür dilemiş. Marcel'in Sartre'a da birden fazla kez saldırdığını

göz önüne alırsak bu yüce gönüllü bir davranıştır. Bu saldırıların ilki 1943'te bir *Varlık ve Hiçlik* eleştirisi şeklinde, ikincisiyse 1946 yılında "Varoluş ve İnsan Özgürlüğü" adlı bir denemeyle gelmişti. Marcel, Sartre'ın ateizmini, bir ahlak felsefesinden yoksun oluşunu ve başkalarından gelen (esasen Tanrı'dan gelenleri ima etse de diğer insanlardan gelenler de dâhil) "lütuf" ve armağanları kabul etme konusundaki yetersizliği olarak nitelendirdiği özelliklerini topa tutuyordu. Oysa Sartre, Heidegger'in, Marcel'in hicvine getirdiği sert eleştirileri göğüsleyerek takdire şayan bir lütuf gösteriyordu.

Heidegger bu kendisi için küçük ama mide bulandırıcı mesele hakkındaki hislerini dışa vurarak sohbete talihsiz bir giriş yaptıktan sonra favori konusunu gündeme getirme sırası Sartre'a gelmişti. Politik angajman meselesi üzerine konuşmak için yanıp tutuşuyordu: yazarların ve düşünürlerin içinde yaşadıkları dönemdeki siyasi olaylara müdahil olmayı bir görev telakki etmeleri konusu. Bu, en hafif tabiriyle, Heidegger için mahcubiyet verici ve Sartre'ın görüşlerini merak etmediği bir konuydu. Sartre sonradan sekreteri Jean Cau'ya bu konuyu ilk açtığında, Heidegger'in kendisine "büyük bir hüsranla" baktığını söyleyecekti.

Aslına bakarsınız Heidegger'in yüzüne muhtemelen "Bunu konuşmak zorunda mıyız?" gibi bir ifade yerleşmiştir. Hissettiği şey her neyse, ortaya çok daha ilgi çekici geçmiş olması gerekirken boşa harcanmış gibi görünen bir sohbet çıkmıştı. Heidegger ve Sartre, özgürlük, Varlık, hümanizm, kaygı, sahicilik ya da bu türden başka konular hakkında tartışmış olsalar bile ortaya dişe dokunur bir sonuç çıkmamış ve tamamen farklı havalardan çalmışlardı.

Çalışmalarını yirmi yıl boyunca etkisi altına alan "Fenomenolojinin Kalesi" Freiburg, Sartre'ı hayal kırıklığına uğratmıştı. Hem zaten düşünceleri artık Heidegger'den çok uzaklaşmıştı. Oradan tepesi atmış ayrıldı; semineri düzenleyenlere bile sinirlenmişti. Trene bindiğinde organizatörlerin kompartımanına düşünceli jestle gül buketleri bıraktığını fark etti. Belki de ünlü ziyaretçilere yönelik standart bir jestti ama Sartre bunu saçma buldu. "Gül buketleri! Tepeleme!" diyordu Cau'ya, kesin bir miktar abartarak. Trenin istasyondan hareket etmesini bekledi ve yola çıkınca gülleri pencereden fırlattı.

Döndükten sonra Beauvoir'a Heidegger'in o günlerde ne kadar saygı gördüğüne şaştığını anlattı: "Düşünsene, Heidegger için canını

dişine takan dört bin öğrenci ve profesör!" Bundan sonra Heidegger'den hor görücü bir ifadeyle Dağdaki İhtiyar diye söz edecekti. Fransa'nın 1940'taki yenilgisinden sonra Sartre'ın tek teselliyi *Varlık ve Zaman*'da bulduğu günler oldukça geride kalmıştı. Ama artık geriye dönemeyen sadece Sartre değildi. Savaş her şeyi herkes için değiştirmişti.

9

Biyografik Çalışmalar

Varoluşçuluk gerçek yaşam öyküleri üstünde uygulanıyor.

1948'deki Berlin seyahati sıralarında Beauvoir bir gün elinde kalemi, gözlerini önündeki boş kâğıda dikmiş oturuyordur. Alberto Giacometti, "Amma deli bakıyorsun öyle," der. Beauvoir cevap verir: "Çünkü yazmak istiyorum ama ne yazacağımı bilmiyorum." Bunun üzerine Giacometti, başkasına akıl vermenin rahatlığıyla, "Herhangi bir şey yaz," der.

Giacometti'nin tavsiyesi işe yarar. Beauvoir, biraz da son dönemlerde okuduğu, arkadaşı Michel Leiris'e ait deneysel otobiyografik metinlerden ilham alır: Bu metinler onu, bir kız çocuğu olarak büyümenin kendisi için ne anlama geldiği temasını işlediği anılarını kaleme alırken serbest bir üslup kullanmaya teşvik eder. Fikrini açtığında Sartre konuyu iyice derinlemesine ele almasını önerir. Simone de Beauvoir, feminist başyapıtı *İkinci Cins*'in ortaya çıkışında üç erkeğin oynadığı rolü böyle anlatmıştır.

Başlangıcı çevresindeki erkeklerin yüreklendirmesine muhtaç, mütevazı bir fikirdi belki ama Beauvoir projeyi kısa sürede geliştirerek her anlamda devrim niteliğinde bir yapıt ortaya çıkarmıştır: Kitap insan varoluşunun doğası hakkındaki kabul görmüş fikirleri altüst etmiş ve okurlarını da kendi varoluşlarını altüst etmeye teşvik etmiştir. Kitap ayrıca "uygulamalı varoluşçuluk" diyebileceğimiz bir alanda cüretkâr bir deneydi. Beauvoir felsefeyi kullanarak iki büyük meseleye el atar: ataerkilliğin tarihi olarak yeniden yorumladığı insanlık tarihi ve bir kadının doğumdan yaşlılığa kadar tüm evreleri kapsayan bireysel hayat hikâyesi. Bu anlatılar birbirlerine bağımlı olmakla birlikte kitapta iki ayrı bölüm oluştururlar. Beauvoir onları ete kemiğe büründürmek için tarih, sosyoloji, biyoloji ve psikoloji alanlarında yapılmış kapsamlı araştırmaları, kendi deneyimleri ve tanıdığı bazı başka kadınların yaşamlarından derlediği hikâyelerle birleştirir.



Beauvoir'ın hızlıca yazıp bitirdiği kitabın bazı bölümleri ilk halleriyle 1948 yılı boyunca *Les Temps modernes*'de yayımlanır. Son halini alan kitap 1949'da piyasaya çıktığında tam bir şok etkisi yaratır. Çokeşliliği, çocuk sahibi olmayışı ve tanrıtanımazlığı ile zaten rahatsız edici bir figür olarak görülen bu özgür düşünceli, varoluşçu hanım, şimdi de kadınların cinsel deneyimlerinin tasvirleriyle dolu, lezbiyenlik üzerine bir de bölüm içeren bir kitap yazmış ve arkadaşlarını bile irkiltmiştir. En muhafazakâr tepkilerden biri Albert Camus'den gelir. Beauvoir anılarında Camus'nün onu "birkaç nahoş cümleyle, Fransız erkeklerini gülünç duruma düşürmekle suçladığını" yazar. Erkekler kitabı rahatsız edici bulmuş olsa da kitabın kadın okurları kendilerini çoğunlukla yaşamları üzerine yeni bir biçimde düşünürken bulurlar. 1953 yılında (*Varlık ve Hiçlik*'ten üç; Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ından dokuz yıl önce) İngilizceye çevrilen *İkinci Cins*, Britanya ve Amerika'da Fransa'dakinden daha da büyük bir etki yaratır. Kitap, varoluşçu hareketten çıkan en etkileyici yapıt sayılabilir.

Beauvoir'ın ana fikri, kadın olarak yetişmenin bireyin yaşamında kadınların kendileri de dâhil çoğu insanın fark ettiğinden daha büyük bir fark yaratmasıydı. Bu farklardan bazıları aleni ve gündelikti. Fransız kadınları oy verme hakkını daha yeni kazanmıştı (1944'te İşgal'den kurtuluş ile birlikte) ve birçok temel haktan mahrum yaşamaya devam ediyorlardı: Evli bir kadın 1965'e kadar kendi adına bir banka hesabı açamayacaktı. Ancak hukuki eşitsizlikler esasen daha derin varoluşsal farklılıkların bir yansımasıydı. Kadınların gündelik deneyimleri ve Dünya-içinde-varoluşları erkeklerinkinden o kadar erken yaşlarda farklılaşıyordu ki çok az insan bunları gelişimsel farklar olarak görüyordu; çoğunluk için bu farklar kadınlığın "doğal" halleriydi. Beauvoir'a göreyse bunlar kadınlığın *mitleri*ydi. Antropolog Claude Lévi-Strauss'tan aldığı mit kavramı nihayetinde Friedrich Nietzsche'nin kültür ve ahlak hakkındaki yanlış inanışları açığa çıkaran "soybilimsel" yöntemine dayanıyordu. Beauvoir'ın kullandığı şekliyle mit, Husserlci bir anlayışla fenomenlerin üzerini kaplayan ve "şeylerin kendilerine" ulaşmak için kazınması gereken kabuk bağlamış teorileri çağrıştırır.

Kitabın ilk bölümünde mit ve gerçekliğe kaba hatlarıyla tarihsel bir bakış atan Beauvoir kitabın ikinci bölümünü bir kadının bebeklikten itibaren yaşadığı tipik deneyimleri aktarmaya ve (kendi deyişiyle) "Kadın doğulmaz, kadın olunur" sözünün yaşamda nasıl vücut bulduğunu göstermeye ayırır.

Dışarıdan gelen ilk etkiler erken çocukluk döneminde başlar, diye yazar. Erkeklere cesur olmaları söylenirken, kız çocuğundan ağlaması ve çıtkırıldım olması beklenir. Kızlar da erkekler de aynı masallarla büyür ancak bu masallardaki erkekler kahraman, prens ya da cengâverken, kadınlar kulelere hapsedilmiş, uyutulmuş ya da bir kayaya zincirlenmiş halde kurtarılmayı bekliyordur. Bu masallarla büyüyen bir kız çocuğu, annesinin mahkûm bir prenses gibi çoğunlukla evden çıkmadığını, babasının ise savaşa giden bir cengâver gibi evin dışındaki dünyaya açıldığını fark eder. Böylelikle kendi rolünün nasıl evrileceğini anlar.

Kız çocukları büyürken ölçülü ve edepli davranmayı öğrenir. Erkekler ise koşar, el koyar, tırmanır, yakalar ve yumruk atarlar; kelimenin tam anlamıyla fiziksel dünyanın yakasına yapışıp onunla güreşe tutuşurlar. Kızlar güzel elbiseler giyer, üstleri başları kirlenir diye koşmaya cesaret edemezler. İlerleyen zamanlarda korse takarlar, yüksek topuklu

ayakkabılar ve etek giyerler; tırnaklarını uzatıp, kırılmalarından korkarlar. Herhangi bir şey yapmaları halinde hassas varlıklarına zarar verebilecekleri endişesiyle tereddüt etmeyi sayısız minik yoldan öğrenirler. Iris Marion Young'ın, sonradan Beauvoir'ın bu analizinin daha detaylı bir uygulamasını sunan 1980 tarihli "Kız Gibi Fırlatmak" adlı denemesinde de dile getirdiği gibi, kızlar kendilerini, çevrelerini etkin bir şekilde tanımlayan veya oluşturan özneler olarak görmek yerine, "uzamda *konumlandırılmış*" olarak görmeyi öğrenirler.

Ergenlikle birlikte öz farkındalık artar ve bu dönemde bazı kızlar kendi kendilerine zarar verme eğilimi gösterirken, sorunlu oğlanlar daha çok başkalarıyla kavga çıkarır. Kızlar ve erkekler arasındaki farklar cinsel gelişimlerine de yansır. Erkekler küçük yaşlardan itibaren penisin önemini kavrarken, kızların hiç gündeme gelmeyen cinsel organları sanki yokmuş gibi davranılır. Kadınların ilk cinsel deneyimleri utanç verici, acı verici ya da tehdit edici olabilir; kendilerine olan güvenlerini iyice sarsıp kaygıya yol açabilir. Ardından hamile kalma korkusu başlar. (Kitabın yazıldığı sırada doğum kontrol haplarının çıkmasına daha çok vardı.) Genç kadınlar seksten zevk alsalar bile, der Beauvoir, kadında cinsel haz daha sarsıcı ve dolayısıyla daha rahatsızlık verici olabilir. Seks çoğu kadın için genellikle evlilikle bağlantılıdır ve evlilikle birlikte kadının hayatına, onu dış dünyadan yalıtan mükerrer ev işleri girer. Ev işleri kadına ne dış dünyada kendini gerçekleştirme fırsatı sunar ne de gerçek bir "eylem"dirler.

Artık tüm bu etkenler birlik olup kadını evi dışındaki dünyada söz sahibi ve etkin bir özne olmaktan alıkoymuştur. Dünya, onun için Heideggerci anlamda kullanabileceği bir "araç gereç kiti" değildir, bilakis "kaderine boyun eğdiği ve esrarengiz kaprislerle zamanını boşa harcadığı bir yerdir." Beauvoir, kadınların sanat ve edebiyatta nadiren büyük başarılar elde etmesinin sebebinin bu olduğuna inanır. Beauvoir'a göre bunun bir istisnası Virginia Woolf'tur. Woolf, 1928 tarihli *Kendine Ait Bir Oda* adlı eserinde Shakespeare'in, onunla aynı yeteneklere sahip olarak doğmuş, hayali kız kardeşinin başına gelmesi muhtemel felaketlere dikkat çeker. Beauvoir kadınların durumunu etkileyen tüm etkenlerin sanki onları aleladeliğe mahkûm etmeye programlanmış olduğunu, bunun sebebinin de doğaları gereği daha aşağı olmaları değil, içedönük, pasif, kendine güvensiz ve memnun etmeye odaklı bir şekilde yaşamayı

öğrenmeleri olduğunu söyler. Çoğu kadın yazarın insanlığa el atıp kendi meselesi gibi sahiplenmemesi Beauvoir'ı hayal kırıklığına uğratır. Kadınlar kendilerini dünyadan *sorumlu* hissetmekte zorlanmaktadırlar. Bir kadın bu şartlar altında nasıl, Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te yaptığı gibi, "Dünyanın tüm yükünü tek başıma omuzlarımda taşıyorum" diyebilir?

Beauvoir'a göre kadınların önündeki en büyük engel, sonradan kazandıkları, kendilerini aşkın bir özne yerine "öteki" olarak görme eğilimleridir. Burada, savaş döneminde yaptığı Hegel okumalarından yararlanır. Hegel, biri "efendi" diğeri "köle" rolündeki karşıt bilinçlerin birbirleri üzerinde hâkimiyet kurmak için nasıl mücadele ettiklerini analiz eder. Efendiye kendi bakış açısından her şey doğal görünür. Ancak tuhaf bir şekilde köle de kendi kendini zincire vurarak dünyaya efendisinin bakış açısından ("yabancılaşmış" bir perspektiften) bakmaya çalışır. Köle daha da ileri gidip efendinin bakış açısını benimseyerek kendisine nesne, efendiye de özne rolünü biçer. Bu çarpık yapı, kölenin içinde bulunduğu duruma tersinden baktığını fark edip tüm ilişkiyi ayakta tutanın kendi zorlu çalışması (emeği) olduğu gerçeğini anlayıp uyanmasıyla çöker. Köle sonunda isyan eder ve böylece nihayet bilinçlenir.

Beauvoir, insan ilişkilerini bakışlar veya perspektifler arasında uzayıp giden bir savaş olarak gören Hegelci bakışı son derece verimli buluyordu. Sartre ile yıllardır derinlemesine tartıştığı bir konu haline gelmişti bu. Sartre da 1930'lardan bu yana efendi-köle diyalektiği ile ilgilenmiş ve *Varlık ve Hiçlik*'te ana temalardan biri olarak ele almıştır. Özellikle de yabancılaşmış bakışların savaşını son derece renkli örneklerle tasvir eder. O yüzden gelin, Beuavoir'a biraz ara verip o örneklere bir bakalım.

İlk örneğinde Sartre, bir parkta yürüdüğümüzü farz etmemizi ister. Yalnız başımaysam park kendisini sorunsuzca benim bakış açıma göre düzenler: Gördüğüm her şey kendisini *bana* sunmaktadır. Bir müddet sonra çimenlikte bana doğru yürüyen bir adam görürüm. Bu durum, aniden kozmik bir değişim yaratır. O adamın da *kendi* evrenini kendi etrafında düzenlediğini fark ederim. Sartre'ın ifadesiyle çimenin yeşili, yönünü bana olduğu gibi, diğer adama da döndürür ve benim evrenim kısmen o adama doğru yönelir. Benim de bir parçam ona yönelir çünkü o, benim dünyamda bir nesne olduğu gibi, ben de onun dünyasında bir nesneyimdir. Artık sadece algılayan saf bir hiçlik değilimdir; adamın görebildiğini bildiğim, görünür bir dışım vardır.

Derken Sartre, yeni bir örnekle senaryoyu değiştirir ve bizi bir Paris otelinin koridoruna götürür. Anahtar deliğinden birinin odasını, belki kıskançlık, şehvet ya da meraktan gözetliyorumdur. Kendimi, gördüğüm ve beni kendine çeken şeye kaptırmış durumdayımdır. Birden koridorda ayak sesleri duyarım: Biri geliyordur! Bu durum tüm kurguyu değiştirir. Odadaki sahnenin içinde kendimi kaybetmek yerine, kendimin bir röntgenci olarak bilincine varırım: Koridordan gelen üçüncü şahıs da beni öyle görecektir. Anahtar deliğinden bakarkenki bakışım "bakılan-bir-bakış"a dönüşür. Bizzat "aşkınlığım" (kendimden çıkıp algıladığım şeye doğru yönelebilişim) ötekinin aşkınlığıyla "aşkınlaşmıştır." Diğer kişi, beni kendi halimde özgür bırakmak yerine bana belirli nitelikler atfederek, beni belirli bir tür nesne olarak damgalama gücüne sahiptir. Diğer kişinin beni nasıl göreceğini kontrol altına alarak bundan kurtulmaya çalışırım. Mesela, abartılı jestlerle ayakkabımı bağlıyormuşum gibi yaparım ki beni pis bir röntgenci olarak damgalamasın.

Rekabetçi bakışlara ayrılmış bölümler Sartre'ın felsefesinin yanı sıra, kurgularında ve biyografilerinde de karşımıza çıkar. Örneğin, bir yazısında 1940'tan sonra kendilerine yenilmiş bir halkın mensubu olarak bakılmasının insanlarda yarattığı hoşnutsuzluğu aktarır. 1944'te tamamen bu konuyu işlediği bir oyun yazar: *Huis clos* (İngilizceye *No Exit* [*Çıkış Yok*] adıyla çevrilmiştir) [Türkçesi *Gizli Oturum*]. Oyun bir odanın içinde mahsur kalmış üç kişiyi anlatır: korkaklıkla suçlanan bir asker kaçağı, zalim bir lezbiyen ve çapkın bir servet avcısı. Her biri en azından bir diğerine yargılayıcı gözlerle bakar ve üçü de diğerlerinin merhametsiz bakışlarından kaçmayı arzular. Ancak bunu yapamazlar çünkü ölmüş ve cehenneme gitmişlerdir. Oyunun yaygın olarak atıfta bulunulan ve çoğunlukla yanlış anlaşılan son cümlesinde de dediği gibi: "Cehennem başkalarıdır." Sartre sonradan bu cümlenin amacının insanların genel itibarıyla şeytani varlıklar olduğunu söylemek olmadığını açıklamıştır. *Öldükten sonra* diğer insanların gözünde donarız, hakkımızda ne düşündüklerini artık değiştiremeyiz demek istemiştir. Yaşarken başkaları üzerinde bıraktığımız izlenimi değiştirmek için hâlâ daha bir şeyler yapabiliriz; öldükten sonra ise bu özgürlüğümüz elimizden alınır ve diğer insanların hafızalarında ve algılarında bizi hatırladıkları şekilde yer etmeye mahkûm oluruz.

Sartre'ın yaşayan insanlar arasındaki münasebetleri bir nevi özneler arası jiu-jitsu olarak görmesi, seksi son derece tuhaf biçimlerde tasvir

etmesine yol açmıştır. *Varlık ve Hiçlik*'te cinselliğin ele alınışından hareketle Sartre açısından bir aşk ilişkisinin farklı perspektifler arasında süregelen, dolayısıyla da özgürlük üzerine epik bir mücadele olduğunu söyleyebiliriz. Seni seviyorsam doğrudan düşüncelerini kontrol etmek istemem ama beni sevmeni ve arzulamanı, özgürlüğünü *hür iradenle* bana teslim etmeni isterim. Dahası, beni başkaları gibi olumsal ve kusurlu biri olarak değil, senin dünyandaki "gerekli" bir varlık olarak görmeni isterim. Buysa kusurlarım ve sinir bozucu huylarım hakkında hesap kitap yapmak yerine her zerremi ve benimle ilgili tüm detayları olduğu ve başka türlüsü mümkün olamazmış gibi kabul edip beni bağrına basacaksın demektir. *Bulantı* kitabını hatırlayarak, senin nazarında ragtime şarkısı gibi olmak istiyorum da diyebiliriz. Sartre bu durumdaki ilişkilerin muhtemelen uzun sürmeyeceğini anlamıştı. Çünkü beklentiler tek taraflı değildir: Sen de benden aynı seviyede koşulsuz bir aşk talep edeceksin. Iris Murdoch'ın harikulade bir şekilde özetlediği gibi, Sartre aşkı "iki hipnozcunun kapalı bir odadaki savaşı"na dönüştürür.

Sartre aşka ve diğer insani münasebetlere dair analizini kısmen de olsa Simone de Beauvoir'ın Hegel'den yaptığı çıkarımlara borçludur. İkisi de efendi-köle diyalektiği üzerinde ciddi derecede kafa yormuştur; Sartre bu diyalektiği çarpıcı ve tuhaf örneklerle ele almakla yetinirken, Beauvoir onu başyapıtının temeline yerleştirmiş ve konuya Sartre'a nazaran çok daha kapsamlı bir yorum getirmiştir. Beauvoir her şeyden önce, aşkın ya da herhangi başka tür bir ilişkinin iki eşit taraf arasında karşılıklılık esasıyla yaşanan bir münasebet olarak kavramsallaştırılmasının önemli bir gerçeği gözden kaçırdığına dikkat çeker: Gerçek hayatta yaşanan ilişkilerde tarafların statü ve rolleri arasında farklılıklar vardır. Sartre, erkek ve kadının birbirinden ayrışan varoluşsal durumlarını göz ardı etmiştir; Beauvoir bu yanlışı düzeltmek için *İkinci Cins*'te Hegel'in yabancılaşma kavramını kullanır.

Beauvoir, kadın, erkek için tam anlamıyla "öteki"dir fakat erkek, kadın için tam olarak "öteki" değildir ya da en azından aynı şekilde değildir, der. Her iki cinsiyet de erkeği tanımlayıcı unsur ve tüm perspektiflerin merkezi olarak görme konusunda genellikle hemfikirdir. Bu eğilim dile de yansıyarak daha çok pekişir; Fransızcada da, İngilizcede de üçüncü tekil kişiden bahsederken yaygın olarak eril niteleyenler kullanılmaktır. Kadınlar mütemadiyen kendilerini bir erkeğin gözünden

görmeye çalışırlar. Dünyaya dünyanın kendini onlara ifşa ettiği şekliyle bakmak yerine (anahtar deliğinden bakan kişi gibi) nesnesine dönüştükleri bir bakış açısı kazanırlar (tıpkı anahtar deliğinden bakan kişinin koridordaki ayak seslerinin farkına vardıktan sonraki hali gibi). Beauvoir'a göre, kadınların ayna önünde bu kadar çok zaman geçirmesi bu yüzdendir. Erkeklerin de, kadınların da kadınları üstü kapalı olarak daha tensel, daha erotik, daha *seksüel* cinsiyet kabul etmesi de yine aynı sebeptendir. Teoride heteroseksüel bir kadın için seksi olması ve kadının göz zevki için şekilden şekile girmesi gereken, erkektir. Ancak bunun yerine kadın kendisini arzu nesnesi, erkeği de kendisine baktığı zaman gözlerinde arzu kıvılcımları uyandırması gereken özne olarak görür.

Bir başka deyişle, kadınlar yaşamlarının çoğunu, Sartre'ın muhtemelen "kendini aldatma" olarak nitelendireceği bir şekilde, kendilerini nesne yerine koyarak geçiriyorlar. Garson rolünü oynarken masaların arasından süzülerek geçen garsonun yaptığını yapıyor, kendilerini özgür bir kendi-için olarak "aşkın" bilinçleri yerine "içkin" imajlarıyla özdeşleştiriyorlar. Garson bunu sadece işteyken, kadınlar ise çok daha kapsamlı bir şekilde ve tüm gün yapıyor. Bu son derece yorucu ve yıpratıcı bir şeydir çünkü kadının öznelliği, mütemadiyen, öznelliğe doğal geleni yapmaya, yani kendini dünyanın merkezi olarak konumlamaya çabalar. Her kadın kendi içinde zorlu bir mücadele verir ve bunun içindir ki Beauvoir, kadın olma meselesini varoluşsal meselelerin şahı olarak görür.

Beauvoir'ın yaşamından kesitler şeklinde başladığı çalışması artık yabancılaşma üzerine epik ölçekte bir incelemeye dönüşmüştü: sadece kadınlara özgü deneyimlerle sınırlı kalmayan, çocukluk, bedensellik, yeterlik, eylem, özgürlük, sorumluluk ve Dünya-içinde-varoluş gibi konuların fenomenolojik bir incelemesine. *İkinci Cins*, Beauvoir'ın Sartre ile gerçekleştirdiği felsefi tartışmaların yanı sıra, yıllardır süregelen okuma ve düşünce pratikleri ile de şekillenmiştir ve bir ara düşünülegeldiği gibi Sartre felsefesinin tamamlayıcı bir yan unsuru olmaktan kesinlikle ibaret değildir. 1972 yılında *İkinci Cins*'i yazmasındaki temel etkinin *Varlık ve Hiçlik* olduğunu söyleyerek feminist bir röportajcıyı şaşırttığı doğrudur. Ancak bundan yedi yıl sonra bir başka röportajda Hegelci Öteki ve yabancılaşmış bakış kavramlarını ele alışında Sartre'ın hiçbir dahli olmadığı konusunda kendinden son derece emindir: "Onları düşünen bendim! Kesinlikle Sartre değildi!"

Beauvoir'ın kitabını besleyen fikirlerin kaynağı ne olursa olsun, bireyin yaşamındaki özgürlük ve kısıtlamalar arasında kurduğu incelikli dengeyi ele alışı bakımından Sartre'ı fersah fersah geride bırakmıştır. Beauvoir, seçimlerin, etkilenimlerin ve alışkanlıkların bir ömür boyu birikerek nasıl dışına çıkılması zor yapılar oluşturduğunu göstermiştir. Eylemlerimizin uzun vadede bir yapıya dönüşmesi, Sartre'ın düşüncesinde de karşımıza çıkar. Sartre ortaya çıkan bu yapıya bireyin varoluşunun "temel tasarısı" adını verir. Ancak bu yapı ile cinsiyetli ve tarihsel varlıklar olarak içinde bulunduğumuz daha belirleyici durumlar arasındaki bağlantının altını çizen Beauvoir'dır. Bu durumların dışına çıkmanın zorluğu üzerinde önemle durmuştur. Ancak buna rağmen varoluşsal anlamda özgür bireyler olarak kalmaya devam ettiğimizden de asla şüphe duymamıştır. Kadınlar yaşamlarını *değiştirebilirler*, bu yüzden de bu gerçeğe uyanmalarını sağlamak açısından yazılan kitaplar büyük önem taşır.

İkinci Cins, modern zamanlara dair ortaya konmuş en önemli kültürel yeniden değerlendirmelerden biri olarak (insanı hayvanlar karşısında yeniden konumlandıran) Charles Darwin'in, (yüksek kültürü ekonomi karşısında yeniden konumlandıran) Karl Marx'ın ve (bilinçdışı karşısında bilinci yeniden konumlandıran) Sigmund Freud'un yapıtları yanında yerini alabilirdi. Beauvoir cinsiyetler arasındaki farklılıkların yaşamımızda derin etkileri olduğunu göstererek insanların yaşamlarını taze bir perspektiften ele alıp erkekleri kadınlar karşısında yeniden konumlandırmıştı. Diğer "büyük" kitaplar gibi *İkinci Cins* de mitleri ifşa eder. Diğerleri gibi, çıkarımları tartışmalıydı ve her büyük iddia gibi eleştiriye açıktı. Buna rağmen hiçbir zaman "büyükler" seviyesine yükseltilmedi.

Peki, bu cinsiyet ayrımcılığının başka bir kanıtı mıdır? Yoksa kitabın önünü Beauvoir'ın varoluşçu terminolojisi mi kesmiştir? Beauvoir'ı İngilizceden okuyanlar bu terminolojinin büyük kısmından haberdar bile değildi. Bu terminoloji, 1953 yılında kitabın ilk çevirmeni zooloji profesörü Howard M. Parshley tarafından, büyük ölçüde yayıncının zorlamasıyla, kesintiye uğramıştı. Ancak sonradan, kitabı okuyan editörü, "Cinsiyet ve seks üzerine yazılmış gelmiş geçmiş az sayıdaki önemli kitaptan biri olduğu konusunda şüphem kalmadı," diyerek Parshley'den içerikte kesinti yaparken aşırıya kaçmamasını istemişti. Sorun sadece atlanan kısımlardan ibaret değildi; Parshley, Beauvoir'ın kullandığı *pour-soi*

(kendi-için) kavramını "kendi içindeki hakiki doğası" şeklinde çevirmişti ki bu çeviri, kavramın içerdiği varoluşçu anlamı tamamen tersine çeviriyordu. Ayrıca kitabın ikinci cildinin orijinali "*L'expérience vécue*" ("Yaşanmış Deneyim") olan başlığını "Woman's Life Today" ("Günümüz Kadınının Yaşamı") şeklinde çevirip Toril Moi'ye göre, başlığa popüler kadın dergisi havası katmıştı. 1960'lı ve 70'li yıllarda piyasaya çıkan karton kapaklı İngilizce baskılarında kapak resmi olarak bulanıklaştırılmış çıplak kadınların kullanılması da kitaba pornografik bir yapıt havası vererek kafaları daha çok karıştırmış ve kitabın taşıdığı felsefi değerin gözden kaçmasına neden olmuştu. Beauvoir'ın romanları da benzer bir muamele gördü. Tuhaftır, bu durum Sartre'ın kitaplarının başına asla gelmedi. *Varlık ve Hiçlik*'in hiçbir baskısının kapağında sadece garson önlüğü giymiş kaslı bir erkek göremezsiniz. Ya da çevirmeni Hazel Barnes, Sartre'ın kullandığı terminolojiyi basitleştirmemiştir. Gerçi Barnes anılarında, en az bir eleştirmenin, kitabı basitleştirmiş olması gerektiğini düşündüğünü yazmıştır.

İkinci Cins'in entelektüel boyutta dışlanmasının sebebi cinsiyetçilik ve varoluşçu dili değilse içeriğini bir vaka analizi olarak sunması olabilir: *İkinci Cins*, özellikle tek bir tip yaşama yönelik, varoluşçu bir incelemedir. Birçok diğer alanda olduğu gibi felsefede de uygulamalı çalışmalar, daha ciddi çalışmaların dipnotları sayılarak önemsenmeme eğilimindedir.

Ancak varoluşçuluğun tarzı asla bu değildi. Varoluşçuluk en başından beri gerçek, bireysel yaşamlarla ilgiliydi. Doğru ele alındığında varoluşçuluk *tümüyle* uygulamalı varoluşçuluktu.

Varoluşçuluğun gerçek yaşamöykülerinde uygulanması, Sartre'ın da en az Beauvoir kadar ilgisini çekiyordu ve ilgisi onu biyografiye yöneltti. Beauvoir tipik bir kadının yaşamını bebeklikten olgunluk çağına kadar izlerken, Sartre aynı yöntemi bir dizi erkek üzerinde uyguladı (evet, seçtiği öznelerin hepsi *erkekti*): Baudelaire, Mallarmé, Genet, Flaubert ve kendisi. Sartre, *Bulantı*'da, Roquentin'i bir yaşam öyküsünü geleneksel bir anlatı biçiminin tahakkümü altına sokmamak için biyografik projesinden vazgeçiriyordu, ancak kendi yazdığı biyografilerin hiçbirinde geleneksellikten eser yoktur. Sartre standart kronolojik anlatıyı terk ederek bir yaşam öyküsünün dönüm noktalarını oluşturan belirli motifleri ve

kişinin içinde bulunduğu durumda yaptığı seçimle her şeyi değiştirdiği kilit anların peşine düşer. Bu dönüm noktalarında söz konusu kişiyi, varoluşu öze dönüştürürken görürüz.

Bu dönüm noktalarının en önemlileri genellikle çocuklukta yaşanır. Sartre'ın tüm biyografileri öznelerinin küçüklüklerine odaklanır; otobiyografik eseri *Sözcükler*, sadece kendi çocukluğunu ele alır. Sartre çocukluk dönemine gösterdiği ilgiyi kısmen Freud'a borçludur. Freud da psiko-biyografiler yazmıştır ve bu biyografilerde bireysel trajedileri genellikle "asal bir sahneye" bağlayarak çözümler. Sartre da kendi öznelerinin asal sahnelerini bulmaktan hoşlanıyordu ama Freud'un aksine onunkiler genellikle cinselliğe ilişkin değildi. Sartre cinsel deneyimlerin gücünü, varoluşumuza dair daha temel deneyimlerden aldığını düşünüyordu. Bir çocuğun zorlayıcı bir durumda kontrolü ele alarak durumu kendi menfaatine çevirdiği o deneyimlerin peşindeydi. Diğer bir deyişle öznelerinin yaşamlarını, özgürlükleri üzerinden yorumluyordu. Bunu en çok yazar Jean Genet'yi ele aldığı kitabında görürüz. Beauvoir'ın *İkinci Cins* kitabından üç yıl sonra 1952 yılında yayımlanan bu kitapta, Beauvoir'ın etkisi açık bir şekilde görülür.

Sartre savaş yıllarında Café Flore'da tanıştığı Genet'nin kariyerini ilgiyle izliyordu. Genet ıslahevlerinde, hapishanelerde ve bir hırsız ve erkek fahişe olarak yollarda geçen hayatını temel alan erotik, şiirsel roman ve anılarını yayımlıyordu. Kitaplarının en kışkırtıcısı *Cenaze Merasimi*'ydi. Kitap, İşgal'in son günlerinde yenilmekte olmalarına rağmen, daha doğrusu yenilmekte oldukları için Almanların tarafında savaşan bir Fransız gencini anlatır. Genet herhangi bir durumda yenilenlerin veya horlananların tarafını tutma eğilimindeydi; bu, 1944'te muzaffer direnişçilerin değil, Almanların ve işbirlikçilerin saflarında yer almak anlamına geliyordu. Vatan hainlerini, şiddete başvuran devrimcileri, Baader-Meinhof çetesini, Kara Panterleri ve şu ya da bu şekilde dışlanmış kim varsa desteklemeye devam etti. 1960'larda radikal öğrencileri de destekledi. Bir yandan da William Burroughs'a şöyle diyordu: "Eğer olur da kazanırlarsa beni karşılarında bulurlar."

Sartre, Genet'nin gerçekliği şiirselleştirmesi kadar, muhalif duruşunu da seviyordu. Yayıncısı Gallimard'ın, Genet'nin toplu eserleri için önsöz yazması talebini memnuniyetle kabul etmişti. Ancak Sartre'ın önsözü 700 sayfaya çıktı. Gallimard öfke nöbetine tutulup önsözün taslağını Sartre'ın

kafasına fırlatmak yerine, onu ayrı bir kitap olarak basmayı kabul etti. Kitabın adı da başkalaşım anafikirli temasının altını çizen cinstendi: *Azîz Genet*. Önsözü ayrı bir kitap yapma fikri isabetli bir karar oldu: Biyografik bir eser olduğu kadar felsefi bir boyutu da vardı. Sartre Marksist analiz yöntemlerini kullanırken bir yandan da Genet'nin yaşamına genel itibariyle, "Özgürlük bir insanı bütünüyle anlamak için tek başına yeterlidir," tezini destekleyen bir örnek olarak yaklaştı.

Bunu yaparken, Genet'yi her şeyden önce yaşamındaki olumsallıkların kontrolünü onlar hakkında yazarak ele geçiren bir *yazar* olarak yorumladı. Peki, Genet yaşamındaki olayları sanata dönüştürme becerisini nereden almıştı, diye soruyordu Sartre. Evli olmayan annesi tarafından terk edilip bir yetimhanede büyüyen sevgisiz ve istismar edilmiş bir çocuk olan Genet'nin bir şaire dönüşmesini başlatan belirli bir dönüm noktası var mıydı?



Sartre aradığı dönüm noktasını Genet on yaşındayken bir koruyucu ailenin yanında yaşarken başından geçen bir olayda bulur. Genet'nin durumundaki bir çocuğun, yanında yaşadığı aileye karşı saygılı ve minnettar olması beklenirken Genet uyumlu bir çocuk olmayı reddediyor ve isyanını aileden ve komşularından küçük objeler çalarak gösteriyordu. Bir gün, ellerini bir çekmecenin içine daldırdığı sırada aileden biri onu gördü ve "Seni hırsız!" diye bağırdı. Sartre'ın yorumuna göre, genç Genet, Öteki'nin bakışında donmuştu: Aşağılık bir damga vurulmuş bir nesneye dönüştü. Yüzü kızarmak yerine Genet, bu damgayı kabullenip kendine mal ederek anlamını tersyüz etti. Bana hırsız mı diyorsunuz? Hay hay, ben de hırsız *olacağım*.

Genet, öteki kişinin nesneleştirici damgasını özbilinçten yoksun benliğinin yerine geçirmek suretiyle, Beauvoir'ın kadınlarda gözlemlediği psikolojik çarpıtmayı uyguluyordu. Beauvoir bu çarpıtmanın kadınlara yaşamları boyunca mücadele etmek zorunda kaldıkları bir zorluk çıkardığına ve onları ikircikli ve kendine güvensiz bir durumda bıraktığına inanıyordu. Ancak Sartre'a göre, Genet bu manevrayı isyankâr

bir eyleme dönüştürerek etkisini terse çeviriyordu: Yabancılaşması elini kolunu bağlamak yerine, onu özgürleştiriyordu. O andan itibaren bir hırsız, serseri, eşcinsel ve fahişe olarak dışlanmış kimliğini kabullenip sahiplenecekti. Üzerinde kurulan tahakkümü tersyüz ederek kontrolü ele aldı. Kitapları da güçlerini bu tersyüz edişten alır. Genet kitaplarında, dışkı, bedensel sıvılar, kötü kokular, hapsediliş, şiddet içerikli seks gibi yaşam deneyimlerinin en alçaltıcı unsurlarını yüceleştirir. Genet'nin kitapları dışkıyı çiçeğe, hapishane hücrelerini kutsal tapınaklara ve hücrelerdeki en azılı katilleri sonsuz bir sevecenliğin nesnelerine dönüştürür. Sartre'ın ona aziz demesi bundandır: Bir aziz, ıstırabı kutsallığa dönüştürürken, Genet de tahakkümü özgürlüğe dönüştürür.

Sartre'ın bu sezgisel çıkarımının altında büyük ölçüde kendi yaşamını kısmen Genet'ninkine benzetmesi yatıyordu. Kendi burjuva çocukluğunun Genet'nin çocukluğuyla ortak bir yönü yoktu ama o da kendince karanlık zamanlardan geçmişti. Ailesiyle La Rochelle'e taşındıklarında on iki yaşındaki Sartre, kendisini sindiren bir üvey baba ve zorlu geçen bir okul hayatıyla yüzleşmişti. Okulundaki diğer çocuklar onu dövüyor, dışlıyor ve çirkinliğiyle alay ediyorlardı. Acı çeken Sartre, maruz kaldığı şiddeti sahiplenerek onu kendisine uygulayanlara karşı döndürebileceğini hayal ettiği bir ritüel geliştirdi: Annesinin cüzdanından çaldığı bozuk paraları, kendisine işkence eden çocuklara tatlılar almak için kullandı. Tuhaf bir şiddet eylemi gibi görünen bu davranış tatlıların neye benzediğine bağlı olarak pekâlâ gerçek bir şiddet eylemi de sayılabilirdi. Ancak Sartre için bu, sihirli bir eylemdi. Bir dönüşümdü: Hayatını dar eden zorbalar onun eşyalarını çalıyordu, oysa şimdi o, onlara kendi elleriyle bir şeyler *veriyordu*. Sartre yaptığı Genetvari hırsızlık ve verdiği armağanlar aracılığıyla durumu kendi kurallarına göre yeniden tanımladı ve ondan bir nevi sanat eseri ortaya çıkardı. Sonradan Beauvoir'a anlattığına göre, bunu yapmasının ardından "artık zulüm edilebilecek" biri olmaktan çıkmıştı. İlginç bir şekilde, hayatı boyunca insanlara saplantılı bir şekilde hediyeler vermeye devam etti.

Genet gibi Sartre'ın da çok daha güçlü bir kontrolü ele alma yöntemi vardı: kitap yazmak. İkisi için de yazar olmak, tıpkı *Bulantı*'daki caz şarkıcısının varoluşun kaosunu güzel bir zorunluluğa dönüştürdüğü gibi, dünyanın olumsallıklarına sanatın "zorunlu" niteliğini vermek anlamına geliyordu. Sartre'ın yazdığı tüm biyografiler bu temada birleşir. 1947

tarihli Baudelaire incelemesinde, okulda zorbalığa maruz kalan genç şairin yaşadığı ıstırabı edebiyata dönüştürdüğünü gösterir. Aynı durum Sartre'ın 1953 yılında, *Azîz Genet*'yi yayımladıktan bir yıl sonra yazmaya başladığı *Sözcükler*'de de karşımıza çıkar. Sonradan bir röportajda dile getirdiği üzere, onu harekete geçiren esas soru şudur: "Bir insan nasıl yazan, hayali şeylerden bahsetmek isteyen bir insana dönüşür?" *Sözcükler*, onun, kendisi gibi bir çocuğu "edebiyat nevrozu"na sürükleyen şeyin ne olduğunu anlama çabasıydı.

Aslına bakılırsa Sartre, *Sözcükler*'i yazdığı sırada, yazarların asli meselesinin özgürlük ve kendi kaderini tayin ediş gibi varoluş kipleri olduğu şeklindeki analizini ideolojik açıdan sorunlu bulmaya başlamıştı. Kişi gerçekten de hayatını yalnızca sanat aracılığıyla varoluşun kontrolünü ele geçirmeye çalışmakla mı geçirmeliydi? Bu bencilce değil miydi? Belki de kişi enerjisini başka bir amaç uğruna harcamalıydı. Mesela, devrime giden yolda proletarya ile omuz omuza yürümek için. Sartre *Sözcükler*'i kendi kendini hedef alan şen şakrak ironilerle doldurmuştur. Bu haliyle okuması en eğlenceli eserlerinin başında gelir. Sartre için bu kitap "edebiyata veda edişini" temsil ediyordur.

Ancak Sartre'ın edebiyata vedası asla şair Rimbaud'nun yaptığı gibi yazmaya tümden son vermek anlamında bir veda olmayacaktı. Onunki hiç durmamacasına daha çok yazmak ancak yazdıklarını gözden geçirmeme ve düşüncelerine özenli bir biçim vermeme anlamına geliyordu. *Sözcükler*, daha çok Sartre'ın yazılarına özenli bir biçim vermeye ve onları süsleyip parlatmaya vedasıydı. Görüşü kötüye gittikçe bunları yapmak onun için muhtemelen daha da zorlaşıyordu. Bunu erdemli bir feragat gibi göstermeyi başarmıştır ancak okurları açısından bu, daha çok bir savaş ilanı gibidir.

Sartre'ın biyografi yazını kariyerindeki bir sonraki adımı, bu türdeki en büyük başarısı olacağını düşündüğü ancak sonunda dünyanın okuması en zor kitaplarından birini ortaya çıkardığı çalışması oldu. *Ailenin Delisi*, Gustave Flaubert'in üç ciltten oluşan yaşam öyküsüydü. Sartre burada da daha önce yaptığı gibi bir yazarı yazar olmaya yönelten şeyin ne olduğu sorusuna öncelik veriyordu. Ancak bu sefer soruyu farklı bir açıdan ele alıyordu. Sartre, Flaubert'in üslubunu, burjuva bir ailede geçen çocukluğuna dayandırır. Ailesi, uzun süreler boyunca boş gözlerle hayal

kurarak ya da muhtemelen hiçbir şey düşünmeden boşluğu seyretme alışkanlığı yüzünden ona "deli" yaftası yapıştırmıştır. Onu deli olarak damgalayarak (tipik bir burjuva dışlayıcılığı) normal sosyal yaşamdan koparırlar. Sartre küçük Flaubert'i kısmen insanların dünyasında yaşayıp kısmen o dünyadan dışlanmış ve sahip olamadığı şeyler tarafından adeta lanetlenen evcil bir hayvana benzetir.

Flaubert'in sahip olamadığı en önemli şey, sahip olsaydı onu tamamen insanların dünyasına çekecek olan aile sevgisidir. Bunun yerine Flaubert, Sartre'ın deyişiyle "Bir mantar gibi, benliğinden taşan kekremsi özsuyuyla" baş başa kalmıştır. "Pasif, hareket edemeyen, her yerinden çaresizlik akan basit bir organizma" gibidir. Bir mantar gibi çürümeye terk edilen ruhu, kendi bilinci ve benliği ile öteki arasındaki sınırlar hakkında Flaubert'in kafasını karıştırmıştır. Kendisini "lüzumsuz" hisseden Flaubert bu dünyadaki rolünün ne olduğunu kestiremez. Bu durum "bitmez tükenmez sorgulamaların" ve bilinçli deneyimlerin sınırlarında dolaşma arzusunun kapılarını açar. Sartre, bir söyleşide niçin Flaubert üzerine yazmak istediği sorusunu cevaplarken bu sınırlara işaret eder: "Onunla birlikteyken kendimi rüyayla gerçeklik arasındaki sınırda buluyorum."

Bu proje bizzat Sartre'ın yazınını da sınıra taşımıştır: anlamsızlığın sınırlarına. Sosyal ve ekonomik dinamiklere bolca vurgu yaparak, Flaubert'in yaşamına iç içe geçen Hegelci ve Marksist yorumlar getirir, ancak bir yandan da Freudvari bir yaklaşımla ele aldığı bilinçdışını da dışarıda bırakmaz. Sıkça "*Le vécu*" yani "yaşanmış deneyim" kavramını kullanır. Bu kavramı Beauvoir ve başkaları da kullanmıştır, ancak Sartre'ın ellerinde neredeyse "bilinç" ile eşanlamlı hale gelir. Flaubert gibi bir yazarın kendi kendine karşı tamamen şeffaf olmadan kendini anlamayı başardığı ya da Sartre'ın da dediği gibi, "bilincin kendi kendisini kayıtsızlık aracılığıyla tanımlama hilesine başvurduğu" bir düzleme işaret eder. Bu, aynı anda hem cezbedici hem de zor bir projedir. Belki de bunu ifade etmenin en iyi yolu, *Ailenin Delisi*'nin Sartre'ın bir yazarın nasıl tamamen bilincine varmadan bir yazara dönüştüğünü gösterme çabası olduğunu söylemektir.

Bizzat Sartre da bu büyük çaplı projenin altından kalkmak için büyük bir mücadele verdi. Yazmaya 1954'te başladıktan sonra hevesini kaybetti ve üzerinde çalıştığı taslağa uzun müddet el sürmedi. Sonra kolları yeniden sıvadı ve 1971 ve 1972'de yayımlanan üç cildi bir çırpıda tamamladı.

Toplamda 2800 sayfaya, başka bir deyişle biyografik bir çalışmadan beklenebilecek en fazla sayfanın 2000 fazlasına ulaşmıştı. Dahası bu üç ciltin sonunda bile yazacakları daha bitmemiş, ancak Flaubert'in *Madam Bovary*'yi yazışına kadar gelebilmişti. Öngörülen dördüncü cilt ise hiç ortaya çıkmadı. Bu başlı başına can sıkıcı bir durum olsa da daha büyük problem, yayımlanmış ciltlerin neredeyse tamamen okunamaz olmasıdır.

Neyse ki en azından bir kişinin hoşuna gitmişti. Simone de Beauvoir, Sartre'ın yazdığı tüm kitaplar için yaptığı gibi bunun da taslaklarını okumuştu. Hatta *defalarca* okudu. Ardından da anılarında şunları yazdı:

> *Ailenin Delisi*'ni kaç defa gözden geçirdiğimi bilmiyorum. Orasından burasından uzun bölümler okuyup onları Sartre ile tartıştım. Sonra 1971 yazında Roma'da saatlerce oturup baştan sona bir kez daha okudum. Sartre'ın hiçbir kitabı bana bu kadar büyük bir keyif vermemişti.

Keşke Beauvoir'ın bu kitapta gördüğü cevheri ben de görebilseydim. Denemedim değil. Bir kitaba, beğenmek için bu kadar büyük bir *arzu* duyarak başladığım enderdir ancak hevesim kursağımda kaldı. Tüm eseri zahmetli ve titiz bir çalışmayla on üç yılda İngilizceye çeviren Carol Cosman'ın hayranlık verici başarısına ancak şapka çıkarılır. Projenin doğası gereği hiçbir gözden geçirme, düzelti ve dilini cilalama gayretine tabi tutulmaması yönünde karar verdiği aşikâr olan ve metne biraz olsun anlaşılabilirlik kazandırmak için hiçbir gayret göstermeyen Sartre içinse aynı şeyleri söyleyemeyeceğim.

Kitabın parlak, ilksel çorbaya nadiren de olsa şimşek çaktığı bölümleri yok diyemem, ancak bu şimşekler ona hayat verecek kadar güçlü değil. Ayrıca, bu balçığın içine batıp zahmetli bir kazı yapmadığınız sürece bu parlak kısımları bulmanız da pek mümkün değil.

Bu bölümlerden birinde Sartre bakışın gücü hakkında yazarken kendisinin de bulunduğu bir ortamda, bir grup insanın bir köpek hakkında konuştuğu ana dikkat çekiyor. Levinas'ın esir kampı günlerine ait ve bir köpeğin sevinç içinde insanlara bakışını anlattığı sahnenin bir benzeridir bu. Bu sefer, insanlar köpeğe baktıkça, köpek dikkatlerin kendi üzerinde toplandığını fark ediyor ancak bunun neden olduğunu anlayamıyor. Huzursuzlaşıp kafası karışıyor. Ayağa kalkarak onlara doğru atlayıp

zıplıyor, birden durup inlemeye, ardından havlamaya başlıyor. Sartre'ın yazdığına göre köpek "kendi hesabına, ortadaki karşılıklı tuhaf şaşkınlığı, yani insanla hayvan arasında kurulan ilişkiyi hissediyor" gibidir.

Sartre, nadiren hayvanlara bilinç atfeder. O zamana kadar tüm hayvanları dolaylı olarak ağaçlar ve beton kalıplarla birlikte "kendinde" kategorisine dâhil etmiştir. Ancak şimdi bu konudaki görüşleri değişmiş gibidir. Hayvanlar tamamen bilinçli olmayabilir, ancak belki insanlar da değildir ve belki de Sartre bizi rüyaların sınırına götürmekten bahsederken bunu kastediyordur.

Sartre'ın, ele aldığı öznelerin bilinçdışı ya da yarı-bilinçli halleri üzerine ilgisi Flaubert kitabından çok önce başlamıştı. *Varlık ve Hiçlik*'in sonlarına doğru bir yerlerde, yaşamlarımızın tamamen bize ait olduğu halde tam olarak anlayamadığımız tasarılar etrafında şekillenmekte olabileceği fikrini ele alır. Ayrıca özgürlük ve dünyevi varoluş üzerine temellendirilmiş yeni bir varoluşçu psikanaliz pratiği için de çağrı yapar. Freud'un zihne dair çizdiği, bir baklava dilimi ya da jeolojik bir kesit gibi incelenebilecek, bilinçdışından başlayıp üst üste sıralanan katmanlı yapıyı asla kabul etmemişti; ayrıca cinselliğin belirleyiciliği konusunda da onunla hemfikir değildi. Ancak yaşamın nüfuz edilemez bölgelerine ve esrarengiz motivasyonlarımıza karşı giderek artan bir ilgi duymaya başlamıştı. Özellikle de Freud'un (kendisi gibi) çalışmalarına devam ettikçe fikirlerini değiştirip rötuşlarda bulunarak geliştirmesine büyük bir ilgi duyuyordu. Freud da kendisi gibi heybetli düşüncelere sahip büyük bir düşünürdü; Sartre buna saygı duyuyordu ve tabii ki her şeyden önce o da bir yazardı.

1958'de yönetmen John Huston'ın biyografik bir film için senaryo siparişi vermesi üzerine Freud'un yaşamını daha ayrıntılı bir şekilde inceleme fırsatı buldu. Sartre bu işi kısmen paraya ihtiyacı olduğu için kabul etmişti: Ödediği büyük vergiler onu meteliksiz bırakmıştı. Ancak yapmayı kabul ettikten sonra işe her zamanki enerjisiyle dört elle sarıldı ve ortaya yedi saatlik bir film çıkaracak uzunlukta bir senaryo yazdı.

Huston yedi saatlik bir film istemediğinden Sartre'ı senaryoyu kısaltmak üzere birlikte çalışmak için İrlanda'ya, evine davet etti. Hiç susmadan hızlı bir Fransızcayla konuşan Sartre, dediklerini zar zor anlayan Huston için bunaltıcı bir misafir olmuştu. Huston bazen odayı

terk ettikten sonra bile muhatabının ortamdan ayrıldığını fark etmeyen Sartre'ın konuşmaya devam ettiğini duyuyordu. Esasen Sartre da aynı şekilde ev sahibinin davranışlarına anlam vermekte zorlanıyordu. Beauvoir'a Huston hakkında "Konuşmanın ortasında aniden ortadan kayboluyor. Öğle ya da akşam yemeğinden önce onu görürsen şanslısın," diye yazıyordu.

Sartre uysal bir şekilde bazı sahneleri kesip çıkarırken bir yandan da yeni versiyonu yazarken çıkardığı sahnelerin yerine yenilerini eklemekten kendini alamadı ve bazı sahneleri de uzattı. Huston'a sunduğu yeni senaryodan artık yedi saatlik değil sekiz saatlik bir film çıkıyordu. Huston, Sartre'ı kovup daha geleneksel bir film için işi her zaman çalıştığı iki senariste verdi. Montgomery Clift'in Freud'u oynadığı film gereken şekilde 1962'de gösterime girdi. Katkıda bulunanlar arasında Sartre'ın adı hiç geçmedi, anlaşılan böyle olmasını kendisi istemişti. Uzun zaman sonra, Sartre'ın senaryosunun çeşitli versiyonları yayımlandı. Gerçekten dayanılmaz bir istek duyan varsa metnini farklı versiyonlarına gömülüp Sartre'ın edebi biyografiye yaptığı bir diğer standart-dışı katkı üzerinde kafa yorabilir.

Flaubert, Baudelaire, Mallarmé ve Freud, Sartre'ın kendileri hakkındaki yorumlarına bir yanıt veremezlerdi ama Genet verebilirdi. Değişken tepkiler gösterdi. Sartre'ın anlatmaktan hoşlandığı bir hikâyeye göre, Genet'nin ilk tepkisi, el yazması metni şömineye fırlatmak ve kâğıtlar tutuşmadan hemen önce geri almak olmuştu. Bu gerçekten yaşanmış olabilir de, olmayabilir de. Ama kesin olan bir şey var: Genet, Jean Cocteau'ya Sartre tarafından bir "heykel"e dönüştürülmüş olmanın kendisini tedirgin ettiğini söylemişti. Başkalarının yorumlayıcı bakışını kabul etmeyi reddeden biri hakkında yorumlayıcı bir çalışma kaleme almasındaki ironinin muhtemelen Sartre da farkındaydı. Kendi mitolojisini oluşturan Genet için hakkında yazı yazılan bir yazara dönüşmenin özellikle rahatsız edici bir tarafı vardı: O, kalemin diğer tarafında olmaya alışmıştı ve sanatsal maskesinin sıyrılmış olmasından dolayı "tiksinti" duyuyordu.

Öte yandan böyle bir ilgiye mazhar olmak da gururunu okşuyordu ve ayrıca bu ilginin Sartre gibi sevdiği birinden gelmesi de cabasıydı. Duyduğu tiksintiyi anlattıktan sonra aynı söyleşide şunu da demişti: "Her şeyi anlayıp yargılamak yerine gülüp geçen biriyle zaman geçirmek çok

hoş bir duygu... O çok duyarlı bir insan. On, on beş yıl önce birkaç kez yanaklarının kızardığını görmüştüm. Yanakları kızarmış bir Sartre çok sevimli oluyor."

Sartre ve Genet arasındaki temel anlaşmazlık noktalarından biri Genet'nin eşcinselliği ile ilgiliydi. Sartre, Genet'nin eşcinselliğini, parya olarak damgalanmış olmasına verdiği yaratıcı tepkinin bir parçası, dolayısıyla, dışlanmışlıktan ve muhaliflikten kaynaklanan hür bir seçim olarak yorumluyordu. Oysa Genet için eşcinsellik, yeşil ya da kahverengi gözlü olmak gibi yadsınamaz bir gerçekti. Bu konudaki tutumunu Sartre ile tartışmasına rağmen Sartre düşüncesinden geri adım atmadı. Hatta *Azizi Genet*'de Genet'nin bu konudaki özcü fikri hakkında "Bu konuda ona güvenemeyiz," yorumunda bulunacak kadar ileri gitti.

Günümüzde çoğu insan bu konuda Sartre'a nazaran Genet'nin görüşüne yakın durmaktadır. Başka hangi faktörler etki etmiş olursa olsun bazılarımız basbayağı eşcinsel ya da en azından bu yönde güçlü bir eğilime sahip. Sartre ise cinselliğimiz tümüyle bizim seçimimiz değilse özgür olmadığımızı düşünüyor gibidir. Ancak kendi sözlerini ona geri iade edecek olursak, "bu konuda ona güvenemeyiz". En azından ben yapamam. Neden cinsel yönelim de kısa ya da uzun, dışadönük ya da içe dönük, maceracı ya da riskten kaçınan biri olmak veya empatik ya da bencil olmak gibi doğuştan gelen bir özellik olmasın? Bu tür özellikler en azından kısmen doğuştan geliyor gibidir ve böyle olması, Sartre'ın felsefesi açısından bile özgür olmadığımız anlamına gelmez. İçinde bulunduğumuz durumun bir parçasını da onlar oluşturur ve varoluşçuluk daima bir *durumda* özgürlüğün felsefesidir.

Beauvoir insan yaşamındaki bu hassas gri bölgelere Sartre'dan daha duyarlı görünüyordu. *İkinci Cins* neredeyse baştan sona hür tercihler, biyoloji, sosyal ve kültürel faktörlerin bir araya gelip iç içe girerek, hayat ilerledikçe alışkanlıklarının esiri olan bireyi oluşturduğu karmaşık düzlemi ele alır. Beauvoir bu düzlemi ayrıca 1947 tarihli *Belirsizlik Ahlakı Üzerine* adlı kısa incelemesinde daha doğrudan ele almıştır. Beauvoir bu incelemesinde fiziksel kısıtlılıklarımız ile özgürlük iddiamız arasındaki ilişki meselesinin çözüm gerektiren bir "problem" olmadığını öne sürer. İnsan olmak zaten böyle bir şeydir. İnsanlık hali temelde bir belirsizlik halidir. Bizim görevimiz de varoluşumuzdaki devinim ve belirsizliği yok saymak değil, bu durumla baş etmeyi öğrenmektir.

Dolayısıyla hemen arkasından, kozmik değişimler ve yazgı karşısında, Sisifos-benzeri âciz bir kabullenişle pes edip geri çekilmememiz gerektiğine inandığını ekler. İnsanlık halinin belirsizliği, yaşamın kontrolünü bıkıp usanmadan ele almaya çalışmak anlamına gelir. Aynı anda imkânsıza yakın iki şeyi başarmamız gerekiyordur: Koşullar tarafından kısıtlandığımız gerçeğiyle yaşamak, ancak bir yandan da kontrol tamamen elimizdeymiş gibi tasarılarımızı gerçekleştirmek için çaba göstermek. Beauvoir'a göre, bize bu konuda en iyi olanağı sağlayan felsefe varoluşçuluktur çünkü hem özgürlük hem de olumsallık ile derinden ilgilidir. Varoluşçuluk bir yandan yaşam içindeki özgürlüğümüzün etkilerinin ne kadar kökten ve dehşet verici boyutlarda olduğunu teslim ederken, bir yandan da diğer felsefi akımların göz ardı etme eğiliminde bulunduğu tarih, beden, toplumsal ilişkiler ve çevre gibi etmenlerin somut etkilerini de dikkate alır.

Beauvoir'ın *Belirsizlik Ahlakı Üzerine* adlı çalışmasında bu fikirlere getirdiği kabataslak açıklamalar, bireyi oluşturan tuhaf imkânsızlıklar karışımını tarif etme girişimleri arasında okuduklarımdan en ilginçlerindendir. *İkinci Cins*'in ve romansı hayat tasavvurunun ilk temellerini burada atar. Gerçi sonradan, hayal kırıklığı yaratarak, Marksist sosyal teorisiyle uyuşmadığı için *Belirsizlik Ahlakı Üzerine*'nin bazı bölümlerini reddeder. "Toplumsal bağlamdan bağımsız bir ahlak tanımı yapabileceğimi düşünmem bir hataydı," diye yazar süklüm püklüm. Ancak belki de bu konuda onu dinlememeliyiz.

10

Dans Eden Filozof

Merleau-Ponty kendisine ayrılmış bir bölümü hak ediyor.

Beauvoir'ın yakın çevresinde, onun insanlık halinin belirsizliği tasavvurunu paylaşan bir diğer düşünür de eski arkadaşı Maurice Merleau-Ponty'ydi. Hani şu ikisi de on dokuz yaşındayken ve Beauvoir fevri tepkiler verip katı yargılarda bulunan bir gençken durumlara farklı açılardan bakma eğilimiyle onun sinirlerini bozan Merleau-Ponty. İkisi de o zamandan bu yana değişmişti. Beauvoir hâlâ dik kafalı olabiliyordu ama dünyayı eskisi kadar siyah beyaz görmüyordu. Merleau-Ponty savaşı, kişiliğine aykırı tavizsiz bir duruşu korumaya çalışarak geçirmişti. Dogmatik bir Sovyet yanlısı tutum benimsemiş ve bu duruşunu, önemli ölçüde vazgeçene kadar, savaştan sonra dahi yıllarca devam ettirmiştir. Bu örnekte olduğu gibi, düşünceleri onu ne zaman yeni bir istikamete yönlendirse görüşlerini sık sık değiştirmiştir. Ancak daima sadık bir fenomenolog olarak kalmış ve kendini, deneyimleri elinden geldiğince titiz ve eksiksiz tarif etme vazifesine adamıştır. Bunu o kadar ilgi çekici bir şekilde yapmıştır ki bu kitapta baştan sona kendisine ayrılmış (kısa) bir bölümü hak etmektedir.

Hatırlarsınız, onunla hayatının daha başlarında, mutlu bir çocukluğun tadını çıkarırken tanışmıştık. İlerleyen yıllarda, Beauvoir ve Sartre medyatik yıldızlar haline gelirken, Merleau-Ponty kendisine daha sıradan bir akademik kariyer inşa etti. Sol Yaka sokaklarında arkasından koşan fotoğrafçılar ya da Amerikalı hayranları olmadı. Gazeteciler onu seks hayatı hakkında sorguya çekmediler, ki aslında bu onlar için büyük bir kayıp oldu: Yapsalardı son derece ilgi çekici bazı hikâyelerle karşılaşacaklardı. Bu sırada Merleau-Ponty, 1945 tarihli başyapıtı *Algının Fenomenolojisi*'nin yayımlanmasıyla şüphe götürmeyecek bir kesinlik kazandığı üzere, sessiz sedasız varoluşçular arasındaki en devrimci

düşünüre dönüşmekle meşguldü. Merleau-Ponty, bugün modern felsefe ve bilişsel psikoloji gibi bağlantılı alanlarda etkili bir figür olarak kalmaya devam etmektedir. *Algının Fenomenolojisi*'nin sonlarına doğru yer alan aşağıdaki kısa bölüm, onun insan yaşamına dair geniş görüşünü kusursuz özetlemektedir:

> Ben psikolojik ve tarihsel bir yapıyım. Varoluşla birlikte bir varolma şekli, bir tarz teslim aldım. Tüm eylemlerim ve düşüncelerim bu yapıya bağlıdır ve bir filozofun düşüncesi bile sadece dünyayı kavrayışını ortaya koyma yoludur, ki bu da onun olduğu her şeydir. Yine de dürtülerime rağmen değil, asıl onlar sayesinde özgürümdür. Zira beni ben yapan hususi fiziksel ve tarihi yapım dünyayla ilişki kurmamı engellemez; aksine dünyayla iletişim kurmamı sağlar.

Bu paragrafı bir kez daha okumakta fayda var. Merleau-Ponty, varoluşumuzu sınırlayan unsurların aynı zamanda bizi dünyaya bağlayan, eylemde bulunmamızı ve algımızı mümkün kılan unsurlar olduğunu söylüyor. Bizi biz yapan bu unsurlardır. Sartre bu ikircikli durumun, bu uzlaşı ihtiyacının farkındadır, ancak kabullenmekte zorlanır. O, tüm benliğiyle bağlardan, engellerden ve sınırlamalardan, cıvık ve yapışkan şeylerden azade olmayı istiyordur. Heidegger de bu sınırlanmışlığın farkındadır ama bir yandan da Varlık'ı mitleştirerek bir nevi yücelik arayışına girer. Merleau-Ponty ise soğukkanlılıkla ancak dünyayla etkileşim içinde varolabileceğimizi gözlemler ve bunda bir sorun görmez. Asıl mesele, bu gerçekle savaşmamak ya da ona gerektiğinden daha büyük bir önem atfetmemektir. Yapılması gereken, onu gözlemlemek ve bu etkileşimin nasıl gerçekleştiğini tam olarak anlamaya çalışmaktır.

Merleau-Ponty'nin kariyeri, uzlaşma sanatının kanlı canlı bir örneği olarak karşımızda durmaktadır. Genellikle rakip iki disiplin kabul edilen psikoloji ve felsefe arasında hassas bir denge kurmuş ve onları iki tarafa da faydası olacak şekilde bir araya getirmeye çalışmıştı. 1938 yılında tamamladığı doktora tezi davranışsal psikoloji üzerineyken, 1945'te Lyon Üniversitesi'nde felsefe profesörü oldu. 1949 yılında Jean Piaget'nin ardından Sorbonne'da psikoloji ve pedagoji profesörlüğüne getirildi ve ardından 1952'de Collège de France'ta felsefe bölümünün başına geçti.

Üstlendiği bu farklı roller sırasında psikoloji alanındaki çalışmalarını yoğunluklu olarak felsefi düzeleme taşırken, felsefesini de beyin zedelenmeleri ve diğer sarsıntı türlerinin etkileri üzerindeki çalışmaları da dâhil olmak üzere, psikolojik ve nörolojik vaka analizleri üzerine inşa etti. Deneyimleri parça parça değil, bir bütün olarak algıladığımızı öne süren Gestalt psikolojisinden özellikle etkilenmişti.



Merleau-Ponty'yi tüm bu uğraş içinde asıl heyecanlandıran, varoluşçuların kaygı ve sahicilik söylemleri değil, daha basit bazı sorulardı. Ancak o soruların hiç de basit olmadıkları ortaya çıkacaktı. Bir kafede bir fincanı elimize aldığımızda ya da etrafımızdaki şamatayı dinlerken kokteylimizi yudumladığımızda ne olur? Bir kalemle yazmak ya da kapıdan geçmek ne demektir? Bu eylemleri tarif etmek veya tamamen anlamak neredeyse imkânsızdır. Yine de birçoğumuz için bunlar her gün büyük bir kolaylıkla gerçekleştirdiğimiz eylemlerdir. Varoluşun asıl gizemi budur.

Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*'nde Husserlci bir yaklaşımla, fenomenler karşısında bizzat kendi deneyimlerimizden yola çıkarak felsefe yapmamız gerektiğini söyler. Ardından malumu ilan ederek bu deneyimleri duyarlı, hareketli, algılayıcı bedenlerimiz aracılığıyla yaşadığımızı

ekler. Mevcut olmayan bir şeyi düşünürken dahi o hayali şeyi renkler, biçimler, tatlar, kokular, sesler ve dokunsal nitelikleriyle zihnimizde oluştururuz. Soyut düşüncede de fikirleri ağır, tartışmaları ateşli olarak nitelendirişimiz gibi, benzer şekilde fiziksel metaforlar veya imgelere başvururuz. En felsefi anlarımızda dahi bedensellikten kopamayız.

Öte yandan Merleau-Ponty'nin Husserl ve Gestaltçı psikologlarla birleştiği bir başka konu da bu algı deneyimlerini nadiren "saf" bir şekilde yaşadığımızdır. Fenomenleri, geçmiş deneyimlerimizden ve onlarla olan münasebetimizin genel bağlamından yola çıkarak algılarız; fenomenler bize halihazırda üstlerine yüklenmiş olan yorumlar, anlamlar ve beklentilerle biçimlenmiş olarak gelir. Masada duran rengârenk kütleyi doğrudan bir paket şeker olarak algılarız; deşifre edilip tanımlanması gereken açılar, renkler ve gölgeler toplamı olarak değil. Bir sahada koşuşan insanlar bir futbol takımıdır. Bu yüzden optik yanılsamalara düşeriz: Tekrar bakıp yanıldığımızı fark etmeden önce, bir çizime ilk baktığımızda onu bize tanıdık gelen bir şeye benzetmişizdir bile. Bir Rorschach lekesini anlamsız bir desen olarak değil, bir şeyin resmi olarak görmemiz de bu yüzdendir.

Elbette dünyayı bu şekilde beklentiler ışığında algılayıp yorumlamak öğrenilmiş bir davranıştır ve bu da çocukluğun erken dönemlerinde gerçekleşir. Bu yüzden Merleau-Ponty, çocuk psikolojisinin felsefe için hayati derecede önemli olduğunu düşünmüştür. Bu çok önemli ve sıra dışı bir farkındalıktır. Merleau-Ponty'den önce Rousseau dışında çocukluk dönemi üzerinde ciddiyetle duran çok az filozof çıkmıştır. Çoğu filozof öyle bir yazmıştır ki tüm insan deneyimleri tamamen bilinçli, rasyonel, dilsel iletişim kurmayı bilen ve gökten dünyaya bu şekilde inmiş (belki de leylekler tarafından getirilmiş) yetişkinler tarafından yaşanmaktadır sanırsınız. Çocukluk dönemi, Beauvoir'ın *İkinci Cins* kitabı ve Sartre'ın biyografik çalışmalarında önemli bir yer tutar; Sartre, Flaubert hakkındaki kitabında "Hepimiz mütemadiyen, bir zamanlar olduğumuz ve şimdi de olmaya devam ettiğimiz çocuğu tartışırız," diye yazar. Ancak Sartre felsefi incelemelerinde çocukluk dönemine Merleau-Ponty'nin verdiği önceliği kati surette vermez.

Merleau-Ponty'ye göre, kendimizi kısmen büyümüş bebekler olarak görmezsek yaşadığımız deneyimleri kavrayamayız. Optik yanılgılar içine düşeriz çünkü bir zamanlar dünyayı ilgi alanımıza giren şekiller,

objeler ve şeyler üzerinden görmeyi *öğrenmiştik*. İlk algılarımız dünyayı etkin bir şekilde gözlemlemeye başlayıp keşfetmek için ona doğru yönelmemizle oluşur ve bu ilk deneyimlerle bağlantılı kalmaya devam eder. Bir paket şekeri bir paket şeker olarak algılamayı, paketin içindekileri silip süpürmenin ne harika bir his olduğunu öğrendiğimizle aynı anda öğreniriz. Birkaç yıllık yaşam deneyiminden sonra, şekerlerin görüntüsü, onları elde etme dürtüsü, ağzımızın sulanması, açgözlülük ve artık durmamız söylendiğinde yaşadığımız hayal kırıklığı, ambalaj kâğıdını açarken çıkan hışırtılar ve şekerlerin üzerlerine ışık vurduğunda aldığı parlak renkler, hepsi bütünün bir parçasıdır. Küçük Simone de Beauvoir, "çiçek açan badem ağaçlarını çıtır çıtır yemek ve günbatımının renkten renge giren koz helvasına dişlerini geçirmek" istediğinde bunun sebebi, yaşadığı tecrübeler sayesinde zihninin çoktan tat alma duyusu ve deneyimi birleştiren sinestetik (çoklu duyumsal) bir girdaba dönüşmüş olmasıydı. Algı süreçleri hep aynı şekilde işlemeye devam eder, tüm duyular bir bütün olarak birlikte çalışır. Bir cam levhanın kırılganlığı ve pürüzsüzlüğünü ya da yün bir battaniyenin yumuşaklığını "görürüz." Merleau-Ponty'nin de yazdığı gibi: "Bir kuşun havalandığı daldaki hareketlenme bize dalın bükülgenliğini ve esnekliğini anlatır."

Aynı zamanda algımız dünya üzerindeki hareketlerimize bağlıdır: Şeyleri anlamak için onlara dokunur, onları elimize alır ve onlarla etkileşime gireriz. Bir kumaşın dokusunu, öğrenilmiş bir hareketle onu parmaklarımızın arasında ovalayarak tanırız. Gözlerimiz bile sürekli hareket halindedir, bakışlarımızı nadiren şeylerin üzerinde sabitleriz. Ve eğer Sartre gibi bir gözümüz görme yetisini yitirmediyse mesafeleri stereoskopik olarak hesaplarız. Gözler açıları ölçüp biçerken birlikte çalışırlar ancak biz bu hesaplamaları "görmeyiz". Gördüğümüz, karşımızdaki nesnedir: bizzat kendisi. O nesnenin kısmen oynak bakışımız, kısmen dikkatimizi şeylere veriş ya da onlara yönelişimiz biçimimiz tarafından oluşturulmuş olduğunu nadiren aklımıza getiririz.

Çoğu zaman algılarımıza "özduyum" denilen o tuhaf his de eşlik eder. Bu bize bağdaş kurup kurmadığımızı ya da başımızın bir yana doğru yatık olup olmadığını söyleyen histir. Bedenim diğer bedenler gibi bir nesne değildir; o, *ben*imdir. Eğer örgü örmek için oturmuşsam, der Merleau-Ponty, örgü şişlerini aramam gerekir ama ellerim ve parmaklarımın nerede olduğunu aramam. Ve eğer kolumu masaya dayamışsam,

"kül tablası telefonun yanında duruyor dercesine, kolum kül tablasının *yanında* duruyor demek asla aklımdan geçmez." Özduyum hissi son derece hassas ve karmaşıktır:

> Masamın önünde durup iki elimle masaya yaslanıyorsam dikkatim ellerimin üzerindedir ve tüm vücudum onları bir kuyruklu yıldızın kuyruğu gibi takip eder. Omuzlarımın ya da dirseklerimin konumunun farkında değil değilimdir; daha doğrusu, bu farkındalık hali ellerim hakkındaki farkındalığımın bir uzantısıdır ve tabiri caizse tüm duruşum, ellerimin masaya yaslanma biçimi üzerinden okunabilir. Ayakta durmuş pipomu avucum kapalı halde elimde tutarken elimin nerede ve nasıl durduğu bilgisine, elimin önkolumla, önkolumun kolumla, kolumun gövdemle ve son olarak gövdemin zeminle oluşturduğu açılardan ulaşmam. Pipomun nerede olduğunu kesin olarak bilirim ve bu bilgiden yola çıkarak elimin ve bedenimin nerede olduğu bilgisine ulaşırım.

Özduyum bedensel uzantılar aracılığıyla da sağlanabilir: Araba kullanırken arabanın ne kadar yer kapladığına ve ne kadar bir aralıktan geçebileceğine dair bir algı geliştiririm, her seferinde arabadan inip ölçüm yapmam gerekmez. Arabayı, tekerlekler ve pedallarla kontrol edilen harici bir mekanizma olarak değil, kendimin bir parçası olarak hissetmeye başlarım. Üzerimdeki giysiler ya da taşıdığım objeler *ben* haline gelirler: "Şapka takan bir kadın ölçüp biçmeden ihtiyaç duymadan şapkasındaki tüyle o tüye zarar verebilecek nesneler arasındaki güvenli mesafeyi koruyabilir; tıpkı elimizin nerede olduğunu duyumsadığımız gibi, o da tüyün nerede durduğunu biliyordur."

Normalde doğal karşıladığımız tüm bu hayret verici durumlar, bir terslik yaşandığında sıradan deneyimlerin işleyişine dair önemli bir ışık tutarlar. Çalışmalarında vaka analizi incelemelerinden sıkça yararlanan Merleau-Ponty, Johann Schneider adlı bir hastaya özel bir ilgi göstermiştir. Schneider, bir beyin zedelenmesi sonucunda kol ve bacaklarının hangi konumda durduğunu ya da elinizi koluna koyduğunuzda neresine dokunduğunuzu hissedemiyordu. Merleau-Ponty'nin incelediği vakalar arasında uzuvlarını kaybeden kişiler üzerinde yapılan çalışmalar da vardı ve kaybedilen uzuvlarda karıncılanma, ağrı veya olmayan bir kolu

ya da bacağı varmış gibi hissetmek gibi rahatsız edici "hayalet" hislerden bahsedilmekteydi. Bu tür hisler artık günümüzde diğer duyular harekete geçirilerek ortadan kaldırılmaktadır: Ampüte bir kişinin hayalet uzvunu "hareket ettirirken" aynada (ters görüntü yüzünden) aynı uzvun yerinde duran gerçeğinin yansımasını seyretmesi, hayalet histen kurtulmasında bazen işe yaramaktadır. *Dayanacak Bir Bacak* adlı kitabında geçirdiği bir kazadan sonra bacağında yaşadığı özduyum problemini anlatan Oliver Sacks, sonradan yaptığı deneylerle video-gözlükler ve sahte plastik kollar aracılığıyla üçüncü bir kolu olduğu yanılsamasını yaratmaya, hatta odanın diğer tarafındaki başka bir cisimde bedenselleştiğini hissetmeye çalışmıştır. Bu deneyler eğlenceli olabilirdi ancak bacağında yaşadığı sorun hiç de eğlenceli değildi: Sacks özduyum hissinin normale dönmesiyle vücut bütünlüğünü geri kazandı ve büyük bir rahatlama hissetti. Kısmen soyut ya da Kartezyen bir "Ben" ile idare etmeye zorlandıktan sonra "tam kendisine" geri dönmüş gibiydi. Merleau-Ponty'ci vücuda gelmiş benliği, çok daha fazla *kendisiydi*.

Merleau-Ponty'ye göre tüm bunların bir sebebi de varoluşumuzun toplumsal niteliğidir: Başkaları olmadan yaşamayı, özellikle hayatımızın erken dönemlerinde, sürdüremeyiz. Bu durum, başkalarının gerçekliği hakkındaki tekbenci yorumları saçma hale getirir: Başta onlar tarafından oluşturulmuş olmasaydık zaten böyle bir yoruma kalkışamazdık. Descartes'tan beklenebileceği (ama söylemediği) gibi, "Düşünüyorum, öyleyse *diğer insanlar* vardır." Bizimle oynayan, bizi eğiten, bizimle konuşan, bizi dinleyen ve sayelerinde duyguları ve davranışları yorumlamayı öğrendiğimiz insanlarla birlikte büyürüz; yetkin, aklını kullanan, topluma uyumlu varlıklara dönüşmemiz bu şekilde gerçekleşir. Merleau-Ponty bebeklerin etraflarındaki kişileri taklit ediş biçimlerine özel ilgi gösteriyordu. On beş aylık bir bebeğin parmaklarını oyunbaz bir şekilde ısırırmış gibi yaparsanız, diye yazıyordu, bebeğin tepkisi de sizin davranışınızı yansıtan ısırma hareketleri yapmak olacaktır. (Bunu, *Algının Fenomenolojisi* üzerinde çalışırken aynı yaşlarda olan kendi bebeğiyle denemiş olabilir.)

Genel itibariyle Merleau-Ponty, felsefenin ancak soyutlandığı bedenine ve dünyaya oyuncak bebek giydirir misali her öğesi eklenerek tekrar bağlanması gereken yalnız, kapsül gibi, hareketsiz bir yetişkin benlikle başlama geleneği terk edilirse anlam taşıyacağını düşünmektedir.

Merleau-Ponty'ye göre, ana rahminden çıkar çıkmaz dünyaya aynı ölçüde yakından ve tümüyle dalarız. Arada sırada düşünmek ya da hayal kurmak için kendimizi kısmen geri çekmeyi başarsak bile bu "dalış" yaşadığımız sürece devam eder.

Merleau-Ponty'ye göre, bilinç asla Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te öne sürdüğü gibi varlığın tamamen dışında kalan bir "hiçlik" olamaz. Hatta bilinci, Heidegger'in yaptığı gibi bir "açıklık" olarak dahi görmez. Bilinci tarif etmek için kendine ait harika bir metafor geliştirir: Bilinç, der Merleau-Ponty, sanki birinin, ufak bir kuş yuvası ya da tavşan deliği oluşturmak için katladığı bir kumaş parçasıymış gibi, dünya üzerindeki bir "kıvrım"dır. Bir süre o şekilde kalır, sonra düzeltilir.

Bilincimin dünyanın kumaşında beliren doğaçlama bir kese olduğunu düşünmekte kışkırtıcı, neredeyse erotik bir taraf var. Bir yandan mahremiyetimi koruyabileceğim özel bir odam vardır, bir yandan da bedenim ve dünya aynı kumaştan dokunmuştur ve dünya üzerinde yer aldığım sürece bu durum değişmez.

"Buradan başlayarak bir felsefe kuramı geliştir," diye kendi kendine not almıştır Merleau-Ponty sonradan. Çünkü *Algının Fenomenolojisi*, araştırmalarının sadece başlangıç noktasıdır. Sonradan *Görünür ve Görünmez* adıyla yayımlanan tamamlanmamış çalışması dâhil, bu düşünceler üzerinde kalem oynatmaya devam etmiştir. *Görünür ve Görünmez*'de kıvrılmış kumaş imgesini kullanmaya devam etmekle birlikte yeni bir imge de dener.

Söz konusu fikir, bilincin bir "kesişme" (*chiasm*) olarak ele alınmasıdır. *Chiasm* ya da *chiasmus* sözcüğü Grek alfabesindeki χ şeklinde yazılan *chi* harfinden gelir ve tıpkı bu harfin sembolünde görüldüğü üzere, kesişmeye ve iç içe geçmişliğe işaret eder. Biyolojide kullanıldığında iki sinir ya da bağ dokunun kesişmesini belirtir. Dilbilimde, bir ifadenin kelimelerin sırası değiştirilerek bir karşıtlık yaratacak şekilde dile getirilmesini sağlayan retorik bir aygıttır. John F. Kennedy'nin "Ülkenizin sizin için ne yapabileceğini değil, sizin ülkeniz için ne yapabileceğinizi sorun," ya da Mae West'in "Benim için hayatımdaki erkekler değil, erkeklerimdeki hayat önemlidir," sözlerindeki gibi. χ işareti birbirini tutan iki el ya da ilmek atarken kendi üstüne geri dönmüş yün ipliği imgelerini çağrıştırır. Merleau-Ponty'nin de dediği gibi: "Tutan tutulandır."

Merleau-Ponty'ye göre, bilinç ve dünya arasındaki ilişkiyi açıklamanın en iyi yolu buydu. Çapraz biçimde birbirlerine kenetlenmiş gibidirler. Ben dünyadaki şeyleri görürken aynı zamanda görülen olurum çünkü dünya ile aynı kumaştan dokunmuşumdur. Elimle bir şeye dokunduğum zaman, o şey de benim elime dokunur. Böyle olmasaydı hiçbir şeyi göremez ya da hiçbir şeye dokunamazdım. Dünyaya asla akvaryuma dışarıdan bakan bir kedi gibi güvenli bir mesafeden bakmam. Şeylerle karşılaşırım çünkü ben de başkaları için karşılaşılabilir durumdayımdır. Merleau-Ponty şöyle yazmıştır: "Görüşümüz sanki görünür olanın kalbinde oluşmuştur ya da sanki onunla bizim aramızda denizle kumsalın arasındaki gibi yakın bir ilişki vardır."

Merleau-Ponty geleneksel felsefenin bu "görünürlük"e verdiği bir isim bulunmadığını söyler ve fiziksel bir maddeden daha derin bir anlam taşıyan "ten" kelimesini kullanır. Tenimiz dünyayla paylaştığımız şeydir. "Görünür olanın gören bedenin, dokunulanın dokunan bedenin üstüne çöreklenmesidir." Tenim olduğu için hareket edebilir ve gözlemlediğim şeylere tepki verebilirim. "Şeylerin kendilerinin hareketlerini ve konturlarını *gözlerimle takip edebilmemi*" bu ten sağlar.

Bu eserleri yazdığı sırada Merleau-Ponty insani deneyimi betimlemeye çalışırken kullandığı dil ile anlaşılabilirliğin sınırlarını fazlasıyla zorlamaktadır. Karşımızda Husserl ve Heidegger'in son dönemleri ya da Sartre'ın Flaubert kitabını yazdığı dönemdeki gibi kıyıdan fazlasıyla açıldığı için artık takip etmekte oldukça zorlandığımız bir filozof vardır. Emmanuel Levinas da sınırları zorlamaya kalkışmış ve sonunda en sabırlı takipçilerinden başka geri kalan herkes için anlaşılmaz hale gelmiştir.

Merleau-Ponty ise anlaşılmazlığın sularında derinlere doğru açıldıkça yaşamın özüne daha da yaklaşıyordu: bir bardağı kaldırıp içme eylemi ya da üzerindeki kuş uçunca dalın sallanması gibi. Onun için hayret verici asıl meseleler bunlardı ve onları "çözerek" ortadan kaldırabileceği muammalar olarak görmüyordu. Filozofun görevi, ne anlaşılmaz olanı anlaşılabilir kavramlara indirgemek ne de suskun bir şaşkınlık içinde ona bakakalmaktır. Filozofun görevi, en temel fenomenolojik komutu takip etmektir: şeyleri tasvir etmek için şeylerin kendilerine gitmek, "genellikle kelimelere dökülmeyen, hatta ifade edilemez olarak düşünülen şeyleri azimle kelimelere dökmeye" çalışmaktır. Bu şekilde felsefe yapmak

bir sanat biçimi, Merleau-Ponty'nin, Cézanne'ın gündelik nesneler ve sahneleri resmettiği tablolarında yaptığını düşündüğü şeyi yapmanın bir biçimi olarak görülebilir: dünyayı alıp ona yeni bir biçim vermek ve onu gözlemlenmiş olmak dışında neredeyse hiç değiştirmeden geri vermek. Harikulade bir denemesinde Cézanne hakkında yazdığı gibi, "Ressam için ancak tek bir his mümkündür: yabancılık hissi. V ve sadece tek bir şiirsellik: varoluşun durmadan yeniden doğuşunun şiirselliği." Bir başka denemesinde Rönesans yazarı Michel de Montaigne'in "insani varoluşun temeline kendini kabullenmiş bir bilinci değil, kendi kendisine hayretle bakan bir bilinci" koyduğunu yazar. Aynısı bizzat Merleau-Ponty için de söylenebilir.

Merleau-Ponty 1952 yılında Collège de France'ta felsefe bölümünün başına getirilince *L'aurore* gazetesinde çalışan bir gazeteci, varoluşçuluğun caz kulüplerini dolduran müdavimler arasındaki popülerliğine göndermede bulunarak haberi varoluşçulukla dalga geçmek için kullanır: "Varoluşçuluk, zihinsel bir boogie-woogie dansından fazlası değildir." Doğrusu, Merleau-Ponty çok iyi boogie-woogie yapardı. Sol Yaka düşünürleri arasındaki en saygın akademisyen olduğu gibi aynı zamanda aralarındaki en iyi dansçıydı. Boris Vian ve Juliette Gréco onun dans pistindeki hünerlerinden övgüyle bahsederler.

Merleau-Ponty'nin *jive* ve *swing* danslarındaki mahareti görgü sahibi, kentli tavırları ve sosyal ortamlardaki rahatlığıyla uyum içindeydi. Gösterişsiz ama iyi giyinmeyi seviyordu; favorisi, o dönemlerde yüksek kaliteleriyle övgü toplayan İngiliz takımlarıydı. Çok çalışıyor ama her gün oturduğu yerin yakınlarındaki Saint-Germain-des-Prés kafelerinde zaman geçirmeyi ihmal etmiyordu. Sabah kahvesini içmek için bu kafelere düzenli ama erken kalkmayı sevmediği için genellikle öğlene doğru uğrardı.

Gece hayatını kendisini ailesine adamış bir adamın yaşamıyla birleştirmişti, ev hayatındaki günlük rutinleri Sartre ve Beauvoir'dan son derece farklıydı. Geriye dönüp baktığında küçük bir çocukken babasının kendisiyle gülüp oynayışını ya da onu eğlendirmek için komik suratlar yapmasını sevgiyle yâd eden tek bir kızı vardı: Marianne Merleau-Ponty. Bir filozofun kızı olmanın bazı zorlukları da yok değildi: Bir soruyu yanıtlayamadığı bir sözlüden sonra öğretmeninin ona "Tanıdık bir

Merleau-Ponty'nin bu soru hakkında yazmış olduğunun farkındasın değil mi?" diye sormasının ne kadar onur kırıcı olduğunu yıllar sonra bile unutamıyordu. Felsefe hiçbir zaman en sevdiği ders olmamıştı ama sınavlara tekrar girmek zorunda kaldığında babası sabırla ona yardım etmiş ve kitaplarını "En sevdiğim filozof Marianne'e" diye imzalamıştı. Kızı Marianne'e göre, Merleau-Ponty'nin diğer filozoflara kıyasla çok daha yaşam dolu, daha *hayatın içinde* görünmesinin sebebi, felsefe ile yaşamın Merleau-Ponty için aynı şey olmasıydı.

Merleau-Ponty'nin eğlenceli ve oyunbaz yönünün yanı sıra, kendini asla ele vermeyen bir tarafı vardı. Bu özelliğiyle kışkırtıcı ve patavatsız Sartre'ın tam zıddı sayılırdı. En ciddi durumlar karşısında bile gülümsemeyi elden bırakmayan serinkanlı tavırlarını Simone de Beauvoir gibi sinir bozucu bulanlar olduğu kadar çekici bulanlar da vardı. Merleau-Ponty cazibesinin farkındaydı ve flörtçülüğüyle nam salmıştı. Bazen flört etmenin ötesine geçtiği de oluyordu. Sartre'ın bir mektubunda Beauvoir'a aktardığı bir dedikoduya göre, çok içtikten sonra kadınlara karşı ısrarcı ve abartılı davranışlar sergileyebiliyor ve aynı gecede birden fazla kadına kur yaptığı olabiliyordu. Sartre'ın yazdıklarına bakılırsa da genellikle reddediliyordu: "Kadınlar ondan hoşlanmadıkları için değil, onu çok aceleci buldukları için."

Bu durum evliliğini etkilememiş olsa da evlilik dışı ciddi bir ilişki yaşadığı bir kadın vardı: sonradan George Orwell'la evlenen Sonia Brownell. Sonia'nın 1946 yılında, Cyril Connolly'nin çıkardığı kültürel dergi *Horizon*'da yardımcı editörlük yaptığı sırada Merleau-Ponty'ye bir yazı sipariş etmesiyle tanıştılar. Bir süre birbirlerine flörtöz mektuplar yazdıktan sonra Merleau-Ponty'nin 1947 yılında Noel döneminde Sonia'yı görmek için bir haftalığına Londra'ya gitmesiyle bir ilişkiye başladılar. Aslında birlikte oldukları o hafta hiç de kolay geçmedi. Sonia, dengesiz ve huysuzdu, duygusal patlamalar yaşıyordu; ele avuca sığmayan duyguları muhtemelen başta Merleau-Ponty'ye çekici gelmişti; belki de ona uzun zaman önceki aşırı duygusal kız arkadaşı Elisabeth Le Coin'ı hatırlatmıştı. Ancak yazdığı mektuplar, Merleau-Ponty'nin sancılı bir kafa karışıklığından ilgi ve sevgisini tamamen kaybettiği bir noktaya geldiğini gösterir. Buluşma ümidiyle Paris'e gelen Sonia'nın kaldığı otelde, Merleau-Ponty'nin eşi Suzanne tarafından yazılmış ve kocasının Güney Fransa'ya gittiğini bildiren nazik bir not bulmasının ardından da ilişkileri

biter. Bundan kısa bir süre sonra Sonia, 13 Ekim 1949'da, ağır hasta bir halde hastanede yatan George Orwell ile evlenir.

Merleau-Ponty, Sonia ile yaşadığı ilişkiden önce dahi İngiltere'ye taşınmayı düşünüyordu ve arkadaşı A.J. Ayer'dan kendisine University College London'da bir iş bulması için yardımcı olmasını istemişti ancak bu hiç gerçekleşmedi. Fakat Merleau-Ponty bu ülkeyi seviyor ve iyi derecede İngilizce konuşup yazıyordu. Hatta Sonia'ya ilk mektubunu İngilizce yazmış fakat sonradan Sonia'nın daha iyi bildiği Fransızcaya dönmüşlerdi. Merleau-Ponty eksantrik bir kişisel gelişim kitabı olan *Meet Yourself*'teki soruları cevaplayarak İngilizcesini geliştiriyordu. 1936 yılında Prens Leopold Loewenstein Wertheim-Freudenberg ve romancı William Gerhardie tarafından hazırlanan kitap, Merleau-Ponty'yi psikolojiye duyduğu ilgi yüzünden cezbetmiş olsa gerek: Kitap, verilen cevaplara bağlı olarak farklı rotalar takip eden bir dizi atlamalı soru aracılığıyla soruları yanıtlayan kişinin karakterinin "röntgenini" çekmek üzere tasarlanmıştı. Gerhardie kendine özgü duyarlılıkları olan bir yazar olduğu için kitaptaki sorular bazen son derece tuhaf olabiliyordu: "Mickey Mouse filmleri ya da benzer çizgi filmler sizi korkutur mu?" "Etrafınızdaki dünyanın hiç size aniden gerçek dışı ve bir rüyaymış gibi geldiği oluyor mu? Hemen cevap vermeyin. Hisleri tarif etmek zordur. Oldukça karmaşıktırlar ama en karakteristik özellikleri, size sanki benliğinizi kaybetmişsiniz gibi tekinsiz bir duygu yaşatmalarıdır."

Doğrusu Merleau-Ponty bu tür tekinsiz hisler ya da kaygının pençesine düşme eğilimi göstermemesiyle varoluşçu çevrelerdeki neredeyse tek istisnaydı. O ve nevrotik Sartre arasındaki en büyük farklardan biri de buydu. Merleau-Ponty sokaklarda ıstakozlar tarafından kovalanmıyordu; atkestanesi ağaçlarından korkmuyor ve diğer insanların gözlerini ona dikmesi ve yargılayıcı bakışlarında onu dondurmaları düşüncesi ona hayatı dar etmiyordu. Merleau-Ponty için bakmak ve bakılmak bizi dünyayla iç içe geçiren ve bize insanlığımızı veren şeydi. Sartre da iç içe geçiş ve bedenin önemini kabul etmekle birlikte tüm bunlar onu tedirgin ediyor gibiydi. Sartre'ın çalışmalarında hep bir *mücadele* vardır: olgusallığa karşı, Varlık bataklığı tarafından yutulmaya karşı ve Öteki'nin gücüne karşı. Merleau-Ponty ise fazla mücadele etmez; yapış yapış ve bulanık suların içine çekilmekten korkmuyor gibidir. *Görünür ve Görünmez*'de erotik ilişkilere dair Sartre'ın tam tersi bir portre çizerek bir

bedenin diğer bir bedeni boylu boyunca sarmalayışını anlatır: "Elleriyle yorulmak bilmeden, karşılığında aldığı her şeyi geri veren tuhaf bir heykel oluşturur; beden dünyanın ve hedeflerinin dışına çıkıp kaybolmuştur, başka bir yaşamla birlikte Varlık'ın içinde süzülmenin eşsizliğiyle büyülenmiştir."

Sartre bir keresinde (1941 yılında Husserl hakkında düştükleri bir anlaşmazlık hakkında) şöyle demişti: "Aramızdaki anlaşmazlıkların ya çocukluğumuzdan ya da yapısal özelliklerimiz arasındaki temel farklardan kaynaklandığını hayretler içinde fark etmiştik." Merleau-Ponty de bir söyleşide Sartre'ın yapıtlarını tuhaf bulduğunu, sebebininse aralarındaki felsefi farklar değil, özellikle *Bulantı*'da görülen ve paylaşmadığı belirli bir "hissiyat" olduğunu söylemişti. Aralarındaki fark, mizaçlarından ve dünyanın kendisini onlara tamamen bambaşka şekillerde gösterme biçiminden kaynaklanıyordu.

Bu ikili, amaçları açısından da birbirlerinden ayrılırlar. Sartre beden ya da deneyime dair diğer unsurlar hakkında yazdığında bunu, genellikle başka bir noktaya parmak basmak için yapar. Kafede masaların arasında süzülüp tam olması gereken açıda eğilerek içecek dolu tepsiyi parmaklarının ucunda düşürmeden gezdiren garsonun zarafetini ustalıkla yansıtırken bunu, kendini aldatma hakkındaki düşüncelerini örneklemek için yapıyordur. Merleau-Ponty ise hünerli ve zarif hareketler hakkında yazarken ana fikir hareketin kendisidir. Anlamak istediği şey *budur*.

Dünya-içinde-varolma kavramına verdikleri öncelik hariç, Merleau-Ponty'nin Heidegger ile Sartre'dan olduğundan daha da az ortak noktası vardır. Heidegger, çekiçle çivi çakmak gibi bedensel deneyimlerde iyidir, ancak *Dasein*'ın bedeninde vuku bulan daha farklı fiziksel duyumlar hakkında söyleyecek pek fazla bir şeyi yoktur. Heidegger genel olarak belirsizliklerle dolu alanları göz ardı etmeyi tercih eder. *Dasein*'ın Varlık'ının anlamının Zaman'da yattığını ileri sürer, ancak gelişim meselesini tümden konu dışı bırakır. İlk "açıklığı"nı oluşturmakla meşgul, yeni yürümeye başlamış bir *Dasein* ya da ormanın üzerine kapanmaya başladığı ileri derecede Alzheimer'a yakalanmış bir *Dasein* olup olamayacağını söylemez bize. Hayvanlarıysa kendi "dünya"larını oluşturamayan ya da iptidai bir dünyaları olan, ilgiye değmez varlıklar olarak hor görür. Heidegger uzmanı Richard Polt, Heidegger'in sormadığı sorulardan

oluşan bir liste yapmıştır: "*Dasein*'ın gelişimi nasıl olur? Bir fetüs ya da yenidoğan ne zaman *Dasein* halini alır? *Dasein*'ın ortaya çıkması için beyinde hangi koşulların oluşmuş olması gerekir? Diğer türler *Dasein* olabilirler mi? Bilgisayarlar yardımıyla yapay bir *Dasein* yaratabilir miyiz?" Heidegger bu belirsiz alanları "ontik" meseleler olarak görerek göz ardı etmiştir. Ona göre bunlar ancak psikoloji, biyoloji ve antropoloji gibi disiplinlerin konusu olabilirdi; yüce felsefenin değil.

Merleau-Ponty bu tür ayrımlar yapmaz. Onun ilgisini en çok felsefenin kıyıda köşede ve gölgede kalmış konuları çeker ve ontik araştırmacılardan gelecek her türlü katkıya açıktır. Felsefesini çocukluktan itibaren sürekli değişim geçiren varlıklar olan insanlar üzerine temellendirir; insanlar belirli yetilerini kaybettiklerinde ya da yaralanıp hasar gördüklerinde ne olduğunu anlamak istiyordur. Merleau-Ponty, algı, beden, sosyal yaşam ve çocuk gelişimine öncelik vererek felsefenin dışlanmış konularını bir araya getirmiş ve kendi felsefesinin merkezine oturtmuştur.

15 Ocak 1953'te Collège de France'ta yaptığı, *Felsefeye Övgü* adıyla yayımlanan açılış konuşmasında, filozofların deneyimlerimizde belirsiz olan ne varsa onlarla ilgilenmeleri gerektiğini söylüyordu. Aynı zamanda, bu belirsizlikler hakkında akıl ve bilimi kullanarak berrak bir şekilde düşünmeleri gerekiyordu. Böylece, diyordu Merleau-Ponty, "Filozof, onu diğerlerinden ayıracak, birbirinden ayrılamaz iki özelliğe sahip olacaktır: kanıtlara bağlılığı ve belirsizliğe ilgisi." Bu iki özellik arasında sürekli bir gelgit, "bilgiden bilgisizliğe ve bilgisizlikten bilgiye doğru durmak bilmeyen" bir salınım yaşamalıdır.

Merleau-Ponty'nin burada tarif ettiği şey farklı bir tür "kesişme", X biçimini alan bir iç içe geçiştir. Ancak bu kesişme bu sefer bilinç ve dünya arasında değil, bilgi ve soru sorma arasında gerçekleşmektedir. Bilgisizlikten kesinliğe hiçbir zaman tam olarak ulaşamayız çünkü araştırma ve inceleme zinciri bizi daima bilgisizliğe geri götürecektir. Bu benim şimdiye kadar okuduğum en iyi felsefe tanımı ve aynı zamanda da felsefenin bizi çıkış noktamızın bir adım ötesine taşımadığı zaman dahi (belki de özellikle o zaman) neden felsefe yapmaya devam etmemiz gerektiğine dair en iyi çıkarımdır.

II

Croisés comme ça

Varoluşçular gelecek hakkında kavgaya tutuşuyor.

Merleau-Ponty 1951 tarihli bir seminerde yirminci yüzyılın insanlara yaşamlarının ne kadar "olumsal" olduğunu, yani kontrolleri dışındaki tarihsel olayların ve değişimlerin insafına kalmış olduklarını, diğer tüm geçmiş yüzyıllardan daha açık bir şekilde hatırlattığını söyler. Bu his savaş sona erdikten sonra da uzun süre devam etti. Hiroşima ve Nagazaki'ye atom bombaları atılmasının ardından birçok insan bu sefer Sovyetler Birliği ile Amerika Birleşik Devletleri arasında geçecek bir Üçüncü Dünya Savaşı'nın çok uzak olmadığından korkuyordu. Bu iki süper gücün savaş dönemindeki ittifakı neredeyse savaş biter bitmez bozulmuştu; artık zayıflamış, yoksullaşmış ve kendine güveni kalmamış Batı Avrupa'nın iki ucundan birbirlerini süzüyorlardı.

Yeni bir savaş çıkarsa bu sefer tüm medeniyetin, hatta dünya üzerindeki tüm yaşamın yok olabileceğinden korkuluyordu. Başta sadece ABD'nin elinde atom bombası vardı, ancak Sovyet mühendis ve casusların da bu konu üzerinde çalıştığı biliniyordu. Ve kısa zaman içinde insanlar radyasyon ve çevresel felaketin yaratacağı tüm tehlikelerden haberdar oldular. Sartre'ın Hiroşima'ya tepkisini gösteren yazısında ortaya koyduğu gibi, insanlık artık kendisini dünyadan silecek güce kavuşmuş durumdaydı ve her yeni gün, yok olmak istemediğine dair karar vermek zorundaydı. Camus de insanlığa düşen görevin toplu intihar ile teknolojinin daha akıllıca kullanımı, "cehennem ile akıl" arasında bir seçim yapmak olduğunu yazmıştı. 1945 yılından sonra insanlığın doğru seçimi yapma yeteneğine pek güven kalmamıştı.

Her yeni bomba denemesiyle birlikte kaygı seviyesi giderek yükseliyordu. Amerikalılar Temmuz 1946'da daha güçlü bir atom bombası patlattıklarında Beauvoir bir radyo spikerinin bunun zincirleme bir

reaksiyon başlattığını ve yavaş bir dalga şeklinde gezegene yayılarak maddeyi ayrıştıracağını söylediğini duymuştu. Birkaç saat içinde dünyadaki her şey yok olabilirdi. İşte bu, varoluşun tam ortasında bir hiçlik demekti. Aynı yıl ilerleyen günlerde Sovyetler'in ABD'deki şehirlere zaman ayarlı radyoaktif toz dolu çantalar bırakıp milyonlarca insanı öldürmeyi planladığı söylentileri çıktı. Sartre bu söylentiyi 1956 tarihli *Nekrassov* adlı oyununda hicvetti. Ancak o sıralarda kimse neye inanacağından emin olamıyordu. Radyasyon görünmez ve kolayca yayılabilir olduğundan, yarattığı korku da giderek büyüyordu; bizzat evrenin gücünü birkaç çantaya sığdırmak mümkün olabilirdi.

Bir kısım insan Dünyanın Sonu'nun geldiğinden korkarken, bazıları da yeni bir başlangıç için aynı derecede büyük umutlar taşıyordu. Hölderlin "tehlikenin olduğu yerde / büyür onunla birlikte kurtarıcı güç de," demişti. Bu umut dolu kesim, son savaşın yarattığı felaketlerin bir facia yaratmak yerine, insan yaşamını baştan aşağıya dönüştüreceğini, savaşı ve diğer kötülükleri sonsuza dek ortadan kaldıracağını düşünüyordu belki de.

İdealistler, çatışmaları çözecek, barış anlaşmalarını kabul ettirecek ve savaşları büyük ölçüde imkânsız kılacak etkin bir dünya hükümeti kurulmasını istiyordu. Bu ümidi paylaşanlar arasında Camus de vardı. Ona göre, Hiroşima'dan acilen çıkarılması gereken ders, insanlığın "büyük güçlerin küçük ve orta büyüklükteki ülkeler üzerinde hak iddia etmeyeceği, atom bombası gibi son derece ölümcül bir silahın birkaç ülkenin açgözlülüğü ve doktrinleri yerine insan zekâsıyla kontrol edileceği gerçek anlamda uluslararası bir toplum" oluşturması gerekliliğiydi. Birleşmiş Milletler bir noktaya kadar bu amaçları yerine getiriyordu ancak asla arzu edildiği kadar geniş ölçekli bir etkiye sahip olamayacaktı.

Bir de takip edilmesi gereken yol olarak Amerikan Tarzı'nı görenler vardı. ABD savaştan sonra Avrupa'da bolca minnet, itibar ve popülarite kazanmıştı; ardından 1940'ların sonunda Marshall Planı'yla, büyük bir travma yaşayan Avrupa ülkelerine yaralarını hızlıca sarmaları ve komünizmin Orta Avrupa'da Sovyetler Birliği'nin çoktan avucuna geçirip baskı altına aldığı bölgelerde sınırlı kalması için milyonlarca dolar akıtarak Avrupa'daki gücünü sağlamlaştırmıştı. ABD, Sovyetler'e ve etki alanında bulunan ülkelere dahi para sunmuştu, ancak Moskova bu ülkelerin sunulan parayı reddetmesini sağlamıştı. Batı Avrupa'da da

Amerika'dan para almayı küçük düşürücü bulanlar vardı, ancak onlar da bunun gerekliliğini kabul etmek durumunda kalmışlardı.

Savaş sonrası Batı Avrupası'nda uluslararası bütünleşmeyi destekleyenler ve Amerika yanlıları dışında üçüncü bir grup daha vardı ve onlar, Sovyetler Birliği'ne güvenmeyi tercih ediyordu. Sovyetler Birliği, her şeye karşın, insanlık için uzak bir gelecekte, tüm temizlik işlemleri bittikten sonra insanların sadece rasyonel bir yönetim marifetiyle yoksulluğu, açlığı, eşitsizliği, savaşları, sömürüyü, faşizmi ve diğer kötülükleri dünyadan sonsuza dek sileceği ümidini yeşerten büyük Komünist ideali fiilen yaşatmaya çalışan, dünya üzerindeki tek büyük devletti. Bu, insanlığın içinde bulunduğu durumu değiştirmek için şimdiye kadar girişilen en büyük çabaydı. Bir kez başarısızlığa uğranırsa bu yol bir daha hiç denenmeyebilirdi; o yüzden ne pahasına olursa olsun desteklemeye değer bulunuyordu.

Ortalama bir insan ömrüne karşılık gelen, yalnızca yetmiş yıl önceki gelişmelerden söz ediyoruz: Buna rağmen bu idealin Batı'da son derece zeki ve entelektüel birçok kişinin aklını nasıl çeldiğini anlamakta şimdiden zorlanıyoruz. Günümüzdeki yerleşik anlayış, komünizmin bu veya başka bir dünya üzerinde zaten hiçbir zaman başarıya ulaşma şansı olmadığı, dolayısıyla en başından beri nafile bir çaba olduğunu görememenin budalaca olduğu yönündedir. Yine de 1930'ların ve İkinci Dünya Savaşı'nın zorlu koşullarından geçen insanların, düşük bir ihtimal olduğunun farkında olmalarına rağmen komünizmi desteklemeleri gereken bir ideal olarak görmüş olmaları anlaşılabilir. İnsanlar onu, eninde sonunda uyanacaklarını bildikleri harikulade ama gerçekleşmesi imkânsız bir rüya olarak görmüyorlardı. Önlerinde engellerle dolu uzun ve zorlu bir yol olsa da komünizmi gerçekçi bir hedef olarak görüyorlardı.

Komünizmin önündeki engelleri fark etmek zor değildi. Geleceğe yönelik harikulade komünist ideallerin karşısında aynı uzunlukta karanlık bir gerçekler listesi duruyordu: çalışma kampları, sindirme, hukuksuz (adaletsiz) mahkûmiyetler, cinayetler, kıtlık-yokluk ve kişisel özgürlükler üzerindeki kısıtlamalar. İlk büyük şok 1930'larda gözden düşmüş parti üyelerinin ölüme gönderilmeden önce sabotaj ve komploya karıştıklarını "itiraf ettikleri" göstermelik Moskova mahkemelerine dair haberlerin kamuoyuna yansımasıyla yaşandı. 1946'da bu konuda daha çok bilgi ortaya çıktı. Bu bilgilerin bir kısmı Sovyet sığınmacı Victor

Kravchenko'nın *Özgürlüğü Seçtim* adlı kitabıyla kamuoyuna ulaştı. Kitabın 1947 yılında Fransızcaya çevrilmesiyle birlikte komünistler tarafından desteklenen *Les lettres françaises* dergisi bu kitabı ABD hükümetinin bir uydurması olarak yaftaladı. Kravchenko'nun avukatları dergiye dava açtı. 1949 yılının başlarında Paris'te görülen davaya, Sovyetler Birliği'ndeki yaşama methiyeler düzmek ve yazarın itibarını düşürmek için tanıklar çağrıldı. Kravchenko resmi olarak davayı kazandı ancak sadece bir frank tazminat aldı. Ertesi yıl bir başka yazar *Les lettres françaises* dergisine karşı dava açtı: David Rousset. Buchenwald kampından sağ çıkmayı başaran Rousset, Sovyet kamplarında inceleme yapılması çağrısı yapmasının ardından derginin hedefi olmuştu. Rousset davayı kazandı. Oldukça çekişmeli geçen iki davanın da Sovyetler Birliği'nin iddia ettiği gibi bir Emekçiler Cenneti olmadığına (en azından henüz) yönelik bir farkındalık yaratmak adına büyük katkısı oldu.

Öte yandan ABD'nin ultra kapitalist modeli yerine komünizmin desteklenmesi gerektiği konusunda hâlâ ısrarcı olan büyük bir kesim vardı. Bunda ABD hükümetinin paranoya seviyesine varan bir komünizm korkusuyla gösterdiği aşırı tepkiler ve yürüttüğü haksız uygulamaların da etkisi yok değildi. Hükümet, sol eğilimler taşıdığından şüphelendiği hiçbir yapılanmanın gözünün yaşına bakmıyor ve kendi vatandaşlarını gözetim altında tutup taciz ediyordu. Ayrıca "Kızıl" olmasından şüphelenilen herkes kovulma, fişlenme ve pasaport verilmeyip seyahat hakkından mahrum bırakılma tehlikesi altındaydı. 1951 yılında naif Ethel ve Julius Rosenberg çifti, atom bombasının sırlarını Ruslara vermekle suçlanarak ölüm cezasına çarptırıldı. 1953'te idam edilmeleri ülkede ve ülke dışında büyük bir şok yarattı. Sartre *Libération* gazetesine öfke dolu bir makale yazdı. ABD'deki Hannah Arendt, Jaspers'e bu tür olayların tıpkı daha önce Almanya'da yaşananlara benzer türden bir ulusal felakete işaret ediyor olabileceğinden duyduğu endişeyi yazıyordu. "ABD'yi akla hayale sığmayacak bir aptallık ele geçirmiş sanki. Bu durum bizi korkutuyor çünkü biz bunu daha önce yaşadık."

Süper güçlerin ikisi de vaat ettikleri ideallerin uzağında kalıyorsa belki de ikisi arasında bir seçim yapmanın tek yolu, hangi idealin uğrunda çabalamaya değer olduğunu sorgulamaktı. Solcular Amerika'nın caz ve özgürlük gibi iyi değerlerin yanı sıra sınırsız bireysel açgözlülük, ekonomik sömürgecilik ve emekçi sömürüsünü de temsil ettiğini

düşünüyordu. Sovyetler Birliği hiç değilse daha asil bir ihtimali temsil ediyordu ve böyle bir amaç uğruna verilemeyecek bir ahlaki ödün olabilir miydi?

Yetmiş yıl önce, Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*'de bu tür bir ahlaki ikilemi basit bir soruyla özetlemişti: Ivan Karamazov, kardeşi Alyoşa'dan insanların tarihin sonuna kadar mutlak barış ve mutluluk için yaşayacakları bir dünya yaratma gücüne sahip olduğunu tasavvur etmesini ister. Ancak, der, bunu gerçekleştirmek için küçük bir canlıya, sözgelimi şuradaki bebeğe işkence etmek ve onu öldürmek zorundasındır. Bu örnek, birçok kişiyi kurtarmak için (umut edilen budur) bir kişinin feda *edilmesi* gerektiği "troleybüs problemi"nin erken dönemli ve uç bir çeşididir. Bunu yapar mısın, diye sorar Ivan. Alyoşa'nın cevabı kesin bir hayırdır. Ona göre, bir bebeğe işkence etmeyi haklı çıkaracak hiçbir şey olamaz ve bunun üzerine söylenebilecek tek bir kelime bile yoktur. Hiçbir yarar-zarar hesabı bunu değiştiremez; bazı şeyler ölçülemez ve pazarlık konusu olamaz.

1940'ların Paris'inde Alyoşa'yla aynı safta yer alan bir yazar vardı: Albert Camus. "Ne Kurban Ne de Cellat" adlı denemesinde, "Bir daha asla cinayeti meşru görenlerin tarafında olmayacağım," diye yazıyordu. Şiddetin resmi olarak, özellikle de devlet tarafından meşrulaştırılmasını, bedeli ne olursa olsun desteklemeyecekti. Bu konu üzerinde düşünmeyi asla bırakmasa da fikrini hiç değiştirmedi. 1949 tarihli Dostoyevskivari oyunu *Adiller*, siyasi bir suikast sırasında yol açabilecekleri sivil zayiatın meşru olup olmayacağını tartışan bir grup Rus teröristi içerir. Camus sivillere verilecek zararın hiçbir türlüsünü onaylamadığını oyunda açıkça ortaya koyar. Kasım 1954'te ülkesi Cezayir'de başlayan bağımsızlık mücadelesi için de aynı şekilde düşünür. Bağımsızlık yanlıları bombalı saldırılar düzenleyip masum sivilleri öldürürken Fransız yetkililer işkence ve infaza başvuruyordur. Camus'ye göre iki tarafın yaptıkları da haklı gösterilemez. İnsanlar her zaman şiddete başvuracaktır ama filozoflar ve devlet görevlilerinin bu şiddeti haklı çıkaracak bahaneler üretmemek gibi bir sorumluluğu vardır. Bu fikirleri onu tartışmalı bir figür haline getirir. 1957 yılında Nobel Edebiyat Ödülü'nü alması üzerine yapılan bir söyleşide Camus'den isyancılara destek vermeyişi hakkında bir açıklama yapması istenir. "Cezayir'de tramvaylara bombalar yerleştiriliyor. O tramvaylardan birinde benim annem de olabilir. Eğer bu adaletse kusura

bakmayın, ben annemi tercih ederim." Camus'ye göre iki tarafın eylemlerini haklı çıkaracak hiçbir nesnel gerekçe olamaz, bu yüzden ona rehberlik edebilecek tek kaynak, kendi bağlılıklarıdır.

Zamanla Sartre'ın olaylara bakış açısında farklılıklar görülecekti. 1940'lı yılların ortalarında, Alyoşa ve Camus ile aynı saflarda yer alıyor gibidir. Merleau-Ponty, Sovyet yanlısı olduğu dönemde, Sartre'a 300 ya da 3000 kişinin ölümüyle sonuçlanacak iki olaydan birini seçmek zorunda kalsa hangisini seçeceğini sormuştu. Felsefi açıdan ikisi arasında bir fark var mıydı? Sartre'ın cevabı, iki olay arasında elbette matematiksel bir fark olduğu ancak felsefi açıdan bir fark olmadığı yönündeydi. Çünkü her birey kendi kendisinin gözünde sonsuz bir evrendi ve bir sonsuzluğu başka bir sonsuzlukla kıyaslayamazdınız. Her iki durumda da tek bir can kaybı yaşanması bile başlı başına bir felaketti ve hesap konusu olamazdı. Merleau-Ponty'ye göre Sartre'ın cevabı o dönemlerde "devlet yetkilisi bakış açısını" benimsemek yerine tam anlamıyla bir filozof gibi düşündüğünü gösteriyordu.

Sonradan Sartre da, Beauvoir da bu görüşten uzaklaşarak can kayıpları arasında sağduyulu ve hassas bir kıyaslama yapılabileceği, hatta bunun bir zorunluluk olduğu ve Alyoşa'nın sergilediği duruşun sorumluluktan kaçmak anlamına geldiği görüşünü benimsediler. Doğmamış milyonlarca bebeği kurtarmak adına tek bir bebeği feda etmeyi reddetmenin düpedüz bencillik ve zayıflık göstergesi olduğu noktasına geldiler. Eğer bu size, iflah olmaz komünist hayalperestlere has, çağdışı bir görüş gibi geliyorsa günümüzde sözde uygar ülkelerin de aynı şekilde, belirsiz sayıda insana yönelik gelecekteki belirsiz tehditleri gerekçe göstererek işkence, hapis, infaz ve özel hayata müdahale eden gözetimleri meşrulaştırmaya çalıştığını hatırlatmakta fayda olabilir.

Sartre, Beauvoir ve (şimdilik) Merleau-Ponty, Camus'den daha cesur ve dürüst bir duruşa sahip olduklarını düşünüyorlardı çünkü (çok sevdikleri ifadeyle) ellerini kirletmeyi seçmişlerdi. Ellerini oturdukları yerden başkalarının kanıyla kirletmek kolaydı tabii. Ancak Sartre gerekirse kendini feda etmekten kaçınmayacağı konusunda ısrarcıydı. 1956'da bir yazarlar konferansında İngiliz şair Stephen Spender Sartre'a komünist bir rejim tarafından haksız yere yargılanıp mahkûm edilirse tercihinin ne yönde olacağını sordu. Arkadaşlarının, serbest bırakılması için komünizmin itibarını zedeleyip geleceğini tehlikeye atan bir kampanya

yapmasını mı yoksa rejimin selameti uğruna başına gelenleri kabullenmeyi mi tercih ederdi? Sartre biraz düşünüp kampanyayı reddedeceğini söyledi. Spender bu cevaptan memnun olmamıştı: "Bence tek makul seçenek, her zaman için haksız yere mahkûm edilmiş kişinin yararını düşünmektir," dedi. Sartre sert bir yanıt vererek meselenin can alıcı noktasına geldiklerini söyledi: Belki de "tek bir kişiye yapılan haksızlığın" artık modern dünyada hiçbir önemi kalmamıştı. Sartre'ın bu şok edici düşüncesi hakkında yaşadığı tereddütlerin üstesinden gelmesi için biraz zaman geçmesi gerekecekti, ancak 1950'lerin ortasında nihayet bu noktaya gelebildi.

Sartre ve Spender'in üzerinde tartıştığı hayali senaryo, artık bir antikomünist olan eski komünist Arthur Koestler'in *Gün Ortasında Karanlık* adlı romanını çağrıştırır. 1940 yılında İngilizce, 1946 yılında da Fransızca *Le Zéro et l'infini* adıyla yayımlanan roman, 1938 yılında Sovyetler'deki tasfiyeler sırasında yargılanıp idam edilen Nikolay Buharin davasından yola çıkar. Koestler, Buharin'e dayanarak, partiye ölümüne sadık, devletin selameti için sahte bir ifade imzalamaktan çekinmeyip gönüllü olarak ölüme giden bir karakter yaratır. Roman, Buharin'in gerçek hayatta yaşadıklarının oldukça çarpıtılmış bir uyarlamasıdır çünkü Buharin'in ifadesi zorla alınmıştır. Buna rağmen Koestler entelektüellere üzerinde tartışacakları bir konu verir: Bir insan komünizmi savunmak adına ne kadar ileri gidebilir? "Yogi ile Komiser" adlı denemesinde de benzer soruları ortaya atar ve uzak bir ideal uğruna her şeyi yapmaya hazır "komiser" tipi ile, mevcut gerçekliklere bağlı kalan "yogi" tipini karşılaştırır.

Merleau-Ponty, Koestler'in denemesine *Les Temps modernes*'de "Yogi ve Proleter" adlı, iki bölümden oluşan bir eleştiriyle karşılık verir. Koestler'e karşı gelmek için "ne demeli" olarak da bilinen retorik kalıba başvurur: Sovyet ideali sorunluydu diyelim, peki, Batı'nın suiistimallerine ne demeli? Kapitalist açgözlülüğe, sömürgeci baskılara, yoksulluğa ve ırkçılığa ne demeli? Komünistler zorba diyelim, tek farkı zorbalığını komünistlerden daha ustaca maskelemek olan Batı'nın bitmek bilmez zorbalıklarına ne demeli?

Koestler, Merleau-Ponty'nin yazısını görmezden geldi ancak arkadaşı Camus fena öfkelenmişti. Beuavoir'a göre, Camus bir gece öfkeyle Boris

Vian'ın evindeki bir partiye dalarak Merleau-Ponty'ye hakaretler savurduktan sonra hışımla gitti. Sartre, Camus'nün peşinden koştu. Bu sahne karşılıklı ithamlar ve küskünlükle sonuçlandı; Sartre ve Camus bile bu olay yüzünden bir süre küs kaldılar ancak bu defa sonradan barıştılar.

Sartre, Beauvoir, Camus ve Koestler bir zamanlar iyi arkadaştı; keyifli sarhoş gecelerde ateşli siyasi tartışmalara tutuşurlardı. Bu çılgın gecelerin birinde, 1946 civarlarında, Rus göçmenlerin gece kulübünde dostluk ve politik sadakat sorusu ortaya atıldı. Siyasi açıdan ters düştüğünüz biriyle arkadaş olabilir miydiniz? Camus'ye göre olabilirdiniz. Koestler, hayır diyordu: "Mümkün değil! Mümkün değil!" Votkanın etkisiyle duygusallaşan Beauvoir, Camus'yle aynı safta yer aldı: "Mümkündür ve tam da şu anda biz bunun kanıtıyız. Aramızdaki tüm uyuşmazlıklara rağmen birlikte olduğumuz için çok mutluyuz." Bu sıcacık düşünceyle neşelenip gündoğumuna kadar mutlu bir şekilde içmeye devam ettiler. Sartre'ın ertesi gün vereceği bir seminer için o kadar konu arasında, "Yazarın Sorumluluğu" adlı bir konuşma hazırlaması gerekiyordu. Hepsi bunun çok komik olduğunu düşünüyordu. Gündoğumunda birbirlerinden ayrılırken keyifleri son derece yerindeydi. Ve Sartre, neredeyse hiç uyumadan bir şekilde konuşmasını hazırlamayı başardı.

1947'de yine bir gece âleminde, geç saatlerde, her nasılsa bu dostluk sorusu tekrar gündeme geldi ancak bu sefer bir önceki kadar hoş sonuçlanmadı. Koestler'in bundaki rolü, karısı Mamaine ile flört ettiği düşüncesiyle, ki muhtemelen ediyordu, Sartre'ın kafasına bardak fırlatmak oldu. (Koestler'in kendisi de iflah olmaz ve en hafif deyimiyle saldırgan bir zamparaydı.) Hepsi birden sendeleyerek dışarı çıktıklarında Camus kolunu Koestler'in omzuna koyarak onu sakinleştirmeye çalıştı. Bu sırada Koestler ona bir yumruk sallayınca Camus de ona vurdu. Sartre ve Beauvoir onları ayırıp Koestler ile Mamaine'i sokakta bırakarak Camus'yü alelacele arabasına bindirdiler. Eve dönerken Camus tüm yol boyunca arabaya zikzaklar çizdirerek direksiyona kapanıp ağladı: "Bir de arkadaşım olacak! Bana nasıl vurur?"

Sartre ve Beauvoir en sonunda bir konuda Koestler ile hemfikir oldular: Farklı politik görüşlere sahip biriyle arkadaş olmak mümkün değildi. "İnsanların fikirleri bu kadar farklıyken" diyordu Sartre, "nasıl oluyor da birlikte film seyretmeye gidebiliyorlar?" 1950 yılında Stephen Spender'a anlattığına göre, Koestler uzun bir aradan sonra Sartre ve Beauvoir'a

rastlamış ve onları birlikte yemek yemeye davet etmişti. Rahatsız edici bir sessizlikten sonra Beauvoir (Spender'ın anlattığına göre), "Koestler, anlaşamadığımızı biliyorsun. Bir araya gelmemizin artık hiçbir anlamı yok görünüyor," der. Ardından kollarıyla büyük bir X yapar ve şöyle der. "Her konuda böyleyiz: *croisés comme ça.*"

Bu sefer itiraz eden Koestler olur. "Evet, ama eskisi gibi arkadaş kalabileceğimize şüphem yok."

Beauvoir buna fenomenoloji ile cevap verir. "Bir filozof olarak, bir kesmeşekere (*morceau de sucre*) baktığımızda her birimizin tamamen farklı şeyler gördüğünün farkındasındır. Bizim kesmeşekerlerimiz artık o kadar farklı ki bundan sonra bir araya gelmemizin hiçbir manası yok."

Üzücü bir görüntü: bir masada duran şekerler ve onlara farklı açılardan bakan filozoflar. Şeker kendisini her birine farklı bir şekilde ifşa eder. Bir taraftan üzerine ışık vururken diğer tarafı karanlıktadır. Filozoflardan birine parlak ve ışıltılı; diğerine gri ve mat görünüyor. Biri için kahvesine eşlik eden tamamlayıcı bir lezzet, diğeri için şeker ticaretindeki köleliğin meşum tarihi. Peki ya sonuç? Şeker hakkında konuşmanın bile anlamsız olduğu. Fenomenolojik düşüncenin ruhuna aykırı olağandışı bir durumdur bu. Politik açıdan çelişen hedeflerin oluşturduğu X, bir yandan da Merleau-Ponty'nin uzlaşmacı "kesişme" motifine ters düşen bir anlam kazanır. Ortaya çıkan çözümsüz düğüm derin bir sessizlikle sonuçlanır. Bu sessizlik, bir yandan da aşağı yukarı aynı sıralarda aralarındaki derin farklılıklar yüzünden artık bir diyalog kurmalarının mümkün olmadığını söyleyen Marcuse ile Heidegger'in üzerine çöken sessizliği çağrıştırmaktadır.

Arkadaşlık tartışması aslında komünizm için hangi fedakârlıklarda bulunulabilir tartışmasının bir çeşitlemesidir. Her iki durumda da soyut değerler ile tercihlerinizin kişisel, somut ve doğrudan etkilerini tartıya koyup hangisinin daha önemli olduğuna karar vermeniz gerekir: Şu an karşınızda duran kişi mi yoksa seçimlerinizin gelecek kuşaklar üzerinde bırakabileceği etkiler mi? Düşünürlerimiz bu kördüğümü farklı şekillerde çözmeye çalışmıştır ve bazen de aynı kişi farklı zamanlarda farklı sonuçlara varmıştır.

İçlerinde hem Sovyet hem de arkadaşlık meselesinde en tutarsız olan Sartre'dı çünkü aralarındaki siyasi görüş ayrılıklarına rağmen

arkadaşlarından sadakat beklediği zamanlar oluyordu. Ekim 1947'de eski okul arkadaşı Raymond Aron'dan beklediği sadakati bulamayınca o kadar öfkelendi ki onunla ilişkisini tümden kesti.

O yıl Fransa için zor geçiyordu; muhtemelen Koestler ile yaşanan tartışma da bu yüzden o kadar kızışmıştı. Ülkedeki merkez koalisyon hükümeti, hem komünist solun hem de savaş döneminde sürgündeki Fransız güçlerinin başında bulunan General Charles de Gaulle liderliğindeki sağ görüşlü *Rassemblement du peuple français* partisinin saldırısı altındaydı. Sartre şaşaalı mitingler düzenleyip liderleri etrafında kişi kültü yaratan de Gaullecü partinin neredeyse faşist bir çizgiye kaydığını düşünüyordu. Ancak Londra'da Özgür Fransız Kuvvetleri içinde yer almış olan Aron, yakinen tanıdığı de Gaulle'ün yaklaşımına sempati besliyordu ve Sartre'ın sağında bir çizgiye kaymıştı.

Sonbaharda de Gaullecülerin yürüyüşleri ve Komünist Parti'nin (Sovyetler Birliği tarafından fiilen desteklenen) grev ve gösterileri, arada kalan kesimlerin istikrarını tehdit edici boyutlara ulaşınca kriz tırmanmaya başladı. Halk iç savaş çıkacağından, hatta bir devrim olacağından korkuyordu. Bazılarıysa heyecanlı bir bekleyiş içindeydi. Sonia Brownell, Merleau-Ponty'ye kısa süre önce Londra'da bazı Fransız yazarlarla bir araya geldiğini ve bu yazarların susmak bilmeden Paris sokaklarında çatışma niyetleri ve petrol bombası yapmanın en iyi yolu hakkında konuştuklarını yazıyordu.

Krizin zirvede olduğu dönemde Aron, yönettiği bir radyo tartışmasında solu temsilen Sartre'ı bir grup de Gaulle yanlısı ile karşı karşıya getirdi. De Gaullecüler yayın boyunca şiddetle Sartre'ın üstüne gelirlerken, eski arkadaşı Aron'un araya girmeyip kendisine destek vermemesi Sartre'da büyük hayal kırıklığı yarattı. Aron sonradan bu olayı değerlendirirken tartışmanın moderatörü olarak taraf tutmaya hakkı olmadığını düşündüğü için öyle davrandığını iddia etti. Oysa Sartre bunun asıl sebebinin Aron'un de Gaullecü çizgiye duyduğu yakınlık olduğunu düşünüyordu. Bu olayın ardından yıllarca birbirleriyle konuşmadılar.

Aron o dönemde Sartre'ın kendisini şahsen nasıl bir tehdit altında hissettiğinin farkına varamamış olabilir. Sartre o sıralarda tehdit mektupları alıyordu, hatta bir tanesinden dışkıya bulanmış bir resmi çıkmıştı. Bir gece, bir grup subayın Sol Yaka'da kendisini aramaya çıktığını duydu; çareyi arkadaşlarının yanına sığınmakta buldu ve günlerce Bar

Napoléon'un üst katındaki, herkesçe bilinen adresine uğramadı. Bu, politik görüşlerini açık sözlü bir şekilde dile getirdiği için tehlike altına girdiği son sefer olmayacaktı.

Doğrusu, o sıralarda Sartre, de Gaullecülere karşı çıkarken Sovyetler Birliği'nden de eleştirilerini esirgemediği için her iki tarafın da şimşeklerini üzerine çekiyordu. Zaten varoluşçuluk, bireysel özgürlüğe yaptığı vurgu yüzünden Fransa'daki komünistlerin onayladığı bir felsefe değildi. Marksist sosyolog Henri Lefebvre 1946 tarihli bir kitapçıkta varoluşçuluğu, insanı son derece tehlikeli bir "açık fikirliliğe" iten "iç karartıcı ve zayıf düşürücü bir karışım" olarak özetliyordu. İnsanlar özgürdür, diyordu Sartre; buna karşılık Lefebvre'nin talep ettiği bazı yanıtlar vardı: "Yaşamına her gün faşizm ve anti-faşizm arasında bir seçim yaparak devam etmek, kişiyi nasıl bir insan yapar?" Bu kişi nasıl olur da "faşizme karşı kati bir savaş açmayı seçmiş ya da bunun için bir seçim bile yapmak zorunda kalmamış birinden" daha yeğ tutulabilir? Lefebvre'nin parmak bastığı nokta kulağa makul gelebilir, ancak bu soruların işaret ettiği düşündürücü bir nokta daha vardır: Komünist Parti, kişiden bir daha hiç düşünmelerine mahal vermeyecek türden bir sadakat talep ediyordu ve bu, Sartre'ın destekleyebileceği bir şey değildi. En azından şimdilik. Sonraları, devrimci siyasete verdiği destek ile savunduğu en temel varoluşçu ilkeler arasındaki uyuşmazlığı çözme çabaları onu bir çıkmazdan diğerine sürükleyecekti.

Şubat 1948'de bağlantısız sosyalizmi hedefleyen *Rassemblement démocratique revolutionnaire* (RDR), yani Devrimci Demokrat Parti'ye katılarak bu çıkmazdan kurtulmayı denedi. Partiye katılması, işleri daha da karmaşık bir hale getirmekten başka pek bir işe yaramadı ve Sartre bir buçuk yıl sonra partiden istifa etti.

Bu arada Nisan 1948'de (aman ne sürpriz) *Kirli Eller* adlı yeni oyunuyla başına daha büyük dertler açtı. Savaş sonrası Macaristan'ı anımsatan İlirya adlı hayali, küçük bir ülkede geçen oyunda parti üyeleri, Sovyet tarzı bir ilhakı beklerken elde etmeyi umdukları sonuçlara ulaşmak için ideallerinden ahlaki ödünler veren kişiler şeklinde gösterilir. Komünistler bu tasvirden hiç hoşlanmaz. Sovyet Kültür Komiseri Alexander Fadayef, Sartre için "dolmakalemli sırtlan" der ve Sartre, Sovyet bloğundaki tüm ülkelerde gözden düşer. O sırada üniversitede öğrenci olan Çek yazar Ivan Klíma, öğretmenlerinin "çürümüş ve ahlaki olarak

yozlaşmış" olarak nitelendirdikleri Sartre'a yönelttiği saldırılara tanık oluyordu ve bu durum, Klíma'yı hiç zaman kaybetmeden Sartre okumaya teşvik etti.

Sartre artık her taraftan ateş altında ve politik açıdan kafası karışık bir haldeydi; her şeyi yerli yerine oturtmak için de her zamankinden daha çılgınca bir tempoda, durmadan çalışıyordu. Yaşadığı stresin büyük kısmı bizzat kendi başının altından çıksa da çenesini arada sırada kapalı tutarak hayatını kolaylaştırmaya henüz hazır değildi. Beauvoir da bir yandan iş güç, diğer yandan siyasi gerilimler derken büyük bir stres altındaydı ve yetmezmiş gibi, tüm bunlara bir de özel hayatındaki sıkıntılar eklenmişti: Nelson Algren'le yaşadığı uzun mesafeli ilişkiyi nasıl yürütmesi gerektiğine karar vermeye çalışıyordu. Algren, Sartre'ın gölgesinde kalmaktan mutlu değildi ve Beauvoir'ın Amerika'ya taşınmasını istiyordu. Beauvoir ve Sartre, yaşadıkları tükenmişlik sendromu karşısında haplarla ayakta durmaya çalışıyorlardı. Sartre, amfetamin ve ağrı kesici karışımı olan favori hapı Corydrane'e iyice bağımlı hale gelmişti. Beauvoir endişe nöbetleri için Orthedrine alıyor ancak bu, nöbetlerin şiddetini artırmaktan başka bir işe yaramıyordu. 1948 yazında, üstüne çullanan kuşların onu saçlarından göğe doğru çektikleri sanrılardan mustarip olduğu dönemde Sartre ile birlikte İskandinavya'da bir tatile çıktı. Kuzey ormanlarının huzuru Beauvoir'a haplardan daha iyi geldi. İkisi de orada harikulade şeylerle karşılaştılar: "bodur ormanlar, ametist rengi toprak ve üzerinde mercan kızılı ve altın sarısı ufacık ağaçlar." Beauvoir yaşama sevincini yavaş yavaş geri kazandı. Ancak Sartre'ın ruhu gelecek birkaç yıl boyunca acılar içinde kıvranmaya devam edecekti.

29 Ağustos 1949'da, yıllarca süren casusluk ve laboratuvar çalışmalarının ardından Sovyetler Birliği bir atom bombası patlattı. Kitlesel imha tehdidi artık karşılıklı bir hal alıyordu. Birkaç ay sonra, 1 Ekim'de, Mao Tse-tung Çin Halk Cumhuriyeti'ni ilan etti ve Sovyetler Birliği ile ittifak kurdu. Artık Batı'nın karşısında iki komünist süper güç vardı. Korkular katlandı. Amerika'da okullarda bomba alarmı verilip tatbikatlar yapılmaya başlandı: Öğrenciler elleriyle başlarını koruyacak şekilde sıraların altına girmeyi öğreniyorlardı. Hükümet araştırma geliştirme çalışmalarına para akıtmaya devam etti ve Ocak 1950'de çok daha güçlü bir silah olan hidrojen bombası üzerinde çalıştıklarını duyurdu.

O sene Kore Yarımadası'nda savaş patlak verdi. Kuzey'i destekleyen Çin ve Sovyetler Birliği, Güney'i destekleyen ABD ile karşı karşıya geliyordu. Bunun sonunun nereye varacağını kimse kestiremiyordu: Bomba patlayacak mıydı? Savaş Avrupa'ya sıçrayacak mıydı? Ruslar, daha önce Almanların yaptığı gibi Fransa'yı işgal edecek miydi? Korkulan olasılıklardan bu sonuncusu, Fransızların aklına gelen ilk şeydi. Savaşın dünyanın öbür ucunda çıktığı göze alınırsa biraz abartılı kaçan bu korku, Alman işgalinin hafızalarda tazeliğini hâlâ koruyor oluşu ve yaşanan yeni kutuplaşmanın endişe verici ve kestirilemez mahiyetinin bir yansımasıydı.

Camus Sartre'a, Ruslar ülkeyi işgal ederse akıbetinin ne olacağını hiç düşünüp düşünmediğini sordu. Belki de son gülen "dolmakalemli sırtlan" olmayacaktı. Sartre soruya soruyla karşılık verdi: Ya Camus ne yapacaktı? Ah, dedi Camus, Alman işgali sırasında ne yaptıysa aynısını yapacak, yani Direniş'e katılacaktı. Sartre proletaryaya karşı asla savaşamayacağını söyleyerek sadakatini konuşturdu. Camus ise fikirlerinde ısrarcıydı: "Ülkeyi terk etmelisin. Eğer kalırsan, sadece canını değil onurunu da senden alırlar. Seni bir kampa gönderirler ve ölürsün. Sonra senin hâlâ hayatta olduğunu söylerler ve adını kullanarak teslim olma, boyun eğme ve ihanet üzerine vaazlar verirler ve insanlar da onlara inanır."

Bu konu, Beauvoir ve Sartre'ın Jacques-Laurent Bost, Olga Kosakiewicz ve artık Paris'te yaşayan Richard Wright ile yediği bir yemekte tekrar gündeme geldi: "Nasıl kaçmalı; nereye, ne zaman?" Nelson Algren, ABD'ye gelmeleri için onlara yardım edebileceğini yazmıştı ama bunu istemiyorlardı. Fransa'yı terk edeceklerse tarafsız bir ülkeye gitmeliydiler. Beauvoir Algren'e o ülkenin son savaşta Avusturyalı yazar Stefan Zweig'ın sığındığı Brezilya olabileceğini yazdı. Ancak Zweig sürgünlüğe dayanamayarak orada intihar etmişti. Ve bu sefer yaptıkları sosyalizmden kaçmak olacaktı! Böyle bir şey nasıl olabilirdi?

Merleau-Ponty de onlar gibi komünistlerden kaçmak istemiyor, ancak bir yandan da savaş çıkarsa Fransa'nın başına geleceklerden korkuyordu. Sartre'a göreyse her zamankinden daha gamsız görünüyordu: "Olaylar ciddi bir hal almaya başlayınca onu bildim bileli takındığı çocuksu havaya bürünmüştü." Merleau-Ponty, Fransa işgal edilirse New York'a gidip asansör görevlisi olarak çalışacağı şeklinde şakalar yapıyordu.

Merleau-Ponty gelişmeler karşısında dışarıya yansıttığından daha büyük bir rahatsızlık duyuyordu ve sebebi, sadece kendi korkuları değildi. Kore sorunu derinleşirken, o ve Sartre tatilde, Côte d'Azur'de karşılaştılar. Görüştüklerine sevinmişlerdi ancak tüm günü tartışarak geçirdiler. Önce sahilde yürürken, ardından bir kafenin balkonunda ve sonunda Sartre'ın trenini beklediği istasyonda. *Les Temps modernes*'de Kore üzerine ortak bir editöryel duruş geliştirmeleri gerekiyordu. Merleau-Ponty hâkim olmadıkları konular üzerine aceleci fikirler beyan etmemeleri gerektiğini düşünürken, Sartre aksi kanıdaydı. Savaşın eli kulağındayken nasıl sessiz kalınabilirdi? Merleau-Ponty bu konuda ondan daha karamsardı: "Çünkü sonucu kaba kuvvet belirleyecek. Karşında dinleyecek bir kulak yoksa konuşmak neye yarar?"

Aralarındaki fikir ayrılığı editöryel tercihlerinden daha derindi; kişinin komünizme inancını ne kadar ileri götürebileceğiyle ilgiliydi. Kuzey Kore'nin Güney'i işgal etmesi Merleau-Ponty'yi şoka uğratmıştı. Bunun komünistlerin de en az kapitalistler kadar açgözlü ve ideolojiyi bir paravan olarak kullanmaya en az onlar kadar meyilli olduğunun bir göstergesi olduğunu düşünüyordu. Ayrıca Sovyet kamplarının gittikçe daha sık gündeme gelmesinden de rahatsızlık duyuyordu. Bu, o güne kadar aralarındaki en ateşli komünist olan biri için büyük bir perspektif değişiminin göstergesiydi. Diğer taraftan eskinin temkinli Sartre'ı giderek daha fazla komünistlere haklılık payı tanıma eğilimindeydi.

Kore Savaşı'ndan Fransa'nın Sovyetler tarafından işgal edilmesi çıkmadı, ancak 1953 yılına kadar süren savaş, küresel politik iklimi değiştirdi ve Soğuk Savaş'ın iyice yerleşmesiyle paranoya ve kaygı dünyaya hâkim oldu. Bu yıllarda Merleau-Ponty şüpheci yaklaşımını korurken, Sartre tamamen diğer tarafa geçti. Onu radikalleştiren, Fransa'da yaşanan bambaşka bir olaydı.

28 Mayıs 1952 akşamı, polisler Fransız Komünist Partisi'nin o zamanki lideri Jacques Duclos'yu durdurup arabasını aradılar. Bir tabanca, bir radyo ve bir sepette bir çift güvercin buldular ve güvercinlerin, Dusclos'nun Sovyet "efendileriyle" haberleşmek için kullandığı posta güvercinleri olduğu iddiasıyla onu tutukladılar. Duclos güvercinlerin ölü olduklarını ve bu yüzden posta güvercini olarak kullanılamayacaklarını söyledi. Onları pişirmesi için karısına götürüyordu. Polisler kuşların hâlâ sıcak ve yumuşak olduklarını ve Duclos'nun onları apar

topar boğup öldürmüş olabileceğini gerekçe göstererek onu nezarete attılar.

Ertesi gün güvercinlere otopsi yapılıp içlerine gizlenmiş mikrofilmler arandı. Kuşların kaç yaşında olduklarının tespit edilmesi için bilirkişi olarak üç güvercin uzmanı çağrıldı. Uzmanlar kuşların birinin yirmi altı, diğerinin otuz beş günlük olduğunu söylediler. Ancak ne tür güvercin olduklarını kesin bir şekilde belirleyememişlerdi, "çünkü çok çeşitli güvercin türü vardı ve amatör yetiştiriciler tarafından yetiştirilen melez türler bu iki güvercinin türünü kesin olarak belirlemeyi zorlaştırıyordu." Uzmanların nihai görüşü bu güvercinlerin her yerde görülen evcil türden oldukları ve ortada haberleşmek için yetiştirildiklerine dair bir emarenin bulunmadığı oldu. Buna rağmen, Duclos salıverilmeden önce bir ay hapiste tutuldu. Duclos için büyük bir destek kampanyası yürütüldü ve komünist şair Louis Aragon bu "güvercin komplosu" hakkında bir şiir yazdı.

Bu absürd olay Sartre'ın nazarında komünistlerin Fransa'da maruz kaldığı taciz ve kışkırtmaların doruk noktasıydı. Sonradan, "On yıl üzerinde kafa yorduktan sonra, bu olay benim için dönüm noktası oldu," diye yazacaktı. Güvercin komplosu sayesinde kesin kararını vermişti: "Kilise jargonuyla artık dinimi seçmiştim."

Heideggerci terminolojiyle bunun, Sartre'ın "dönüşü" (*Kehre*) olduğu söylenebilirdi ve bu dönüş, Sartre'ın düşüncelerini her açıdan yeni önceliklere göre gözden geçirmesini gerektiriyordu. Heidegger'in dönüşü onu kararlılıktan "oluşuna bırakmaya" yöneltmişti; Sartre'ınkiyse onu daha kararlı, daha angaje, daha toplumcu ve tavizsiz yapmıştı. "Yazmak ya da boğulmak" arasında bir seçim yapması gerekiyormuş gibi geliyordu ve son hız yazmaya koyularak "Komünistler ve Barış" adlı uzun denemesinin ilk bölümünü ortaya çıkardı. Sonradan söylediğine göre bunu yazarken kalbi öfke doluydu. Kanıysa Cordyrane. Neredeyse hiç uyumadan Sovyet devletini haklı çıkarmak ve desteklemek için sayfalarca yazdı ve metnin son halini Temmuz 1952'de *Les Temps modernes*'de yayımladı. Birkaç ay sonra, şiddetli bir öfke patlaması daha yaşadı ve bu sefer arkadaşı Albert Camus'ye saldırdı.

Bir süredir Camus ile aralarındaki sular ısınmaktaydı, görüşlerinin ne kadar farklılaştığı göz önüne alındığında bir yüzleşme yaşamaları artık

neredeyse kaçınılmaz olmuştu. 1951 yılında Camus, *Başkaldıran İnsan* adında kitap uzunluğunda bir deneme yazdı ve Komünistler tarafından benimsenenden son derece farklı bir başkaldırı ve politik aktivizm teorisi ortaya koydu.

Marksistlere göre, insanlığın yazgısında belirli tarihsel süreçlerden geçerek nihai sosyalist cennete ulaşmak vardır. Yol uzun ve meşakkatli olsa da söz konusu cennete varacağımız kesindir ve vardığımızda da her şey kusursuz olacaktır. Camus buna iki noktadan karşı çıkıyordu: Tarihin yönlendiği kaçınılmaz bir varış noktası ve kusursuzluk diye bir şey yoktu. İnsan toplulukları varolduğu sürece başkaldırı da olacaktı. Toplumsal haksızlıkları ve problemleri altüst eden her devrim yeni bir statüko, her yeni düzen de kendi aşırılıklarını ve haksızlıklarını yaratırdı. Her neslin görevi, kurulan yeni düzene başkaldırmaktı ve bu durum sonsuza kadar böyle gidecekti.

Dahası, Camus'ye göre gerçek başkaldırı bir tepenin üzerine kurulmuş mutlu, parıltılı bir şehre ulaşmak anlamına gelmiyordu. Onun yerine, artık kabul edilemez hale gelmiş olan son derece gerçek bir gidişata dur demek anlamına geliyordu. Örneğin, hayatı boyunca buyruk altında yaşamış bir köle birdenbire bu duruma daha fazla katlanmamaya karar verir ve "Böyle gelmiş ama böyle gitmez," deyip çizgiyi çeker. Başkaldırı, despotluğun dizginlenip durdurulmasıdır. Asiler yeni despotluklara karşı çıktıkça bir denge oluşur ve bu dengenin durmadan yenilenip korunması gerekir.

Camus'nün biteviye ve dengeleyici başkaldırı vizyonunda cezbedici bir taraf vardı. Ancak bunu Sovyet komünizmi ve yandaşlarına yönelik bir saldırı olarak görenler de vardı, ki haklıydılar. Sartre bu saldırının kısmen kendisine yönelik olduğunun farkındaydı ve son derece hassas bir tarihi dönemde Camus'yü sağcıların ellerine koz verdiği için affedemiyordu. Camus'nün kitabı kesinlikle *Les Temps modernes*'de hakkında bir eleştiri çıkmasını gerektiriyordu. Sartre eski arkadaşını bizzat paramparça etmekte tereddüt ederek bu görevi genç iş arkadaşı Francis Jeanson'a devretti. Ve o da *Başkaldıran İnsan*'ı kapitalizmin müdafaası olarak sunup paramparça etti. Camus, editöre gönderdiği ve adını geçirmese de Sartre'a yönelik olduğu bariz on yedi sayfalık bir mektupla kendini savundu. Jeanson'u argümanını yanlış yorumlamakla itham etti ve ekledi: "Koltuklarını tarihin ilerlediği yöne çevirmekten başka hiçbir şey yapmamış eleştirmenlerden bitmek bilmeyen dersler almaktan yorulmaya başladım."

Sartre dayanamayarak bu iğnelemeye bizzat cevap verdi. Sartre'ın cevabı kişisel karalamalarla dolu bir tirada dönüştü, kendisinin son dönemdeki standartlarına göre bile fazlasıyla duygusal bir tepkiydi. Elbette Camus'yü özleyecekti, özellikle savaş sırasında Direniş günlerindeki eski Camus'yü. Ama arkadaşı artık bir karşı devrimci olmuştu ve herhangi bir uzlaşma mümkün değildi. Bir kez daha siyaset her şeyin önüne geçmişti.

Camus, Sartre'a cevaben bir taslak kaleme aldıysa da hiç yayımlamadı. Sonrası, yine sessizlik. Aslında tam da öyle sayılmaz çünkü bu meşhur tartışma yaşandığından beri bu yüzleşmeyi son ünlem işaretine kadar didik didik analiz eden ufak çaplı bir kitap ve makale endüstrisi oluştu ve söz konusu kalem kavgası, bir dönemi ve entelektüel çevreyi eksiksiz tanımlayan bir tartışma olarak görülmeye başlandı. Hatta imkânsız bir fantezi peşinde koşan "hayaller âlemine dalmış bir çocuk" olarak görülen Sartre'ın, keskin görüşlü ahlakçı kahraman rolündeki, daha havalı, daha bilge ve daha yakışıklı Camus ile karşılaşıp hak ettiği cezayı bulduğu bir mite dönüştü.

Bu tasvir kulağa hoş gelmekle birlikte meseleyi daha incelikli ele alıp Sartre'ın neden bu kadar şiddetli bir tepki verdiğini sormak ve tepkisinin ardındaki motivasyonu anlamak için biraz çaba sarf etmek yararlı olacaktır. Çürümüş bir burjuva olarak yerilip yıllardır politik açıdan baskı altında tutulan Sartre, dünyayı baştan aşağı yeni bir ışığın altında görmesini sağlayan dönüştürücü bir deneyim yaşamıştı. Camus hakkındaki hislerinden arınmayı ödev görüyordu. Kişisel hisler bencillik demekti ve aşılması gerekiyordu. Tıpkı Heidegger'in *Varlık ve Zaman* döneminde yaptığı gibi, Sartre da asıl önemli olan şeyin ne pahasına olursa olsun kararlı olmak olduğunu düşünüyordu: yapılması gereken şeyin farkına varmak ve yapmak. Cezayir Savaşı'nda Camus adalet yerine annesini seçmişti ancak Sartre, eğer arkadaşı işçi sınıfına ihanet ediyorsa arkadaşının tarafını tutmanın doğru olmayacağına karar vermişti. Her ne kadar geçmişte Camus'nün etkisine kapılmış olsa da Beauvoir da Sartre'la aynı çizgide birleşmişti: *Başkaldıran İnsan* tarihin kritik bir noktasında düşmanların eline verilmiş bir kozdu ve Camus'nün bunu yapmaya hakkı yoktu.

Camus, zor bir dönemden geçerken yaşanan bu tartışmadan rahatsızdı. Özel yaşamı kısa süre içinde evliliğindeki sorunlar, yaşadığı yazar

tıkanması ve memleketi Cezayir'de cereyan eden savaşın dehşetiyle daha da kötü bir hal alacaktı. 1956 yılında yaşadığı kriz, ifadesini *Düşüş* adlı novellasında bulacaktı. Kitabın kahramanı, geçmişinden duyduğu pişmanlık yüzünden kendi kendini yargılamaya karar veren bir duruşma hâkimidir. Hâkim, Amsterdam'da bir barda geceler boyunca isimsiz bir anlatıcıya çarpıcı bir sonla biten hikâyesini anlatır. Bir gece Paris'te bir kadının köprüden atladığını görür ama suya atlayıp onu kurtarmayı başaramaz. Bu yüzden de kendini affedememektedir. Hâkim günahlarını kabul eder ancak bir yandan da bu kabullenmenin kendisine başkalarının günahlarına işaret etmek için ahlaki bir yetki verdiğini düşünüyordur. Anlatıcıya, dolaylı olarak da biz okuyucularına şöyle der: "Kendimi ne kadar suçlarsam seni suçlamaya da o kadar hakkım olur." Buram buram Camus kokan bir düşünce.

Sartre ve Beauvoir *Düşüş*'teki protagonist gibi tövbekâr değillerdi ancak gelecekten bakan acımasız gözleri üzerlerinde hissedebiliyorlardı. Sartre 1952'de "Bizden sonra gelecek maskeli kişiler tarafından yargılandığımızı hissediyoruz," diye yazar ve "Yaşadığımız dönem, bakışlarını sürekli üzerimizde hissettiğimiz gelecek kuşaklar için bir ilgi nesnesi olacak," diye devam eder. Beauvoir anılarının son cildinde, kendisini, hayatın doğası gereği, daha çok tarih bilgisine sahip olduğu eski kuşak yazarlardan daha üstün gördüğünü yazmıştır. Gerçek apaçık bir şekilde ortadadır: Kendi kuşağı da bir gün geleceğin ölçütleriyle yargılanacaktır. Beauvoir çağdaşlarının, tarihçi E. P. Thompson'ın sonradan "gelecek kuşakların büyük lütfu" olarak adlandırdığı durumdan mustarip olacağını görmüştü.

Sartre, her şeye rağmen kişinin gereklilik ortaya çıkar çıkmaz ipleri ele alıp tarafını seçmesi gerektiğine inanıyordu. Hata yapmaktan korkup tarafsız kalıyorsanız kesinlikle bir hata yapıyorsunuz demekti. Kierkegaard'ın da dediği gibi:

> Filozofların söylediği son derece doğrudur: Hayat geriye doğru anlaşılmalıdır. Ancak, unuttukları bir şey var: Hayat hep ileriye doğru yaşanır. Ve bu ikinci önerme üzerinde düşünüldüğünde hayatın asla yaşandığı sırada anlaşılamayacağı apaçık bir şekilde ortaya çıkar çünkü onu anlamak için ihtiyaç duyduğum sükûneti asla bulamam.

*

Uzun uzun durup düşünecek imkân hiç olmayacaktı. Sartre için diğer her şeyde olduğu gibi, önünüzdeki yol daireler çizip U dönüşleri yapmanızı gerektirse ve kontrolü elinizden kaybedecek kadar hızlı gitseniz bile politikada da gidilecek yön daima ilerisiydi.

Sartre, 1952'de *Les Temps modernes*'de yaptıklarıyla eski bir arkadaşını daha üzdü: "Komünistler ve Barış" makalesinin ilk bölümünü dergiyi birlikte çıkardıkları Merleau-Ponty'nin görüşüne sunmadan yayımladı. Sartre bu nezaketsizliğinin arkadaşını gücendirebileceğinin farkındaydı. Ayrıca, Merleau-Ponty'nin makaleye karşı çıkabileceğini ya da tonunu yumuşatmasını tavsiye edebileceğinin de farkındaydı ve tüm fevriliğiyle Sartre'ın, bu gibi durumların yol açabileceği gecikmeye tahammülü yoktu.

O günlere gelindiğinde Merleau-Ponty, Camus'nün durduğu noktaya yaklaşmıştı ama aralarında temel bir fark vardı. Merleau-Ponty bir zamanlar sosyalist ütopyaya inanmıştı. Camus ise bu "hayali" hiçbir zaman paylaşmamıştı, ancak Merleau-Ponty bu hayale inanmanın ne demek olduğunu biliyordu. Bu farkındalık Merleau-Ponty'yi hayalini terk etmesinin ardından içgörülü bir eleştirmen yapsa da Sartre ile olan ilişkisini kurtarmak adına bir fayda sağlamadı.

Sartre ve Merleau-Ponty arasında 1952 yılı boyunca artarak devam eden gerilim ertesi yıla da taşındı. Collège de France'ın başına geçen Merleau-Ponty'nin 15 Ocak 1953'te, yeni görevine başlarken yaptığı konuşmanın dinleyicileri arasında Sartre da vardı. Merleau-Ponty konuşmasında filozofların toplumsal olaylara kayıtsız kalmaması ve belirsizliklere karşı tetikte olmaları gerektiğine de değindi. Konuşmanın ardından Sartre nezaket kuralları çerçevesinde sıcak bir tebrikte bulunmak yerine, Merleau-Ponty'nin anlattığı üzere, "buz gibi soğuk bir tonda" konuşmayı "matrak" bulduğunu söyledi ve elini havada şöyle bir gezdirip okuldaki müesses nizamın ruhunu yansıtan ambiyansa atıfta bulunarak "Umarım bunu biraz olsun yıkmayı başarırsın," diye ekledi. Sartre kendisine sunulan benzer payelerin hepsini reddetmişti ve öyle yapmaya da devam edecekti. Hatta işi on yıl sonra, Nobel Ödülü'nü reddetmeye kadar götürdü. Merleau-Ponty ise Sartre'a hep sistemin içinde yer almak için can atan biri olarak gelmişti.

Collège de France'taki pozisyonunu seve seve kabul eden Merleau-Ponty, Sartre'ın tavırları karşısında incinmişti. Yine de bunun üzerinde fazla durmadı ancak o yaz aralarındaki anlaşmazlık Sartre, sıcaktan yanıp kavrulan Roma'da tatildeyken yürüttükleri mektuplaşmayla zirveye çıktı. Sartre sonradan sıcağın başına vurmuş olmasının olayın bu noktaya gelmesinde payı olabileceğini söylemişti. Ayrıca her zamanki gibi yine çok çalışıyor ve insanlığın geleceği hakkında dertlenmeden duramıyordu.

Sartre, Merleau-Ponty'ye artık politik olarak "angaje" olmayan birinin angajmanlarına sadık kalanları eleştirmeye hakkı olmadığını yazarak tartışmanın fitilini ateşledi. Haklısın, diye cevap verdi Merleau-Ponty. Gerçekten de, yaşanan gelişmeler karşısında tepkilerini sıcağı sıcağına dile getirmemeye karar vermişti. Kore'de yaşananlardan sonra tarihi anlamak için daha uzun soluklu bir perspektif gerektiği sonucuna varmıştı. Artık "her olaya ahlaki bir sınavdan geçiyormuş gibi bağlanmak" istemiyordu. Bu eğilimi kendini aldatma olarak görüyordu. Sartre, bunun söylenebileceği son kişiydi. Merleau-Ponty ayrıca Collège de France'ta yaptığı konuşmanın ardından Sartre'ın kendisine karşı takındığı soğuk tavrı da gündeme getirerek, bu konudaki rahatsızlığının alttan alta devam ettiğini gösterdi.

Sartre, 29 Temmuz'da cevap yazdı: "Tanrı aşkına, ses tonumdan ya da surat ifadelerimden çıkarımlar yapmayı bırak, bu tamamen bir çarpıtma ve alınganlıktan ibaret." Tonlamasına gelince, şimdi mektupta dokunaklı ve akla yatkın bir şekilde, "Eğer buz gibi soğuk göründüysem sebebi, insanları tebrik ederken her zaman yaşadığım utangaçlıktır. Bunu yapmayı bir türlü beceremiyorum ve durumumun farkındayım. Bu tamamen benim karakterimle ilgili bir şey."

Bu açıklamanın Merleau-Ponty'yi rahatlatması gerekiyordu ama Sartre'ın mektuplarında hâlâ incitici bir ton vardı ve aralarındaki anlaşmazlığın kökleri oldukça derinlere iniyordu. Merleau-Ponty, Sartre Paris'e döndükten sonra da her zamanki gibi güler yüzünü takınmaya devam etti ve bu, Sartre'ı daha da öfkelendirdi. Kendisinin de kabul ettiği gibi, Sartre'ın eğilimi bir meseleyi karşısındakini ikna edene ya da karşısındaki onu ikna edene kadar tartışmaktı. Merleau Ponty ise aksine, "çeşitli bakış açılarından şeylerin farklı yüzlerine bakabildiği zaman rahat ediyordu". Ne sinir bozucu!

Doğrusu Merleau-Ponty de bu tartışmadan rahatsızdı. (Kızı Marianne, annesiyle babasının saatlerce Sartre hakkında konuştuğunu hatırlıyor.) Ayrıca, *Les Temps modernes* konusunda ne yapacağına karar vermesi gerekiyordu. Uzun bir süre oradaki işlerin çoğunu o yapmış, isimsiz başyazılar yazmış ve her sayının zamanında çıkmasını sağlamıştı. Ama derginin medyatik yüzü Sartre'dı ve *Les Temps modernes*'de derginin yıldızıyla iyi geçinmeden barınmak mümkün değildi. Sartre'ın hatırladığına göre, Merleau-Ponty yazı işleri toplantılarına geç gelmeye başlamıştı ve tartışmalarda açık açık fikirlerini beyan etmek yerine, kendi kendine homurdanmakla yetiniyordu. Sartre onu düşüncelerini açıkça dile getirmeye davet ettiğindeyse Merleau-Ponty bunu yapmamayı tercih ediyordu.

1953'ün sonlarında doğru, *Les Temps modernes* artık patlamaya hazır bir bomba gibiydi. Ve sonunda fitil ateşlendi. Dergide fazlasıyla Sovyet yanlısı bir makale yer alacaktı ve Merleau-Ponty makalenin başına, makalede dile getirilen görüşlerin *Les Temps modernes*'in görüşlerini yansıtmadığını belirten editöryel bir not ekledi. Yayımlanmadan önce metni gören Sartre, Merleau-Ponty'ye haber vermeden bu notu metinden çıkardı.

Merleau-Ponty bunu fark edince Sartre ile uzun ve gergin bir telefon konuşması yaptı. Marianne Merleau-Ponty, Sartre'ın da hafızasında yer eden bu telefon konuşmasına kulak misafiri olduğunu hatırlıyor. İki saatlik bir konuşmadan sonra babası telefonu kapatıp annesine dönmüş ve "*Alors, c'est fini*," ("Buraya kadarmış") demiş. Merleau-Ponty muhtemelen artık *Les Temps modernes* ile ilişiğini kesmiş olduğundan bahsediyordu ama Sartre ile aralarındaki arkadaşlığın bitişine atıfta bulunduğunu söylemek de eşit derecede mümkündür. İlerleyen zamanlarda ara sıra birbirleriyle konuştukları oldu. Merleau-Ponty her seferinde nazik bir şekilde "Seni arayacağım," diyordu. Ama Sartre'ın dediğine göre, hiç aramadı.

Sartre ile yaşadığı kriz Merleau-Ponty'nin hayatındaki daha büyük bir sarsıntıya denk geldi: Aralık 1953'te annesi öldü. Babasız büyüyen Merleau-Ponty, annesini dedikodulara karşı koruma güdüsüyle yaşayıp onunla çok yakın bir ilişki kurmuştu. Sartre'ın da gözlemlediği gibi, Merleau-Ponty'nin yaşamında büyük bir fark yaratan mutlu çocukluğunun kaynağında annesi vardı; ölümü, bu altın çağ ile tüm bağlarının

kopması anlamına geliyordu. Sartre'ın anlattığına göre, annesinin ölümünden kısa bir süre sonra, Merleau-Ponty Beauvoir ile buluşup ona "rahat bir tavırla, en içten anlarını maskeleyen hüzünlü neşesiyle" şöyle demişti: "Artık yarı ölü sayılırım." Sartre ile yaşadığı kopma, annesini kaybetmesinin yanında önemsiz kalıyordu ama kötü bir zamana denk gelmişti ve onu *Les Temps modernes*'in hayatına kattığı rutin ve görev bilincinden mahrum bırakmıştı.

Yaşadıkları kopuş Sartre'ı da göründüğünden daha çok üzmüş olabilir. Aşırı bir tepki göstererek, Merleau-Ponty'nin *Les Temps modernes*'de tüm varlığının kalleşçe olduğunu iddia etti. Baş editörlerden biri olan Merleau-Ponty'nin künyede kendi adını geçirmeyerek bilinçli bir şekilde düşük bir profil sergilediğini ve böylece kendisini belirli bir perspektifle ilişkilendirmekten kaçındığını düşünüyordu. Sartre, Merleau-Ponty'nin dergide en az kendisi kadar söz sahibi olmasına rağmen "elini taşın altına koymadan, büyük bir rahatlık içinde" hareket ettiğinden şikâyet ediyordu. Hoşuna gitmeyen bir şey varsa alıp başını gidebilirdi. Genelde Merleau-Ponty çatışmaları, doğrudan otorite kurmak yerine "uyumlu bir birliktelik" tesis etmeye çalışarak çözüyordu. Bunlar tuhaf şikâyetler olarak görülebilir ama son derece yumuşak başlı ve mazbut biri olan Merleau-Ponty'ye yöneltilen tipik eleştirilerdi.

Merleau-Ponty 1955 yılında, *Diyalektiğin Serüvenleri* adlı kitabıyla komünist ideolojiyi kesin bir şekilde reddettiğini ortaya koydu. Kitapta Georg Lukács ve diğer Marksist teorisyenlere yönelik eleştirilerin yanı sıra, Sartre'ın son dönem siyasi yazılarını tutarsızlık ve uygulanabilirlikten yoksunluk açısından ele alan "Sartre ve Ultra-Bolşeviklik" adlı uzunca bir bölüm yer alıyordu. Beauvoir da Merleau-Ponty'yi, Sartre'ın fikirlerini yanlış anlamakla suçladığı bir denemeyle meseleye karıştı. Onun da Merleau-Ponty ile olan eski arkadaşlığı artık geçmişte kalmıştı. Ancak Sartre ve Beauvoir'ın gazapları üst üste eklendiğinde bile Merleau-Ponty'nin kitabının en sadık komünistler arasında uyandırdığı öfkenin yanında devede kulak kalıyordu. Bir grup komünist entelektüel 29 Kasım 1955'te tamamen Merleau-Ponty karşıtı konuşmalara ayrılmış bir toplantı düzenledi. Öğrencilerin de katıldığı bu toplantıda Merleau-Ponty, Henri Lefebvre'nin aralarında olduğu birçok isim tarafından suçlanarak kınandı. Bu konuşmalar Merleau-Ponty'nin söz konusu kitabının başlığına göndermede bulunan bir isim altında toplanarak 1956'da

yayımlandı: *Mésaventures de l'anti-marxisme: les malheurs de M. Merleau-Ponty* (*Anti-marksizmin talihsizlikleri: M. Merleau-Ponty'nin hataları*).

Bundan kısa bir süre sonra, European Cultural Society tarafından Venedik'te düzenlenen bir yazarlar konferansında Merleau-Ponty ve Sartre yan yana düştüler. Sartre'ın Spender'a komünist devleti korumak adına haksız yere hapis yatmayı göze alacağını söylemesi de bu konferansta gerçekleşmişti. Konferans, Kruşçev yönetiminde Stalin sonrası "çözülme" dönemine giren Sovyetler Birliği'ndeki son gelişmeleri ve yazarın siyasi angajman sorumluluğu meselesini tartışmak üzere Demir Perde'nin her iki tarafından yazarları bir araya getiriyordu. Yazarın siyasi sorumluluğu, Merleau-Ponty ile Sartre'ın arasını açan meseleydi. Birbirlerini görmekten memnun olacaklarını düşünen organizatörler onları podyumda yan yana yerleştirmişlerdi. Kendi isim kartının yanındaki isim kartını görünce Sartre'ın beti benzi attı ama karşılaşmaları o kadar da kötü geçmedi: "Bir konuşma esnasında, parmak uçlarına basarak arkamdan geldi, hafifçe omzuma dokundu ve kafamı çevirdiğimde bana gülümsedi." Konferans sırasında buna benzer gerilimden uzak başka anlar da oldu: Sartre, İngiliz bir konuşmacı hakkında birbirlerine alaycı bakışlar fırlattıklarını hatırlıyordu, ki bu kişi muhtemelen politik edebiyat (*littérature engagée*) konusunda horlayıcı yorumlarda bulunma eğilimi gösteren Spender'dı. Ama alaycı bir tebessümü paylaşmak, arkadaşlıklarını kurtarmaya yetmeyecekti.

Her iki filozof da ellerini taşın altına koyup başka insanların yaşamlarını ilgilendiren "zor" kararlar almak gerektiği fikrinde birleştikleri sıralarda 1945 ve 1946 yıllarında benimsedikleri pozisyonlarından artık oldukça uzaklaşmışlardı. Yolları kesişmiş ve sonra ters istikametlerde yol almışlardı: bir diğer X. Sartre kendinden şüpheye düştüğü bir dönem geçirip bu dönemden radikalleşerek çıkmış ve ideal devlet hayali için hayatını riske atmaya hazır hale gelmişti. Merleau-Ponty ise komünist ideolojiye derinden bağlanmış ama daha sonra insan yaşamının asla bir idealin çizdiği çizgilere uymaya zorlanamayacağı inancını benimseyerek bağlılığından vazgeçmişti. Kendi ifadesiyle, uyanmıştı. Komünist "nostalji"den kurtulunca, diyordu Merleau-Ponty, "kişi hülyalardan uyanır ve her şey yeniden ilgi çekici ve yeni bir hal alır." Collège de France'taki konuşmasında da filozoflardan, başkaları uyurken uyanık kalmayı başaran kişiler şeklinde bahsetmiştir.

Elbette Sartre uyanık olanın kendisi olduğunu düşünüyordu. Sonradan, aralarındaki anlaşmazlığı şu şekilde özetlemişti: "Ben onun 1945'teki düşüncelerine [örneğin Merleau-Ponty'nin komünist dönemi] sadık kaldığımı düşünürken, kendisi o düşünceleri terk etmekle meşguldü. O, kendisine karşı dürüst kalmayı başardığını, benim ise ona ihanet ettiğimi düşünüyordu."

Sartre'ın bu yorumu iki filozofun arasını açan durumu objektif bir şekilde ortaya koymasının yanı sıra, akla geçmişte yaşanmış bir diğer yol ayrımını da getirir: 1920'lerin sonlarında Edmund Husserl ve Martin Heidegger arasında yaşananı. Onlar da, bir diğerini kaybolmuş, yanlış yönlendirilmiş ve hareket edemez bir halde arkalarında bırakarak yeni ve heyecan verici ufuklara doğru yol aldıklarını düşünüyorlardı.

Yaşanan bu dramatik olaylar sırasında, Beauvoir her zamanki yorulmak bilmez ve keskin gözlemciliğiyle not tutmaya devam ediyordu. 1954 yılında bu notları *Mandarinler* adlı, savaşın sonunda ve atom bombası korkusu altında yaşanan olaylar ve duygulardan Sovyet kampları ve mahkemelerine dair tartışmalara, siyasi angajmanın artı ve eksilerinden aşk ilişkilerine ve kavgalara uzanan epik bir romana dönüştürdü. Gerçek hayata dair bazı detayları değiştirerek arkadaşlarını yer yer olduklarından daha akıllı ve öngörülü kişiler olarak gösterdi. Ortaya çıkan sonuç, bir dönem ve çevrenin upuzun ve şaşırtıcı bir şekilde eğlenceli bir portresi oldu. Kitap, Goncourt Ödülü'nü kazandı. Satışların iyi gitmesi sonucu kazandığı teliflerle Montparnasse Mezarlığı'nın yakınlarında, rue Victor Schoelcher'da bir daire satın aldı. Bu, Bar Napoléon'un üst katında annesiyle yaşamaya devam eden Sartre'dan bir hayli uzak yaşayacağı anlamına geliyordu. Ancak neredeyse her gün arkadaşlarını görmek ve hep yaptıkları gibi Sartre ile yan yana çalışmak için muhtemelen yapraklarla kaplı güzergâhta yürümeyi tercih edip Lüksemburg Bahçeleri'nden geçerek, Saint-Germain-des-Près bölgesine gitmeye devam etti.

Yeni sevgilisi de Beauvoir ile birlikte Montparnasse'taki dairesine taşınmıştı: Claude Lanzmann. Beauvoir'ın kalbini çelen, Lanzmann'ın inandığı şeyleri tutkuyla savunması ve kimliğini güçlü bir şekilde ortaya koymasıydı. Beauvoir'ın yazdığına göre, kendisini tanımlarken, "Her şeyden önce ben bir Yahudi'yim, diyordu". Bu tür katı kimlik ifadeleri, kişinin kendisini özgür bir bilinç yerine sabitlenmiş bir benlik olarak

sunduğuna işaret ettiğinden Sartre tarafından kendini aldatma eylemi olarak görülüp eleştirilen bir şeydi. Gerçekteyse Beauvoir ve Sartre'ın kimlikleri ve tavırlarından taviz vermeyen kişilere karşı her daim zaafları olmuştu. Lanzmann Yahudilerin çektiği acılar yüzünden sürekli öfke içindeydi, diye yazıyordu Beauvoir hayranlıkla. Bir keresinde ona, "Sürekli öldürmek istiyorum," demişti. Lanzmann da duygularını, Beauvoir gibi, fiziksel boyutta yaşıyordu. Öfkeden ağladığı ya da kustuğu oluyordu. O sıralarda dünya çapında bir şöhretin doruklarında gezinen Sartre'a kıyasla Lanzmann'ın Beauvoir üzerinde canlandırıcı bir etkisi olmuş olsa gerek. Öte yandan Lanzmann ile Beauvoir'ın baskı seviyesi arttıkça alaycı bir tebessüm takınıp işi büsbütün şakaya vuran eski arkadaşı Merleau-Ponty'nin tamamen zıt kutuplarda yer aldıkları ise gün gibi aşikârdı.

1954 civarında eski günlüklerini yeniden okuduktan sonra defterine aldığı notlarda Sartre, son dönemlerde yaşanan kavgaları ve ayrılıkları soğukkanlı bir şekilde listelemiştir: Koestler, Aron ve başka isimlerle yaşanan kesin kopuşlar, Camus ile "esas meselelere girmemek" kaydıyla gerçekleştirilen kısa sohbetler anlamına gelen bir ilişki ve Merleau-Ponty ile yolların ayrılışı. (Birçok ismin kendi aralarında yaşadıkları küskünlükleri gösteren bir de şema eklemişti.) Başka bir yazıda arkadaşlıklarını kaybetmenin kendisini rahatsız etmediğini yazmıştır: "Bir şey ölmüştür; o kadar." Buna rağmen birkaç yıl sonra Camus ve Merleau-Ponty'nin ölümlerinin ardından ikisi hakkında da güzelleme dolu yazılar yazmıştır. Camus'yü anarken, birlikte nasıl güldüklerini özlemle dile getirmiştir: "İçinde ufak tefek, sert bir Cezayirli yatıyordu; tam bir kabadayı ve fena halde matrak." "Muhtemelen sahip olduğum son iyi arkadaşım oydu," diye de eklemiştir.

Raymond Aron'a gelince Sartre'ın öfkesi dinmek bilmiyordu. Belki de çok daha eskiye, ta okul günlerine dayanan yakın arkadaşlıklarının politik açıdan keskin bir yol ayrımıyla son bulmasını kabullenemiyordu. Aron 1955 yılında, Sartre ve yandaşlarına doğrudan bir saldırı olan *Entelektüellerin (Aydınların) Afyonu*'nu yayımlayarak onları "demokrasilerdeki kusurlara karşı merhametsiz bir tavır sergilerken, uygun gördükleri doktrinler adına işlendiği sürece en vahim suçlara hoşgörü göstermeye hazır olmakla" suçladı. Sartre intikamını 1968 Mayıs'ında Aron öğrenci

ayaklanmalarına karşı çıkınca aldı: Aron'u üniversitede ders vermeye yetersiz olmakla suçladı.

Uzun yıllar sonra, 1970'lerin sonlarında, Vietnam'dan gelen sığınmacılara yardım amaçlı bir etkinlik sırasında Sartre ve Aron karşılaşıp el sıkıştıklarında fotoğrafçılar, büyük bir barışma anına denk geldiklerini düşünerek heyecanla deklanşörlerine bastılar. Ancak, o sıralarda, Sartre'ın sağlığı bozulmuş, görme ve duyma yetilerini büyük ölçüde kaybetmiş ve aklı bulanık durumdaydı. Ya bu durumun etkisiyle ya da kasten Aron'u tersleyen Sartre, Aron onu eskiden olduğu gibi aralarındaki sevginin ifadesi olan, "*Bonjour, mon petit camarade*," sözleriyle selamladığında "*Bonjour*," demekle yetindi.

Aron ve Sartre'a ilişkin meşhur bir aforizma türemiştir, ne var ki müsebbibi ikisi de değildir. 1976 yılında Bernard-Henri Lévy ile yaptığı bir söyleşide Aron solcu aydınların kendisinden komünizmin gerçek yüzünü gösterdiği için değil, en baştan beri onların inancını paylaşmadığı için nefret ettiğini ileri sürer. Lévy bunun üzerine ona, "Ne düşünüyorsunuz? Bu durumda, yanılmış ama galip çıkmış Sartre'ın yerinde olmak mı yoksa yenilmiş ama haklı çıkmış Aron'un yerinde olmak mı daha iyi?" diye sorar. Aron net bir cevap vermez. Ama soru akıllarda kalmaya devam eder ve basit ve dokunaklı bir slogana dönüşür: Aron'la aynı safta haklı olmaktansa Sartre ile aynı safta yanılmış olmak yeğdir.

1950'li yıllar boyunca, zamanını ve enerjisini desteğine ihtiyaç duyulduğunu düşündüğü ne kadar dava varsa hepsine adamaya kararlı olan Sartre, kendisini endişe verici seviyede zorluyordu. Bu yüzden de kendisini hayatında düştüğü en aptalca ve menfur durumların içinde buldu. Örneğin, Mayıs 1954'te bir Rus yazarlar örgütünün daveti üzerine Rusya'ya gidip ardından Rusların ülke dışına seyahat etmek gibi arzuları olmadıkları ve komünizmi inşa etmekle meşgul oldukları için ülke dışına çıkmadıkları gibi savlar ileri sürdüğü bir dizi makale yayımladı. Sonradan, Sovyetler Birliği'nden çok yorgun döndüğünü ve makaleleri yazma işini sekreteri Jean Cau'ya verdiğini iddia etti.

Cau bu dönemde Sartre'ın yeteri kadar üretememe korkusunun onu sık sık çıldırma noktasına getirdiğini hatırlıyordu. Sürekli "Zaman yetmiyor!" diye şikâyet ediyordu Sartre. Birbiri ardına en büyük zevklerinden vazgeçti: sinema, tiyatro, romanlar... Tek düşündüğü şey yazmak,

yazmak, yazmaktı. Kendini edebi nitelik kaygısının burjuvaziye özgü bencil bir ihtiras olduğuna ikna ettiği dönem bu dönemdi; önemli olan tek şey amaçtı ve yazdıklarını düzeltmek, hatta baştan okumak bile büyük bir günahtı. Kendi yazılarını titizlikle gözden geçirip düzelten Beauvoir, Sartre'ın sayfaları mürekkeple doldurduğunu gerginlikle izliyordu. Sartre adeta seri üretim içinde denemeler, konuşmalar, felsefi eserler yazıyordu. Arada sırada Cau'dan yardım alsa da yazma işini çoğunlukla tek başına yapıyordu. Bibliyografları Michel Contat ve Michel Rybalka'nın hesaplamalarına göre, Sartre tüm yaşamı dikkate alındığında günde ortalama yirmi sayfa yazmıştı ve bu rakama sadece tamamlanmış eserleri dâhildi, taslaklar değil. (O zamana kadar taslak halinde bıraktığı hiçbir eser yoktu.) İrlanda'dayken John Huston her sabah kahvaltıda Sartre'ın saatlerdir uyanık olduğunu ve o saate kadar Freud senaryosuna yirmi beş civarında yeni sayfa eklediğini fark ederek hayrete düşmüştü. Sartre'ın biyografisti Annie Cohen-Solal, onun 1940'ların sonlarından itibaren sergilediği üretim hacmini tarif etmek için makine dairesi ve türbin metaforlarını kullanırken, Olivier Wickers, Sartre'ın uykuyu askeri bir mecburiyet olarak ele aldığını yazıyordu: makinenin işlemeye devam edebilmesi için verilen zorunlu bir dinlenme ve bakım molası.



Bu arada Sartre aşırı dozda Corydrane kullanmaya devam ediyordu. Tavsiye edilen günlük hap sayısı bir ya da ikiyken, Sartre kutunun dibini görüyordu. Bunu aşırı seviyede alkol tüketimiyle birleştiriyor ve bu birleşimin yarattığı zihin bulanıklığından hoşlanıyordu: "Hiçbir yere varmayan, karman çorman meraklı düşüncelere dalmak hoşuma gidiyordu." Günün sonunda sızarak uyumak için çareyi genellikle sakinleştiricilerde buluyordu. "Edebi" bir şeyler yazarken Corydrane kullanmayı kesiyordu çünkü kendi tabiriyle bu ilaç ona haddinden fazla "olanak" sağlıyordu. Örneğin, *Özgürlük Yolları* üçlemesi için yeni bir sahne yazarken, Mathieu karakterinin yürüdüğü her sokağın bir yığın yeni metafor ortaya çıkardığını fark etmişti. Bir söyleşide Beauvoir'a bundan bahsettiğinde, Beauvoir (tahminen)

ürpererek, "Hatırlıyorum. Dehşet vericiydi," diye yanıt vermişti. Sartre'ın sözünü ettiği vahim "olanak" 1951 yılında İtalya'da tuttuğu bir defterde açıkça kendini gösterir. 1974'te Beavouir'a bu defterde, "gondolların suda çıkardığı ses hakkında" yaklaşık yirmi sayfa bulunduğunu söylemişti. Elbette, bunun gayretkeş bir fenomenoloji denemesinden ibaret olması da mümkündü.

Sartre'ın aşırı üretkenliği çoğunlukla yazar kibri ya da para ihtiyacı ile açıklanamazdı. Bir faturayı ödemek için kabul ettiği Freud senaryosu bir istisnaydı. Bu üretimin sebebi, çoğunlukla yazı yazma aşkı ve arkadaşlarının eserlerini tanıtıp kampanyalarını desteklemek için duyduğu arzu ve özveriydi. Bu diğerkâmlığı ve özverisi Sartre hakkında kolaylıkla unutulan bir gerçektir. Kendisinden her an bir şey yapıyor olma beklentisi vardı: Konunun üzerinde etraflıca düşünmeye zamanı olmadığında bile müdahil ve aktif olmak istiyordu. Daha ihtiyatlı tipler derinlemesine düşünme için vakit ayırırken Sartre bunun da burjuvaziye özgü bir lüks olduğunu düşünüyordu.

Merleau-Ponty bir söyleşide Sartre hakkında çok az insanın bildiği basit bir gerçek olduğunu ve kitaplarına bakarak bu sonuca varmanın kolay olmadığını söylemiştir. O da şuydu: "*il est bon.*" Yani, iyi bir insandı. "İyiliği" onun ölümcül kusuruydu: Onu aşırı derecede çalışmaya, daha da önemlisi her şeyden önce varoluşçuluk anlayışıyla Marksizm'i uzlaştırması gerektiğine inanmaya itmiştir. Bu imkânsız ve yıpratıcı bir uğraştı: Varoluşçuluk ve Marksizm hiçbir şekilde bağdaşmıyordu. Ancak Sartre dünyadaki tüm ezilmiş sınıfların kendisinden bunu talep ettiğini düşünüyordu.

Uzun yıllar sonra, Sartre ölmeden kısa bir süre önce genç asistanı Benny Lévy (son derece ısrarcı bir tavırla) Sartre'ı içindeki azılı Sovyet müdafisi kaybolduğunda bu kaybolan kişinin tam olarak nasıl biri olduğunu söylemeye zorladı. "Ölen kimdi? diye sordu. "Kötü niyetli bir alçak mı yoksa bir budala ya da enayi miydi ya da temelde iyi bir insan mıydı?"

Sartre bu soruya orta şekerli bir cevap verdi: "Kötü biri değildi diyebilirim."

1950'lerin başında Sovyet komünizmini savunmanın erdemli bir tarafı vardı, ancak Ekim ve Kasım 1956'da bundaki erdemi görmek çok daha zordu.

Stalin öldükten sonra Sovyetler Birliği'nin politikalarına yönelik "yumuşama" beklentisi Macaristan'daki komünist hükümetin içindeki reformist kanadı daha fazla bireysel ve siyasi özgürlük adına cesaretlendirdi. Göstericiler sokaklara çıkarak daha fazla özgürlük talep etmeye başladı. Buna cevaben, Sovyetler Birliği askerlerini gönderdi ve Budapeşte'de çatışmalar çıktı; isyancılar Budapeşte Radyosu'nu ele geçirerek Macarları direnişe çağırdılar. Bir süreliğine ateşkes sağlanmış olsa da bu ateşkes 1 Kasım'da Rus tanklarının Ukrayna üzerinden sınırı geçerek ağır ağır Budapeşte'ye doğru yönelmesiyle bozuldu. Zırhlı birlikler halkın sığındığı binaları yerle bir etti. Bir yandan da tren istasyonları ve meydanlarda ateş açıp Parlamento binasını vurmakla tehdit ediyorlardı. Radyoyu ele geçiren isyancılar 4 Kasım Pazar günü öğle vakti son yayınlarını yapıp teslim oldular: "Şimdi yayınımıza ara veriyoruz. *"Vive l'Europe! Vive la Hongrie!"* (Yaşasın Avrupa! Yaşasın Macaristan!) İsyan bastırılmıştı.

Sovyetler'in bu güç gösterisi, Batı'daki komünizm sempatizanlarında büyük bir şok yarattı. Birçoğu Komünist Parti kimliklerini yırtıp attı. Geriye kalanlar da kara kara bu yeni gelişmeleri kendi vizyonlarıyla nasıl bağdaştırabileceklerini düşünüyorlardı. Sartre ve Beauvoir, kafası en karışık kesimdeydi. Ocak 1957'de çıkardıkları özel bir sayıyla *Les Temps modernes*'de Sovyetler Birliği'nin bu eylemini kınadılar ve olaylar hakkında görüşlerini yazmaları için sayfalarını Macar yazarlara açtılar. Ancak içten içe kendilerini içinde buldukları durumdan duydukları rahatsızlık devam ediyor ve sağın kendi ideolojisini pompalamak için bu işgale sarılması hoşlarına gitmiyordu.

Macar isyanından çok kısa bir süre sonra Sartre son derece kapsamlı yeni bir çalışma kaleme almaya başladı: *Diyalektik Aklın Eleştirisi. Varlık ve Hiçlik* ölçeğinde ancak bu sefer son dönemlerde benimsediği toplumcu düşünce ve siyasi bağlılık ideali etrafında inşa ettiği bir eser ortaya çıkarma girişimiydi bu. Bilinç, hiçlik ve özgürlük kavramlarına vurgu yapmak yerine, her şeyi somut durumlar ve küresel örgütlü eylem ilkesi açısından ele alıyordu. Beauvoir, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'ni Sartre'ın 1956'da yaşanan feci olaya nihai yanıtı olarak görüyordu. Marksizm ve varoluşçuluğu birleştirmek yeteri kadar meşakkatli bir iş değilmiş gibi, şimdi de ortaya çıkan sonucu, Sovyetler Birliği'nin güvenilmezliğini kanıtladığı bir durumla bağdaştırmaya çalışıyordu. Sartre'ın 1975'te belirttiği gibi, "*Diyalektik Aklın Eleştirisi*, komünistlere karşı yazılmış

Marksist bir incelemedir". Aynı zamanda, eski apolitik varoluşçuluğa karşı yazılmış varoluşçu bir eser olarak da görülebilir.

Kitap üstesinden gelmesi son derece zorlu bir uğraştı. Sartre, *Pratik Kümeler Kuramı* adındaki ilk cildi 1960'ta yayımladı: : Sadece bu cilt yaklaşık 400.000 kelimeydi. İkinci cilt (sürpriz!) hiç tamamlanmadı. Sartre uzun uzadıya notlar almış ancak bunlara son halini verememişti. Bu notlar ölümünden sonra, 1985'te yayımlandı.

İkinci ciltten umudu kestiği sıralarda Sartre'ın ilgisi çoktan Sovyetler Birliği'nden uzaklaşmış ve yeni çekişmelere yönelmişti. Mao'nun Çin'iyle ilgilenmeye başladı. Ayrıca, artık kendisini komünizmi değil, daha radikal bir isyanı savunan öncü bir entelektüel olarak görmeye başlamıştı. Böylesi, varoluşçu yaşam tarzına çok daha uygundu.

12

En İmtiyazsızların Gözleri

Devrimciler, dışlanmışlar ve özgünlük peşinde koşanlarla tanışıyoruz.

Birbiriyle çatışan çıkarlara sahip birçok insan topluluğu varsa ve hepsi de haklı olan tarafın kendileri olduğunu iddia ediyorsa kimin tarafını tutacağınıza nasıl karar verirsiniz? *Komünistler ve Barış*'ın son bölümündeki bir paragrafta, Sartre bu soruya cevaben çarpıcı bir çözüm taslağı önerir: Gelin, her durumda o durumun "en imtiyazsızların gözleri", yani "en büyük haksızlığa maruz kalanlar" tarafından nasıl göründüğüne bakarak karar verelim. Bunu yapmak için belirli bir durum karşısında en çok ezilen ve en dezavantajlı konumdaki kişilerin kimler olduğunu tespit edip onların bakış açısını benimsemeniz ve doğru kabul etmeniz yeterlidir. Onların görüşü, bizzat doğrunun ölçütü, "bireyi ve toplumu aslen oldukları şekilde" tesis etmenin yolu olarak ele alınabilir. Eğer bir şey en imtiyazsızların gözlerinden bakıldığında doğru görünmüyorsa, der Sartre, o zaman o şey *doğru değildir.*

Bir fikir olarak bu, şaşırtıcı derecede basit ve ufuk açıcıdır. Yoksulların başlarına gelenleri "hak ettikleri" veya zenginlerin biriktirdikleri orantısız servetleri hak ettikleri ya da eşitsizlik ve ıstırabın hayatın kaçınılmaz gerçekleri olarak kabul edilmesi gerektiği gibi, imtiyazlı kesimlerin işine gelip dillerinden düşürmedikleri sinsi riyakârlıkları bir çırpıda boşa çıkarır. Sartre'a göre, eğer yoksullar ve dezavantajlı kesimler bu tür görüşlere inanmıyorlarsa bunlar yanlış görüşlerdir. Bu görüş, Genet İlkesi olarak adlandırabileceğimiz "Dezavantajlı konumda olan daima haklıdır" prensibini çağrıştırır. Sartre kendini artık, Jean Genet gibi, yabancılaşmış, ezilmiş, haksızlığa uğramış, önü kesilmiş ve dışlanmış kesimlere tutkuyla adamıştır. Dışlanmışların, imtiyazlı kesimin aleyhine dönmüş bakışını benimsemeye çalışır. Bizzat o imtiyazlı kesime dâhil olsa bile.

Kimse bunu yapmanın kolay bir şey olduğunu iddia edemez. Ve bunun sebebi (Beauvoir'ın *İkinci Cins*'te ortaya koyduğu üzere) başka birinin bakış açısına bürünmenin kişide yalnızca ruhsal bir gerilim yaratması değildir. Buna kalkışan herkes aynı zamanda bir yığın mantıksal ve kavramsal sorunla da karşılaşır. Belirli bir anda *kimin* gerçekten en dezavantajlı konumda olduğu hakkında anlaşmazlıklar çıkması kaçınılmazdır. Dezavantajlı tarafın avantajlı konuma geçtiği her sefer, tüm hesapların baştan yapılmasını gerektirir. Karşılıklı rollerin sürekli gözetim altında tutulması şarttır. Peki, bu denetimi yapacak olan kimdir?

Merleau-Ponty'nin "Sartre ve Ultra-Bolşeviklik" adlı denemesinde dikkat çektiği üzere, Sartre kendi ilkesine sadık kalmamıştır. Stalin'in hapishanelerinde haksızlığa uğrayanların suçlayıcı bakışlarıyla karşı karşıya kaldığında, bu suçlayıcı bakışlara aldırmamayı haklı çıkaracak nedenler ileri sürüp uzun bir süre onları dikkate almamıştır. Ancak belki de asıl niyet "bakış" kavramının sürekli bir tutarlılık taşıması olmamıştı hiç. Tıpkı Levinas'ın ve Weil'in, Öteki'nin bakışının bizden bulunduğu taleplerinin teoride sonsuz bir kapsama sahip olduğu ahlak felsefelerindeki gibi, bir ideal, sırf sadık kalınması imkânsız diye tesirini yitirmez.

Sartre'ın "en imtiyazsızların gözleri" kavramı en az Levinas'ın Öteki-güdümlü ahlak anlayışı kadar ve komünizmden daha radikaldir. Komünistler yalnızca partinin neyin doğru olduğuna karar verebileceğine inanıyordu. Ahlaki otoriteyi gözlerden ve kişisel bakış açılarından oluşan bir yığına teslim etmek, kargaşayı davet etmek ve gerçek bir devrim olasılığını yok etmek anlamına geliyordu. Sartre ise parti çizgisini görmezden geliyor ve her zamanki başına buyrukluğundan hiçbir şey kaybetmediğini gösteriyordu. Ne kadar denese de bir türlü doğru dürüst bir Marksist olamıyordu.

Sartre'ın yeni yaklaşımı daha çok herhangi bir partiye girmek istemeyen ama özellikle de 1950'li ve 60'lı yılların ırkçılık, cinsiyetçilik, toplumsal dışlanma, yoksulluk ve sömürgecilik karşıtlığı gibi yeni nesil özgürlük hareketlerinde etkin olan aktivistlere hitap ediyordu. Sartre ağırlığını bu mücadelelerin arkasında hissettirerek onlara destek olmak için elinden geleni, çoğunlukla da en gözde silahıyla, yani kalemiyle yaptı. Genç yazarların tartışma yazılarına önsözler yazmak ona angaje olması için yeni konular sağlıyor ve Sovyet projesinin bozguna

uğramasının ardından kaybettiği, felsefesinin gerçekten bir işe yaradığı hissini yaşamasını sağlıyordu.

Sartre yıllar önce 1948'de, aslen Léopold Senghor'un *Yeni Malgaş ve Kara Afrika Şiiri Antolojisi* kitabının önsözü olarak yayımlanan "Siyah Orfe" adlı bir deneme kaleme almıştı. Burada siyahi ve post-kolonyal yazarların şiirlerinin genel olarak kendilerini baskı altında tutanların sabitleyici ve yargılayıcı "bakış"ını nasıl tersine çevirdiklerini resmetmişti. Bundan sonra, diyordu Sartre, beyaz Avrupalılar kayıtsızca dünyayı değerlendirip ona hükmedemeyecektir. Buna karşılık, "o siyahlar bize bakıyorlar ve bakışımız kendi gözlerimizde yansıyor; bakışımızın kendi gözlerimizde yansımasıyla siyah meşaleler dünyayı aydınlatırken bizim beyaz kafalarımız da rüzgârda salınan kâğıt Çin fenerlerinden ibaret hale geliyor". (Sartre o günlerde hâlâ metaforlarını cilalamakla meşguldü.)

1957'de Albert Memmi'nin iki bölümden oluşan ve tıpkı Beauvoir'ın *İkinci Cins*'te kadınlığa dair "mitleri" analiz ettiği gibi sömürgeciliğin "mitlerini" analiz eden *Sömürgecinin Portresi Sömürgeleştirilenin Portresi* adlı kitabı için sunuş yazısı yazdı. Ardından, 1961'de Frantz Fanon'un çığır açıcı sömürgecilik karşıtı çalışması *Yeryüzünün Lanetlileri* için çok daha etkili bir önsöz yazdı.

Fanon varoluşçuluktan etkilenmiş ve kısa yaşamını ırk, bağımsızlık ve devrimci şiddet meselelerine adamış, ateşli bir düşünür ve entelektüeldi. Martinik'te doğan, Afrikalı ve Avrupalı kökenlere sahip Fanon, Lyon'da Merleau-Ponty ile birlikte felsefe okudu, ancak Merleau-Ponty'nin itidalli tarzına hiç ısınmadı. 1952'de yayımladığı ilk kitabı *Siyah Deri, Beyaz Maskeler* itidalden uzak ateşli bir tona sahip olduğu kadar, son derece de fenomenolojik bir çalışmadır: Kitap, beyazların hükmettiği bir dünyada Öteki rolü biçilen siyahilerin "yaşanmış deneyimlerini" irdeler.

Fanon'un sıradaki hamlesi Cezayir'e taşınıp bağımsızlık mücadelesinde aktif rol almak olur. Bunun sonucunda 1956'da ülkeden sınır dışı edilir ve Tunus'ta yaşamaya başlar. Burada yaşadığı sırada Fanon'a lösemi teşhisi konur. Sovyetler Birliği'nde gördüğü tedavi sonucunda hastalığı kısa bir süreliğine hafifler. Fakat 1961'de *Yeryüzünün Lanetlileri* üzerinde çalışmaya başladığında hastalığı şiddetle nükseder. Ateşi çıkmış ve zayıf düşmüş bir halde Roma'ya gider ve burada Clude Lanzmann aracılığıyla Beauvoir ve Sartre ile tanışır.

Sartre'ın Fanon'a kanı hemen kaynar; *Yeryüzünün Lanetlileri* için önsöz yazmaktan dolayı çok mutludur. Fanon'un çalışmalarını zaten beğeniyordur, bizzat tanıştıktan sonra hayranlığı daha da artar. Lanzmann sonradan, Sartre'ın tanıştığı birinden bu kadar etkilendiğini daha önce hiç görmediğini söyleyecektir. Dördü öğle yemeği, ikindi vakti ve tüm akşam boyunca ertesi sabah saat ikiye kadar sohbet eder. Sonunda Beauvoir Sartre'ın artık uyuması gerektiği konusunda ısrarcı olduğunda Fanon bu duruma içerler: "Enerjilerini son damlasına kadar kullanmayan insanlardan hoşlanmam." Lanzmann'ı sabah saat sekize kadar ayakta tutar.

Fanon'un artık sadece birkaç aylık ömrü kalmıştı. Son haftalarını mümkün en iyi tedavinin uygulanması için gittiği ABD'de geçirdi. Bu yolculuk (şaşırtıcı bir şekilde) bir CIA ajanı tarafından ayarlanmıştı. Fanon'un zaman içinde arkadaşlık kurduğu bu kişinin adı Ollie Iselin'di. Ancak yapılacak bir şey kalmamıştır ve Fanon 6 Aralık 1961'de, otuz altı yaşında, Bethesda, Maryland'de hayatını kaybeder. *Yeryüzünün Lanetlileri*, ölümünün hemen ardından Sartre'ın önsözüyle yayımlanır.

Beauvoir, Fanon'un Roma'da onlara, "Sizden çok şey bekliyoruz," dediğini hatırlıyordu ve bu, tam da duymaktan hoşlandıkları türden bir şeydi. Bu tutkulu, duygusal yoğunluk, talepkârlık ve gerektiğinde suçlama yöneltmekten çekinmemek, Lanzmann'ı Beauvoir için çekici kılan özelliklerdi. Şimdi de Sartre benzerşekilde Fanon'un etkisi altına girmişti. Bu deneyim onları belki de savaş yıllarına, *her şeyin büyük önem taşıdığı* zamana geri götürmüştü. Sartre, Fanon'un kitapta yer alan militanca görüşlerini tereddütsüz kucaklıyordu. Bu görüşler arasında anti-emperyalist devrimin kaçınılmaz olarak şiddet içermesi gerektiği de vardı. Şiddetin etkili bir yöntem olması bu zaruretin sebeplerinden biriyse de tek sebep değildi. Şiddet, aynı zamanda, sömürgeleştirilmiş tarafın, maruz kaldığı baskının yarattığı felç durumunu üzerinden atması ve ortak yeni bir kimlik inşa etmesine de yardımcı oluyordu. Fanon, yüceltmemekle birlikte, şiddeti politik değişim için hayati bir unsur olarak görüyordu ve Gandhi'nin şiddetsiz direniş fikrini güç verici bir eylem olarak görüp ona sempatiyle baktığı söylenemezdi. Sartre kitaba yazdığı önsözde, Fanon'un bu görüşünü o kadar ateşli destekledi ki Fanon'un görüşlerini bastırarak vurguyu, şiddeti kendi namına yüceltmeye kadar vardırdı. Sartre, ezilenlerin şiddetini Nietzschevari bir öz-yaratım eylemi olarak görüyordu. Tıpkı Fanon gibi o da, bu şiddeti sömürgeciliğin üstü örtülü

gaddarlığıyla kıyaslıyor ve "Siyah Orfe"de olduğu gibi, (beyaz oldukları farz edilen) okurlarını, ezilmişlerin bakışlarının kendilerine döndüğünü ve arkasına sığındıkları burjuva riyakârlıklarını gözlerine sokup onları açgözlü, bencil canavarlar olarak ifşa ettiğini hayal etmeye çağırıyordu.

Sartre'ın *Yeryüzünün Lanetlileri* için yazdığı önsöz, bu militan dönemindeki en tepki çekici ve en hayranlık uyandırıcı yanlarını bize aynı anda gösteren bir fotoğraf karesi gibidir. Şiddeti fetişleştirmesi şok edicidir, ancak öte yandan hakir görülmüş ve ezilmiş kitlelerin çıkmazlarıyla böyle radikal bir biçimde ilgilenme arzusunda da hayranlık uyandırıcı bir yan vardır. Gerçekten de Sartre radikal duruşlar sergilemeye artık o kadar alışmıştı ki nasıl ılımlı olabileceğine dair hiçbir fikri yoktu. Arkadaşı Olivier Todd'un da dediği gibi, Sartre'ın inançları değişiyor fakat radikalliği asla değişmiyordu. Sartre da bu görüşe katılıyordu. 1975'te, bugüne kadar yaptığı en büyük hatanın ne olduğu sorusuna şu yanıtı vermişti: "Doğal olarak hayatım boyunca, irili ufaklı, şu ya da bu nedenden ötürü birçok hata yaptım. Ancak tüm hatalarımın temelinde yeterince radikal olamayışımın yattığını söyleyebilirim."

Radikal olmak insanları üzmek anlamına geliyordu ve bu insanların arasında başka radikaller de olabiliyordu. Fanon'un dul eşi Josie Fanon, Sartre'a karşı olanlar arasındaydı: o dönemde Siyonizme de destek vermesinden hoşlanmıyordu ve bu durumun onu birçok Cezayirliye düşman ettiğini düşünüyordu. Sartre'ın her iki davayı da etkin desteklemesi, diğerkâmlığına iyi bir örnek olmakla birlikte, bir yandan da "en imtiyazsızlar" ilkesinin içerdiği bir diğer paradoksu açığa çıkarır. Tarihin aynı anda dezavantajlı bir konuma ettiği birden fazla grup olabilir: Peki, ya onların talepleri birbirleriyle bağdaşmadığında ne olacaktı? Sartre'ın şiddeti yüceltişinde vahim bir paradoks daha vardı: Kim bir şiddet eyleminin, bağlamından ve arkasındaki motivasyondan bağımsız olarak, kurbanlarından daha "imtiyazsız" sayılabilirdi?

Sartre şiddete ilgisinin altında bazı kişisel dürtülerin yattığının farkındaydı. Şiddete ilgisini çocukluğunda okulda maruz kaldığı zorbalığa ve zorba çocukların saldırganlığını benliğinin bir parçası haline getirme kararına dayandırıyordu. 1974 yılında Beauvoir ile bu konuyu tartışırken, La Rochelle'de okuldayken öğrendiği şiddeti asla unutamadığını söylemişti. Hatta arkadaşlıklarını riske atma eğiliminde bile bu durumun etkisi olduğunu düşünüyordu: "O zamandan beri arkadaşlarımla hiç

sevecen ilişkiler kuramadım." Her konuda aşırıya gitme arzusunu besleyen etmenlerden biri, belki de bu çocukluk deneyimleriydi.

Sömürgecilik karşıtı şiddet, yani beyazlara karşı şiddet durumunda şiddetin yöneldiği kişiler dolaylı olarak Sartre'ın kendi "insanlarıydı" ancak bu durum Sartre'ı bu şiddete daha fazla alkış tutmaya itiyordu. Bakış açılarını tersyüz etmekten ve kendisini başka birinin haklı öfkesinin fırtınasına kapılmış görmekten zevk alıyordu. Benzer şekilde, Beauvoir da sömürgeci Fransız güçleri karşısında dünyanın farklı köşelerinden gelen ayaklanma haberleriyle bayram yapıyor, 1950'lerde Çinhindi'ndeki anti-kolonyal saldırıları büyük bir mutlulukla karşılıyordu. Beauvoir'ın tepkisi elbette politik duruşundan kaynaklanıyordu ama bu tepki, entelektüel bir tepkiden çok, içgüdüsel bir tepki sayılabilirdi. Kendi ülkesinin işgal edilip zulüm görmesinin üzerinden daha sadece on yıl geçmiş biri için karmaşık bir ruh hali içindeydi. Gerçekten de, 1954 yılında Cezayir Savaşı başladığında, sokakta Fransız üniformalarını görmekten en az Alman askerlerini üniformalarını gördüğü zamanki kadar rahatsız olduğunu fark etmişti. Yalnız bu sefer, kendisini de suçlu taraf içinde görüyordu. "Ben Fransız'ım," diyordu kendi kendine ve bunu yaparken sanki kendisiyle ilgili bir bozukluğu itiraf ediyormuş hissine kapılıyordu.

Cezayir'in 1954'ten 1962'ye kadar bağımsızlık savaşı verdiği yıllar, dehşet verici bir ıstırabın yaşandığı sarsıcı yıllardı. Katliam, bağımsızlık yanlısı göstericilerin öldürüldüğü Paris'in göbeğine kadar uzandı. Fransızların Cezayir'deki sivillere uyguladığı işkence ve infazlar geniş çaplı bir şok yarattı. Camus en çok annesini düşünüyor ama resmi mercilerin yol açtığı acılara da karşı çıkıyordu. Sartre ve Beauvoir'ın Cezayir'in bağımsızlık mücadelesine verdikleri kararlı destek sürüyordu; Kampanyada aktif rol alıyor, işkence gören Cezayirlilerin yazdığı ve onlar hakkında yazılan kitaplara etkili ve dokunaklı katkılarda bulunuyorlardı. Sartre, Henri Alleg'in *Sorgu* kitabı için kaleme aldığı önsözde şöyle yazar: "Herkes, her an kendini eşit ölçüde kurban ya da cellat olarak bulabilir." Bu cümle, Camus'nün daha eski tarihli "Ne Kurban Ne De Cellat" denemesine bir göndermeydi. Eğer Sartre ve Beauvoir Camus ile bozuşmamış olsalardı, Cezayir meselesi yüzünden bozuşmaları işten bile değildi.

Sartre ve Beauvoir'ı güvenli bir mesafeden şiddete alkış tutmakla suçlayabiliriz, ancak bu sefer bulundukları konum (tıpkı, 1947'de Sartre'ın ölüm tehditleri aldığı zamanki gibi) hiç de güvenli değildi. Ekim 1960'ta

10.000 emekli Fransız askeri bağımsızlık karşıtı bir gösteride, diğer sloganların yanında "Sartre'ı Vurun!" diye bağırıyordu. Sartre Fransız askerlerine katılmadıkları emirlere uymama çağrısı yapan yasadışı bir bildiriyi imzaladığında yargılanıp hapse girme tehlikesiyle karşı karşıya kaldı. Ancak iddialara göre, Cumhurbaşkanı Charles de Gaulle, "Voltaire'i hapse atamazsınız!" diyerek buna izin vermedi. En sonunda, hedef gösterilen Sartre'a karşı 7 Ocak 1962'de ciddi bir saldırı gerçekleşti. Sartre'ın 42 rue Bonaparte adresinde annesiyle birlikte yaşadığı dairenin bir üst katına bomba yerleştirilmişti. Patlama her iki katta hasar yaratıp dairelerin kapılarını yerinden sökmüş ancak büyük bir şans eseri kimse yararlanmamıştı. Camus, Cezayir'deki annesinin hayatından endişe ederken şimdi asıl tehlikede olan Sartre'ın annesiydi. Sartre 222 boulevard Raspail adresinde yeni bir daireye taşınırken annesi için de kendisine yakın bir yerde ayrı bir daire tuttu. Artık Beauvoir'a daha yakın ve Saint-Germain-des-Prés'deki bilindik uğrak noktalarından daha uzakta yaşıyor ve bu durum, bulunduğu yerin tespit edilmesini zorlaştırıyordu.

Sartre saldırının yürüttüğü kampanyayı etkilemesine izin vermedi: o ve Beauvoir gösterilerde konuşma yapmayı, makale yazmayı ve terörist eylemler yapmakla suçlanan kişiler lehine tanıklık etmeyi sürdürdüler. Claude Lanzmann'ın anlattığına göre, idam edilmek üzere olan Cezayirlilerin infazlarının ertelenmesi için gecenin bir yarısı kalkıp umutsuz telefon görüşmeleri yapıyorlardı. 1964 yılında Sartre, bağımsızlığından ödün vermek istemediğini belirtip komitenin ödülü gelişmekte olan ülkelerden çıkan devrimci yazarlar yerine sadece Batılı yazarlara ya da anti-komünist göçmenlere verme eğilimini eleştirerek Nobel Edebiyat Ödülü'nü reddetti.

Heidegger'in 1934 yılında Berlin'den iş teklifi aldığında Todtnauberg'deki yan komşusu "köylü"nün bilgeliğine başvurmasındaki gibi, Sartre da ödülü kazandığı açıklandığında kendi zihninde "en imtiyazsızlara" danışmıştı. Heidegger'in hikâyesinde, komşusu sessizce başını iki yana sallamıştı. Sartre'ın zihninde de en imtiyazsızlar kesin bir tavırla ve benzer bir şekilde başlarını sallamışlardı: Hayır. Heidegger'in iş teklifini reddedişi, tamamen dünyevi karmaşadan elini eteğini çekmek ve köşesine çekilmek isteğiyle ilgiliydi. Sartre'ınki ise haksızlığa uğrayan kitlelerin talepleri uyarınca bir tepkiydi ve onu, başkalarının yaşamlarına her zamankinden daha yakından bağlıyordu.

*

Sartre'dan çok önce, "bakış"ın ırkçılıktaki rolü üzerine yazanlar çıkmıştı. 1903 yılında W. E. B. Du Bois, *Siyah Halkın Ruhu* adlı yapıtında siyahilerin "çifte bilincini, yani kendi benliklerine daima ötekilerin gözlerinden bakıp ruhlarının değerini onlara halinden memnun bir kibir ve acıma duygusu içinde bakıp duran bir dünyanın mezurasıyla ölçmeleri hali"ni masaya yatırmıştır. Daha sonraları siyahi Amerikalı yazarlar, bakış açıları arasındaki Hegelci hâkimiyet mücadelesini de ele almışlardır. 1953'te, James Baldwin, küçük bir İsviçre köyüne yaptığı ziyareti anlatır. Köydeki hiç kimse daha önce siyahi bir insan görmemiştir ve büyük bir şaşkınlık içinde ona dik dik bakarlar. Baldwin şunu düşünmüştü: Teorik olarak, ilk beyaz kâşiflerin Afrika köylerinde hissettiği gibi, üzerindeki bakışları kendi olağanüstülüğüne yönelik bir övgü olarak kabul etmesi gerekirdi. O kâşifler gibi kendisi de o köyün yerlilerinden çok daha fazla gezmiş, görmüş geçirmiş ve bilgiliydi. Ancak bunun yerine kendisini aşağılanmış ve huzursuz hissetmişti.

Baldwin, eşcinsel bir siyahi olarak ırksal ayrımcılığın kurumsallaşmış ve eşcinselliğin yasadışı olduğu ABD'de yıllarca çifte dışlanmaya maruz kalmıştı. (1962'de eşcinselliği suç olmaktan çıkaran ilk eyalet Illinois oldu.) O da çareyi, Paris'te daha rahat bir yaşama kavuşmuş olan vatandaşı romancı Richard Wright gibi, kendini evinde hissettiği Fransa'ya yerleşmekte buldu.

Wright, 1940'larda varoluşçuluğu keşfedip varoluşçularla tanışmasının ardından tam bir Fransız hayranı ve varoluşçu olup çıkmıştı. 1952'de tamamladığı varoluşçu romanı *The Outsider* (*Yabancı*), bir metro kazasında ölen bir adamla karıştırılmasının ardından kaçıp yeni bir hayata başlayan sorunlu bir karakter olan Cross Damon'un hikâyesini anlatır. Beyaz yetkililer iki siyahi adamı birbirlerinden ayırmazlar; Damon onların bu hatasından faydalanarak reşit olmayan bir kızı hamile bırakmak suçlamasıyla mahkemeye çıkmaktan kurtulur. Ancak daha büyük belalara bulaşır ve gerçek kimliğini gizlemek için cinayetler işler. Bizzat Wright gibi, o da komünistlerle yakınlaşır. Kendisini baştan yaratan Damon bir yandan büyük bir özgürlük hissederken, bir yandan da hayatının anlamını sorgulamanın baş döndürücü sorumluluğunu taşımaktadır. Hikâye mutlu bir sonla bitmez; işlediği suçlar yüzünden peşine düşülen Damon öldürülür. Ölürken, tüm yaptıklarını özgür olmak ve gerçekten kim olduğunu anlamak için yaptığını söyler. "Göründüğümüzden

farklıyız... Belki daha kötü, belki daha iyiyiz ama kesinlikle farklıyız... Hepimiz kendimize yabancıyız."

Wright, Sartre ve Camus'nün felsefelerini siyahi Amerikalıların deneyimlerine uyarlamıştır. Sonuçta ortaya ilgi çekici ama zayıf yönleri de bulunan bir kitap çıkmıştır. Fikirlerini daha etkili ifade etmek için biraz editör yardımı alması iyi olurmuş. Bunun yerine Wright'ın editörü ve temsilcisi kitabı tümden düşünsel içeriğinden arındırmayı tercih etmiş. Tıpkı *İkinci Cins*'in İngilizce çevirisinde Beauvoir'ın başına geldiği gibi. Yayın dünyası Wright gibi bir yazardan *Bulantı* ve *Yabancı*'daki temaların yeniden işlendiği entelektüel bir yapıt değil, kolay okunan ve fazla yontulmamış bir kitap bekliyordu. Wright, gönülsüzce kitabını elden geçirerek felsefi içeriğini azalttı. O, bu sancılı görevi yerine getirirken, posta kutusundan başka bir kitap çıktı: Ralph Ellison'ın *Görülmeyen Adam* romanı. Kitap, yabancılaşmış bir siyahinin görünmezlikten sahiciliğe doğru yaptığı yolculuğu anlatıyordu. *Görülmeyen Adam*, Wright'ın romanından daha hafif bir içeriğe sahipti ve hiç Fransız felsefesi içermiyordu. Daha çok sattı ve Amerikan Ulusal Kitap Ödülü'nü kazandı.



Wright, Ellison'a nazik bir mektup yazarak kitabını övüp onu Paris'e davet etti. Ellison'ın yanıtı o kadar nazik olmadı: "Paris'te birkaç hafta geçiren Amerikalı Zencilerin buraya dönüp oradan bir cennetmiş gibi bahsetmelerinden gına geldi artık." Wright'ın yurtdışına taşınarak kendi kendine zarar verdiğini düşünüyordu: Gerçek hayatta özgürlüğün peşine düşmek, yazılarındaki özgürlüğe zarar vermişti. Wright bu tür yorumlara aşinaydı: Editörü Edward Aswell, onun bireysel olarak huzura kavuştuğunu ancak edebi ivmesini kaybettiğini düşünüyordu. James Baldwin bile, "Richard, şayet beyaz olsaydı Amerika'da yaşayacağı hayatı sonunda Paris'te buldu. Cazip görünebilir ama gerçekten öyle mi, emin değilim."

Ben başka bir şeyi merak ediyorum: Wright'ın Paris'teki yaşamı neden bu kadar eleştirildi? Baldwin de bizzat Fransa'da yaşamıştı ve Ralph Ellison, her ne kadar Amerika'yı özleyip geri dönse de, *Görülmeyen Adam* ile elde ettiği başarının ardından Prix de Rome (Roma Bursu) ile gittiği İtalya'da iki yıl kalmıştı. Beyaz yazarlar sürekli yurtdışına taşınıyordu ama onlara böyle yaparlarsa edebi becerilerini kaybedecekleri söylenmiyordu. Wright, sağlıklı bir bakış açısı kazanmak için özgürlüğünün hayati derecede önemli olduğuna inanıyordu: "Kendimi geliştirmem için özgürce yaşamalıyım." Makul bir istek gibi duruyor. Bence Richard Wright'a yönelik itirazların asıl sebebi Fransa'ya taşınması değil, Fransız menşeli fikirler üzerine yazmasıydı.

Doğru, Wright bundan sonra bir daha hiç roman yazmadı (Ellison da yazmadı). Seyahat ve inceleme kitaplarına yöneldi. Bunların arasında *The Color Curtain* ve *White Man, Listen!* özellikle dikkate değerdir. *The Color Curtain*, Nisan 1955'te düzenlenip gelişmekte olan ülkeleri bir araya getiren Bandung Konferansı üzerinedir. 1957 tarihli *White Man, Listen!* Asya, Afrika ve Batı Hint Adaları'ndaki Batılılaşmış bireylere, "birçok kültürde tehlikeli bir şekilde uçurumvari marjinlerde varolan yalnız ve aykırı tiplere" adanmıştır. Wright'ın varoluşsal uyumsuzluk içindeki kimliklere gösterdiği yakınlık hiç azalmadı; yalnızca edebiyat dışı mecralara kaydı.

Wright, 19 Eylül 1956'da Sorbonne'da düzenlenen Birinci Uluslararası Siyahi Yazarlar ve Sanatçılar Kongresi'nde bir konuşma yaptı. Katılımcılar arasında neredeyse hiç kadın bulunmamasına dikkat çeken tek konuşmacı o oldu. Kongrede ele alınan temel meselelerin Simone de Beauvoir'ın *İkinci Cins*'te ele aldığı iktidar mücadelesi, yabancılaşmış bakış, öz-bilinç ve baskıcı mitlerin inşası gibi meselelere ne kadar yakın

olduğuna dikkat çekti. Irkçılık karşıtı ve feminist aktivistler de varoluşçuluğun eyleme geçme kararlılığını, statükonun düşünsel düzlemde anlaşılabileceği ama yaşamın içinde kabul edilemeyeceğine yönelik "olabilir" inancını paylaşıyordu.

Bu arada *İkinci Cins*, dünyanın dört bir tarafında kadınların yaşamlarında büyük etkiler yaratmayı sürdürüyordu. 1989 tarihli bir televizyon programı ve kitaptan oluşan *de Beauvoir'ın Kızları*'nın yapımcıları 1950'ler, 60'lar ve 70'ler boyunca Beauvoir'ın eserlerini okuyup hayatları değişen kadınların hikâyelerini topladılar. Küçük bir Essex kasabasında bir ev kadını olan Angie Pegg, bu kadınlardan biriydi. Bir kitapçıdan rasgele seçtiği *İkinci Cins*'i elinden bırakamamış ve kendini ev işlerinin kadınları dünyadan nasıl soyutladığını anlatan birinci bölüme kaptırıp sabah saat dörde kadar okumaya devam etmişti. O ana kadar, günlerini geçiriş biçimi yüzünden yaşamdan soyutlandığını hissediyor ve dünyada bir tek kendisinin bu şekilde hissettiğini sanıyordu. Beauvoir ona, bu hislerinde yalnız olmadığını ve *neden* böyle hissettiğini göstermişti. Sartre ve Levinas'ın Husserl'i keşfettiklerinde yaşadıkları gibi, bu da bir kitabın insanın hayatını değiştirdiği vakalardan biridir. Sabah olunca, Pegg yaşamının gittiği yönü değiştirmeye karar vermişti. Süpürgesini ve toz bezini bir kenara bırakıp üniversiteye felsefe okumaya gitmişti.

İkinci Cins'in yanı sıra, Beauvoir'ın 1958 yılında yayımlanan *Bir Genç Kızın Anıları* ile başlayıp 1972'de *Hesap Tamam* ile tamamlanan dört ciltlik otobiyografisi de kadınlar için büyük bir ilham kaynağı olmuştur. Avustralya'da büyüyen Margaret Walters, kitapların güçlü dili ve içeriği karşısında büyük bir heyecana kapıldığını söylemiştir. Kitaplar, bir kadının özgürlük arayışının ve özgürlüğü buluşunun epik hikâyesini anlatır. Bilhassa Beauvoir'ın Sartre ve diğer sevgilileri ile yaşadığı açık ilişkiler, geleneksel bir evlilik hayatı sürdüren kadınların yoğun ilgisini çekmiştir. Kendisi de sonradan tanınmış bir feministe dönüşen Kate Millett şöyle düşündüğünü anlatır: "O, Paris'te bu hayatı yaşıyor. İşte cesur ve bağımsız bir ruh; tam da benim burada, Podunk'ta olmak istediğim kişi." Millett bir yandan da Beauvoir ve Sartre'ın ortak siyasi bağlılıklarına da hayranlık duyuyordu. "Onların macerası etik bir yaşam sürdürmenin arayışıydı. Evet, radikal bir siyasi ahlak uyarınca yaşamaya çalışmanın sembolüydüler ama sol ahlakın içine de sıkışmış değillerdi.

Durum ahlakını sürekli baştan yaratmak gerekir. Bu bir macera değildir de nedir?"

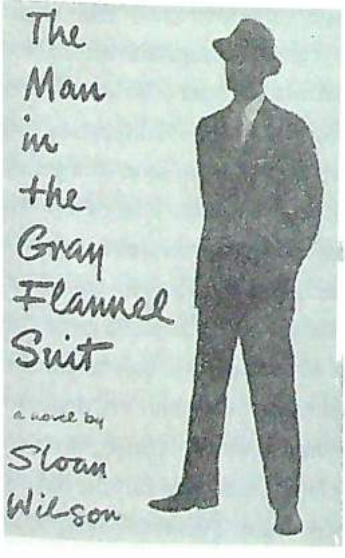
Simone de Beauvoir, o yıllarda, kadınları yaşamlarında o kadar köklü değişimler yapmaya itti ki bazıları biraz fazla ileri gittiklerini düşündüler. Örneğin, Joyce Goodfellow, evliliğini bitirip düzenli ama sıkıcı işinden ayrıldığını söylüyordu. Tamamen özgür bir kadın olmuştu. Ve yıllarca yoksulluk ve yalnızlıkla başa çıkmaya çalışıp çocuğunu tek başına yetiştiren bir anne, "Okuduğunuz kitaplar hayatınızı gerçekten değiştiriyormuş," diyordu alaycı bir tonda.

Okuduğunuz kitaplar hayatınızı değiştirir: Modern felsefi akımlar arasında buna en iyi örnek, 50'li ve 60'lı yıllarda dünyada yayılan varoluşçuluğun hikâyesidir. Varoluşçuluk, feminizm, eşcinsel hakları, sınıfsal bariyerlerin yıkılması, ırkçılık ve sömürgecilik karşıtı mücadeleleri besleyerek bugünkü varoluşumuzu temelden değiştirmiştir. Aynı zamanda pek çok kişiye de giriştikleri daha bireysel çaplı özgürlük arayışları için ilham olmuştur. Sartre'ın yeni tarz varoluşçu bir psikoterapi için çağrıda bulunmasının ardından terapistler 1950'lerde hastalarını salt belirli semptomlarla mücadele eden hastalar yerine, hayatlarında anlam arayışı ve seçim yapma gibi meselelerle mücadele eden bireyler olarak ele alıp tedavi etmeye çalıştılar. İsviçreli psikiyatrlar Medard Boss ve Ludwig Binswanger, Heidegger'in felsefesinden yola çıkarak "*Dasein* analizi" tekniğini geliştirdiler; sonradansa ABD ve Britanya'da daha etkili hale gelen Sartre felsefesi oldu. Rollo May ve Irvin Yalom, çalışmalarını alenen varoluşçu bir çerçevede yürüttüler. Çalışmalarını benzer fikirler rehberliğinde yürüten isimler arasında R.D. Laing gibi "anti-psikiyatrlar" ve "logoterapist" Viktor Frankl da vardı. Frankl, Nazi toplama kampında yaşadığı deneyimler sayesinde anlam arayışının insanlar için neredeyse en az beslenme ve uyku kadar hayati bir ihtiyaç olduğu sonucuna vardı.

Bu akımlar özellikle Amerika'da, gençler arasında yaygınlaşan "hayatlarına anlam katma" ve "kendini gerçekleştirme" gibi daha genel bir arzudan beslenerek ivme kazandı. Savaşın ardından pek çok insan düzenli bir işin ve banliyöde yeşillikler ve temiz hava içinde bir evin değerini anlayarak mümkün olduğunca huzurlu bir yaşamı tercih etmişti. Bazı savaş gazileri yeni yaşamlarına alışmakta zorlanıyordu ama büyük bir çoğunluk artık sadece dünyadaki güzelliklerin tadını çıkarmak istiyordu.

Çocukları bu yönde yaptıkları seçimlerin onlara sağladığı faydalarla büyüdüler ancak ergenliğe girdiklerinde çimleri biçmek ve komşularla selamlaşmaktan ibaret bir yaşam fikrine şüpheyle yaklaşmaya başladılar. Soğuk Savaş Amerika'sının konfor ve paranoyanın birbirine karıştığı dar görüşlü siyasi düzenine başkaldırdılar. J. D. Salinger'ın 1951 tarihli *Çavdar Tarlasında Çocuklar* romanını okuduklarında, kitabın kahramanı Holden Caulfield gibi, yaşamlarında asla olmasını istemedikleri şeyin *sahtelik* olduğuna karar verdiler.

Bunu, edebiyat, tiyatro ve sinemada, Beat yazarlarının huzursuzluk ve bağımlılık üzerine yazdığı nakaratlardan tutun, bir neslin isyanının sesi olan *Rebel Without a Cause* (*Asi Gençlik*, 1955) veya Fransa'da, Jean-Luc Godard yapımı *À bout de souffle* (*Serseri Âşıklar*, 1960) gibi filmlere kadar "sahicilik dramları" diyebileceğimiz yapıtlardan geçilmediği yaklaşık bir on yıl takip etti. Varoluşçuluk da, yalnızca ironik bir biçimde de olsa, bazen bu dönemin yapıtlarında kendine yer buluyordu. Marcel Carné'nin 1958 tarihli *Les tricheurs* (*Düzenbazlar*) (İngilizceye *Youthful Sinners* [*Genç Günahkârlar*] olarak çevrilmiştir) filmi iki genç Sol Yaka nihilistinin öyküsüdür. Çok havalı ve çokeşli bu çift bir türlü birbirlerine âşık olduklarını ve bir burjuva evliliğini seçmiş olmaları gerektiğini fark edemezler. *Funny Face* (*Komik Kız*, 1957) filminde, Audrey Hepburn'ün canlandırdığı karakter, ünlü bir filozofu ararken kendisini Paris'te bir gece kulübünde bulur ve müziğe kapılarak varoluşçu çılgın dans figürleri sahneler. Ama filmin sonunda o da güvenli bir şekilde, ihtiyarlamış bir Fred Astaire ile evlendirilir.



Eski usullere razı gelmeyi reddeden daha dik kafalı filmler ve romanlar da vardı. Bu dönemin ufak çaplı başyapıtlarından biri, Sloan Wilson'ın 1955 tarihli *The Man in the Gray Flannel Suit* romanıdır. Kitabın savaş gazisi kahramanı, banliyö hayatına ve uzun saatler boyunca anlamsız görevleri yerine getirmek için çalıştığı kurumsal bir şirketteki işine uyum sağlama mücadelesi veriyordur. Sonunda, güvence altında bir yaşamı

reddederek daha sahici bir yaşam biçimini seçer. Kitabın adı, özellikle başrolünde Gregory Peck'in oynadığı film uyarlamasından sonra (*Roma'daki Sevgili*, 1956) herkesin diline dolanmıştı. Sloan Wilson'ın hatırladığı üzere, üst düzey yöneticiler işe giderken (konformistlere benzemeyip özgür ve sahici bireyler olduklarını göstermek için) gri takımlar yerine (birbirinin aynı) spor kıyafetler giymeye başlamışlardı.

George Orwell'ın 1949 tarihli *1984* adlı romanı, konformist kültür ile teknolojik denetim mekanizmaları arasında kilit bir bağlantı kurmuştu; şimdi başka yazarlar da aynı temayı ele almaya başlıyordu. David Karp'ın 1953 tarihli *One* adlı pek bilinmeyen romanı baştan aşağı psikolojik bir tekbiçimciliği dayatan bir toplumda geçer. Kitabın kahramanı devlet tarafından içinde kendisinin bile fark edemediği derecede belirsiz bir bireysellik saptandığı için tutuklanır. Yavaşça ama zorla yeniden eğitilir. Sert yöntemler yerine ilaçlarla yürütülen, yatıştırıcı bir süreçtir ve dolayısıyla çok daha dehşet vericidir.

Teknolojiden duyulan korkuyu insanların tüm gücü ya da değerini yitirip karınca kadar küçük yaratıklara indirgenebileceği korkusuyla ilişkilendiren bazı yapımlar da ortaya çıktı. Kitabın Heidegger ile ilgili önceki bölümlerinden birinde ev sevdiğim filmlerden olan 1957 yapımı *Kendi Kendine Küçülen Adam*'dan bahsetmiştim: Film, içerdiği varoluşsal dramın yanı sıra bir tekno-korku filmidir. Kahramanın denizde seyrederken radyoaktif serpintiye maruz kalmasıyla açılır. Bedeni giderek küçülmeye başlar ve sonunda tüm öz saygınlığını kaybederek bir toz zerresi boyutlarına ulaşır. Mevcut bütün teknolojik imkânları denemesine rağmen bunun gerçekleşmesini engelleyemez ve hikâyesi çimlerin üzerinde, mikroskobik bir boyutta, evrenin uçsuz bucaksızlığını seyredalmasıyla son bulur. 1950'lerde sahiciliğin yitirilişi ve teknolojinin tekinsizliğinden duyulan Heideggerci çifte dehşeti benzer şekilde birbirine bağlayan başka filmler de çekilmiştir. Örneğin, *The Invasion of the Body Snatchers* (*Merih'ten Saldıranlar*, 1956) gibi bazı filmler daha çok düpedüz Soğuk Savaş antikomünizminin dışavurumları olarak görülmüştür. *Godzilla* ve *Them!* gibi (ikisi de 1954 yapımı) filmlerde, mürekkep balığı, sülükler, akrepler, yengeçler, radyoaktif karıncalar ve bir karabasandan fırlamış gibi duran başka yaratıklar, intikam almak için tahrip ve talan edilmiş dünyaya yayılırlar. Heidegger'in, insanın içindeki "canavarlık" ve "kötülük"ten, doğanın tahribi ve kaynaklarının talan edilişinden bahsettiği "Teknolojiye

İlişkin Soruşturma" seminerinin metin olarak Godzilla ile aynı yıl içinde yayımlanmış olması bana son derece ilgi çekici ve üzerinde düşünmeye değer geliyor.

Kurgusal yapıtların yanı sıra, o dönemin sosyolog, psikolog ve filozofları arasından çıkan varoluşçu isyankârların kaleme aldığı yeni tür kurgu dışı yapıtlar ortaya çıktı. David Riesman'ın modern yabancılaşmayı ele aldığı 1950 tarihli *Yalnız Kalabalık* bu türün öncüsü oldu. 1956'da Irving Goffman'ın *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*; William Whyte'ın *Organization Man* ve Paul Goodman'ın *Growing Up Absurd*'ü gibi art arda heyecan verici kitaplar yayımlandı. Kurgu dışı varoluşçu yapıtlar arasındaki en çarpıcı çalışma biraz daha geç bir tarihte eski tüfek bir varoluşçu tarafından kaleme alınmıştır: Hannah Arendt. Arendt'in 1963'te *New Yorker* dergisinde yayımlandıktan sonra bir kitaba evrilen *Kötülüğün Sıradanlığı: Eichmann Kudüs'te* adlı çalışması, Holokost'un mimarı Adolf Eichmann'ın Kudüs'teki davasını ele alıyordu. Davaya katılıp Eichmann'ın hayret verici derecedeki duyarsız savunmasını birinci elden izleme fırsatı bulan Arendt onu Gri Takım Elbiseli Adamlar'ın şahı olarak değerlendirir. Arendt'e göre, Eichmann, Heidegger'in "onlar" kategorisinin içine, insani bireysellik ve sorumluluk duygularını tümden kaybedecek ölçüde hapsolmuş, umursamaz bir bürokrattı. Arendt bu fenomeni "kötülüğün sıradanlığı" olarak adlandırmıştır. Arendt'in bu yorumu, kitabın tartışmalı diğer yanlarıyla birlikte, büyük ihtilaf yarattı. Ancak öte yandan, o dönemde aşırı ideolojiler yerine, tam tersine, kimliği belirsiz ve duygusuz bir konformizmin yol açtığı ahlaki paniğe kapılmış bir okur kitlesinden büyük ilgi gördü. Stanley Milgram ve Phillip Zimbardo gibi araştırmacılar, kısmen Arendt'in çalışmasına bir tepki olarak, insanların emirlere uyma konusunda ne kadar ileri gidebileceklerini inceleyen deneyler geliştirdiler. Sonuçlar ürkütücüydü: Görünüşe göre neredeyse herkes, yeterince buyurgan bir figürden komut aldığı takdirde işkence yapmaya hazırdı.

Sıradanlığa karşı girişilen saldırıların hepsi ince eleyip sık dokunarak tasarlanmış sayılmazdı. Büyük Amerikalı yazarlar arasında kendisini alenen varoluşçu olarak tanımlayan tek isim olan romancı Norman Mailer, 1957 tarihli "Beyaz Zenci" adlı denemesinde Amerikan varoluşçusu diye tabir ettiği bir tiplemeye methiyeler düzer:

> Amerikan varoluşçusu, nam-ı diğer hipster, şayet ortak gerçeğimiz atom savaşında ani, Devlet adı verilen toplama kampında nispeten çabuk yahut tüm yaratıcılığımız ve isyankârlığımız bastırılmış olarak konformizmin elinden yavaş bir ölümle yaşamaksa... Şayet yirminci yüzyıl insanının yazgısı, ergenlik çağından erken yaşlılık dönemine kadar ölümle yaşamaksa hayat verici yegâne cevabın, ölümün koşullarını kabullenmek, ölüm tehlikesiyle burun buruna yaşamak, kendini toplumdan soyutlamak, köksüz bir şekilde varolmak ve benliğin isyankâr buyruklarının derinliklerine doğru haritası çıkarılmamış o meçhul yolculuğa çıkmak olduğunu bilen kimsedir. Kısacası, yaşamın suçu ya da değil, karar, içteki psikopatı teşvik etmektir.

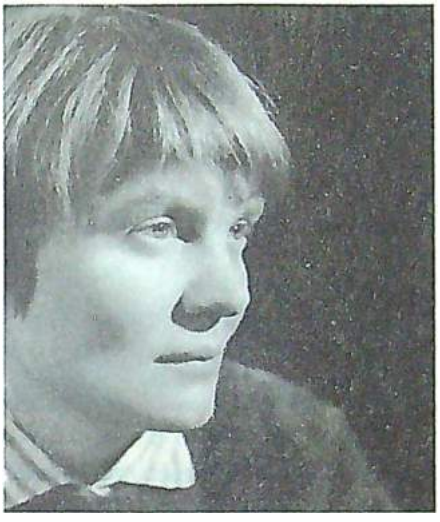
Anlaşılan Mailer yazdıklarını hayata geçirmeye karar vermişti. 1960 yılında "varoluşçu" bir bildirgeyle New York City Belediye Başkanlığı'na aday olacağını duyurdu. Ancak seçim kampanyasını başlatmak için verilen partide sarhoşken karısı Adele'i bıçakladıktan sonra bu planından vazgeçmek zorunda kaldı. 1969'da bir kez daha belediye başkanlığına adaylığını koydu. Ancak bu seferki varoluşçu kimliğiyle değildi. Mailer'ın varoluşçuluk felsefesine dair teorik kavrayışı son derece yüzeyseldi. Konuya Mailer'dan azıcık daha vâkıf olan İngiliz yazar Colin Wilson, Mailer'a varoluşçuluğun onun için ne anlama geldiğini sorduğunda, anlatılanlara göre, Mailer elini havada sallayıp, "İşte, kafana estiğine göre davranmak, falan," demişti. Biyografisti Mary V. Dearborn'a göre, Mailer konu hakkındaki bilgilerini, öyleymiş gibi göstermekten hoşlansa da, daha İngilizceye çevrilmemiş *Varlık ve Hiçlik*'ten değil, *Çıkış Yok*'un Broadway prodüksiyonundan ve eskiden *Partisan Review*'da Sartre hakkında yazmış felsefe profesörü William Barrett'ın 1950'de yayımlanan popüler varoluşçuluk incelemesi *İrrasyonel İnsan*'ın üstünkörü bir okumasından elde etmiştir.

William Barrett'ın kitabı kayda değer ve son derece etkili bir çalışmaydı; onu, editörlüğünü Walter Kaufmann'ın yaptığı 1956 tarihli, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk* adlı çoksatan bir başka kitap takip etti. Kaufmann, Kierkegaard, Dostoyevski, Nietzsche, Jaspers, Heidegger, Sartre ve Camus'nün metinlerinden derlediği seçkileri Franz

Kafka'dan "meseller" ve bir giriş yazısıyla bir araya getirdiği kitapta varoluşçuluğu, "tutkulu bir bireyciliği" savunan yazarlar tarafından "geleneksel felsefeye karşı girişilen bir dizi başkaldırı" olarak tanımlıyordu. Hem Kaufmann'ın hem de Barrett'ın kitapları çoksatanlar listesine girdi ve artık sonunda çevirileri rafları süslemeye başlayan metinlerin orijinallerine duyulan merakı kamçıladı. Beauvoir'ın *İkinci Cins* kitabının İngilizce çevirisi 1953'te yayımlandı. *Sisifos Söyleni* İngilizceye 1955'te çevrilerek Camus'nün önceden çevrilmiş romanlarının arasındaki yerini aldı. 1956'da da bu kitapların en önemlisi; Hazel Barnes'ın Sartre'ı tüm haşmetiyle ortaya koyan çevirisiyle *Varlık ve Hiçlik* piyasaya çıktı. Bunu yine Barnes'ın elinden çıkan ve varoluşçu düşünceyi (o zamanın bir diğer modası) Zen Budizmiyle birlikte başka geleneklerle karşılaştıran kitaplar takip etti. Barnes, ayrıca 1961'de varoluşçu oyunlardan kısa bölümlerin canlandırılmasıyla felsefi fikirleri açıkladığı bir televizyon dizisinin sunuculuğunu üstlendi: *Self-Encounter: a study in existentialism (Kendini Tanıma: varoluşçuluk üzerine bir inceleme)*. Harika bir fikirdi. Ancak Barnes anılarında diziye damga vuran trajik bir olayı anlatır. Ölüm temasının ele alındığı canlandırmalardan birinde bir doktoru oynayan aktör, çekimlerden bir gün sonra bir telefon direğinde mahsur kalmış olduğunu gördüğü bir kedi yavrusu kurtarmak için direğe tırmanır. Ancak içinden akım geçen bir tele dokunur ve hayatını kaybeder.

Varoluşçuluk, Birleşik Devletler'de artık ortalığı kasıp kavururken, Atlantik'in öteki kıyısında Britanya konuya daha temkinli yaklaşıyordu. ABD'de yaşayan bir Alman göçmeni olan mantıksal pozitivist Rudolph Carnap, 1932'de Heidegger'e özgü "hiçlik hiçleşir" (*das Nichts nichtet*) gibi ifadelerle dalga geçen makalesini yazdığından beri iki ülkede de profesyonel filozofların hevesleri kırılmıştı. Carnap'ın eleştirileri "Anglo-Amerikan" felsefe ve "Kıta Avrupası" felsefesi arasına bugün dahi varlığını koruyan bir çizgi çekmişti. Amatör okurlar bunlarla ilgilenmiyor ve varoluşçuluğu ilham verici buluyorlardı ama İngiltere'de üstesinden gelinmesi gereken başka kültürel engeller de vardı. Ülkede varoluşçuluğa popülerlik kazandıran ilk isim olan Iris Murdoch'ın işaret ettiği üzere, İngilizler, "insanların kriket oynadığı, pasta pişirdiği, basit kararlar aldığı, çocukluklarını hatırlayıp sirke gittikleri" bir dünyadan çıkan fikirlere alışıktı; varoluşçular ise insanların büyük günahlar

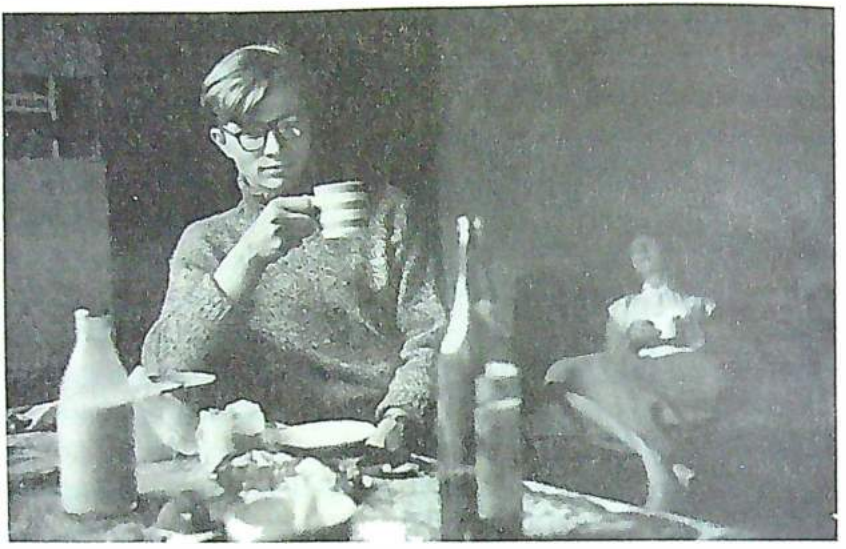
işlediği, âşık olduğu ve Komünist Parti'ye katıldığı bir dünyadan geliyorlardı. Yine de 1950'li yıllar ilerledikçe genç İngilizler günah ve politikanın aslında pastalardan daha eğlenceli olabileceğini keşfettiler.



Onları bu yolda cesaretlendirip heyecanlarını kamçılayan Iris Murdoch olmuştu. Murdoch 1945 yılında Brüksel'de mülteci örgütü UNRRA (Birleşmiş Milletler Yardım ve Rehabilitasyon Kuruluşu) adına çalışırken Sartre ile ilk kez karşılaştığında oldukça heyecanlanmıştı. Sartre'ın Brüksel'de yaptığı konuşmaya katılmış ve elindeki *L'être et le néant*'ı (*Varlık ve Hiçlik*) imzalattıktan sonra bir arkadaşına "Ne kadar heyecan vericiydi! İlk gençlik günlerimde Keats & Shelley & Coleridge'i keşfettiğimden beri böylesine bir heyecan hissettiğimi hatırlamıyorum," diye yazmıştı. Sonradan büyük ölçüde terk edecekti ama o sıralarda varoluşçuluğu tanıtmak için elinden geleni yapıyordu. Konuşmalar yaptı, 1953'te Sartre hakkındaki ilk kitabı yazdı, *Ağ* adlı ilk romanına varoluşçu dokunuşlar ekledi ve bir yandan da biseksüel eğilimli serbest aşkın tadını çıkardığı yaşamıyla örnek teşkil etti.

Öfkeli Genç Adamlar'ın küstah tavırları ve yerel aksanlarıyla İngiliz toplumun geleneksel yapılarının altını oyduğu bu dönemde Iris Murdoch, Oxford'daki akademik kariyeri ve üst sınıflara özgü tonlamalarıyla cazibesini kaybediyordu. Kendini beğenmiş Parisli varoluşçuların bu kültürel iklimde rekabet etmeleri zordu. Ancak, varoluşçuluğun birbirinden güzel meyveler verdiği 1956'da tozu toprağa katarak sahneye son derece aykırı bir İngiliz varoluşçu çıktı.

Adı Colin Wilson'dı. Midlands bölgesindeki Leicester'da doğup büyümüş ve üniversiteye gitmemişti. Camus'ye hürmeten *The Outsider (Uyumsuzlar)* adını verdiği kitabıyla okuyucuları Dostoyevski, H. G. Wells, T. E. Lawrence'tan, delirmiş dansçı Vaslav Nijinski'nin iç dökmelerinden, Sartre'ın Roquentin'i ve Camus'nün Meursault'suna modern



edebiyatın yabancılaşmış, uyumsuz ve "dışlanmış" tiplemeleri arasında fırtınalı bir yolculuğa çıkarıyordu. Yelpazesi geniş, dili cesur, fikirleri büyük ve geleneksel akademiye meydan okuyuşu aşikârdı. İngiliz kitap endüstrisini kasıp kavurdu.

Bunda, Wilson'ın her yayıncının rüyası bir imaja sahip olmasının da payı vardı. Daha yirmi beşinde bile değildi, bir kaşının üstüne düşen gür saçları, güçlü çenesi, somurtkan dudakları ve boğazlı kalın varoluşçu kazağıyla harika görünüyordu. Çetin bir hayat geçirmiş, genç yaşlarda Leicester'ı terk edip, 1950'lerin Londra'sında şairlerin ve beatnik'lerin arasına karışmıştı. 1954'te Hampstead Heath Parkı'nda ufak bir çadırda iki uyku tulumuyla meteliksiz bir yaz geçirmişti. Her gün bisikletine binip British Museum'un kütüphanesine gidiyor, sırt çantasını vestiyere bırakıp yuvarlak okuma odasında romanı üzerinde çalışıyordu. O kış, New Cross'ta bir oda kiraladı ve Camus'nün *Yabancı*'sını okuyarak yalnız bir Noel günü geçirdi. Meursault'nun "sigara içmek, sevişmek ve güneşin altında yayılmak"tan ibaret hayatından etkilenerek modern yaşamın "uyumsuzları" hakkında bir kitap yazmaya karar verdi. Felsefe ve sanatın uçlarında düşünen, anlam arayışına çıkmış ya da anlamı absürdlükte bulan tüm o genç adamları yazacaktı. Müze yeniden açıldığında, Wilson bir ton kitap siparişi verdi ve büyük bir acele içinde romanını yazmaya başladı. Aradığı yayıncıyı buldu sonunda: Victor Gollancz.

Gollancz, yaptıkları anlaşmayı kutlamak için Wilson'ı yemeğe çıkardı ve (Wilson'ın hatırladığı şekliyle) "Senin bir dâhi olabileceğini düşünüyorum," dedi. Wilson bunu duymaktan çok mutlu olmuştu: "Ben zaten yıllar önce bu sonuca varmıştım ama başka birinin de aynı şekilde düşündüğünü duymak çok hoştu."

Yayıncılar Hampstead Heath hikâyesini öğrenince iyice keyiflendiler. Geceleri bir ağacın altında uyuyup gündüzleri müzenin ulu kubbesi altında kitabını yazan yakışıklı genç berduşun karşı konulamaz cazibesini kullanarak kitabın reklamını yapmak için sabırsızlanıyorlardı. Gazeteciler, evsiz Wilson'ın *bu* kitabı dışarılarda uyuyarak yazdığını yaymaya başladığında, Wilson aslında Notting Hill'de bir daireye yerleşmişti ancak kimse etrafta yaydıkları bu hikâyeyi düzeltmedi. İlk baskı 5000 adet yapıldı ve birkaç saat içinde tükendi. Eleştirmenlerden övgüler yağıyordu. Mizah ve hiciv dergisi *Punch*'ta yayımlanan bir yazı, "daha önce okumuş olduğumuz kitapların yanı sıra, henüz yazılmamış kitaplardan yaptığı alıntılarla" Lewis Caroll'ın Alice karakterinin aynanın içinden geçerek dışarıdaki uyumsuz olmaktan çıkıp içeridekine nasıl dönüştüğünü gösterdi. Alice bu geçişi yaşarken, "Varoluşçuluk, Varolmayışçılık haline geliyor, Swami Oompah'nın ifadesiyle Çok, Daha Çok oluyordu".

Bir süre sonra işler tersine döndü. Bir okur *Times Literary Supplement*'a (*Times Edebiyat Eki*) yazdığı mektupta Wilson'ın yaptığı alıntılardaki 86 büyük ve 203 ufak hatayı listeledi. Bunu takiben, *Daily Mail*, Wilson'ın güncesinden, "Ben bu yüzyılın en büyük edebi dehasıyım," cümlesini de içinde barındıran bazı bölümlere ulaştı. İngiliz kamuoyu bir entelektüeli nadiren de olsa bağrına basmayı bilir. Ancak karşılığında bu kişinin kendi kendisiyle zarafetle dalga geçebilmesini bekler. Sonuçta akıllarda bir uyumsuza uyumsuzluğunun sert bir dille hatırlatılmasının nahoş görüntüsü kaldı. Egemen çevreleri temsil eden eleştirmenler Wilson'ı vahşi hayata geri saldı ve Wilson da kırsalda sessiz sakin bir köşeye kaçtı.

Uyumsuzlar, alıntıladığı kaynakların üstünkörü ve kısmi okunduklarını ortaya koyan, kesinlikle eksantrik bir kitaptır. Her şeye rağmen, özellikle tıpkı Wilson gibi kanonik bir eğitimin ayrıcalıklarından yoksun kalmasına rağmen kültürel fikirleri keşfetmeye ve dünyayı sorgulamaya hevesli, zeki ve kendine güvenini yeni yeni kazanmaya başlamış birçok okur üzerinde derin etkiler bırakmış, kendine has bir anlayışı ve ikna ediciliği vardır. Uyumsuzlar hakkında uyumsuzlar *için* yazılmış bir

kitaptır. Kitabın hedeflediği söz konusu okurlardan biri de benim babamdı. O da Wilson ile aynı yıl doğmuş, Wilson'ın tüm merakları ve iyimserliğini paylaşan bir Midlands çocuğuydu. Bana, *Uyumsuzlar*'ın savaş sonrası Britanya'sında hüküm süren karanlık dönemde dünyalarını aydınlatan tek tük kaynaktan biri olduğunu söylemişti.

Wilson okuyucularını, yazdıklarını kişisel olarak algılamaya teşvik ediyordu. "Yeni varoluşçuluk" adını verdiği düşüncelerini yaşamı onaylayan, hatta biraz da esrik bir düzleme taşıyordu. Bir otobiyografide, gençliğinde intihar etmesine ramak kaldığını ama sonunda bunu yapmamaya karar verdiğini itiraf eder. O sırada anlık bir duygusal deneyimin üzerinde bıraktığı etkiyle yaşamı seçmiştir: "Bir an için gerçekliğin uzak ufuklara uzanan harikulade, sonsuz zenginliğini görür gibi oldum." İçini kaplayan hayatın sonuna kadar *yaşamaya değer* olduğu hissini kitaplarıyla okurlarına aktarmaya çalışır. Eski varoluşçuların yaşamı olduğundan daha kasvetli ele alarak hata yaptıklarını düşünüyordur. İnsanın önünde sonsuz olasılıklar bulunduğuna dair tasavvuru onu daha sonraki kitaplarında en büyük ortak noktaları entelektüel saygınlıktan yoksunluk olan çok çeşitli konulara yöneltmiştir: cinayet, okült, cinsellik... Bu konulara girmesi itibarı için faydalı olmasa da ona birçok okur kazandırdı. Gerilim, macera ve bilimkurgu romanları da yazdı. Ancak romanları arasında en ilgi çekicisi, otobiyografik *Adrift in Soho* (1961) olmaya devam eder. Kitap, onu düzenledikleri partilere götüren ve ona "Sana herkesin adını saymakla uğraşamayacağım. Erkeklere moruk, kadınlara tatlım diye seslen," gibi şeyler söyleyen Londra bohemlerine vurulan saf ve masum bir gencin hikâyesini anlatır.

Wilson uzun ve üretken bir hayat yaşadı. Eleştirmenlerden sonra yayıncıların da gözünden düşmesinin ardından bile yazmayı hiç bırakmadı. Öfkeli bir yaşlı adam olup çıktı. Öfkeli Genç Adamlar üzerine bir kitap projesi için araştırma yaparken onu ziyaret eden Humphrey Carpenter'a yaptığı gibi, kendisine kuşkuyla yaklaşan herkes hakkında atıp tutuyordu. Wilson, daha sempatik bulduğu Brad Spurgeon'a bir röportaj esnasında Carpenter'ın, kendisi fenomenoloji hakkında konuşurken kanepede uyuyakaldığını söylüyordu. Pek olası gelmiyor; bir insan bir fenomenoloji tartışması sırasında nasıl uyuyakalabilir ki?

Colin Wilson'ın hikâyesi, ibretlik bir hikâyedir. Şayet gençlik kibri ve zayıf sosyal becerilerini çıkarırsanız elinizde sadece fikirlere duydukları

tutkunun, sevdikleri şeyler hakkında bir heyecan seli içinde yazmaya ittiği kişilerin potansiyel açmazı kalır. Küstahlığı, uyumsuzluğu ve "tutkulu bireyciliği" ile Colin Wilson belki de 1950'lerin sonlarında ortaya çıkan varoluşçu isyanın ruhunu diğer herkesten daha iyi yansıtır.

Wilson'a *Uyumsuzlar*'ın kopardığı fırtınanın ardından bir nebze sempatiyle yaklaşan eleştirmenlerden biri de Iris Murdoch'tu. Murdoch, Wilson'ın bir dangalak olduğunu düşünmekle birlikte, *Manchester Guardian*'a Wilson'ın yazarkenki "gözü karalığını" daha oturaklı filozofların bilgiç "yavanlıklarına" tercih ettiğini yazıyordu. O da Wilson gibi kendisini dizginlemeden kelimeleri ve fikirleri cömertçe etrafa saçma eğilimindeydi. 1961'de "Yavanlığa Karşı" adı altında bir nevi manifesto niteliğinde bir yazı kaleme kaldı. Bu metin, yazarları peşinde koştukları biçimsel kaygıların "küçük mitleri, oyuncakları ve kristallerini" terk etmeye ve yazarı gerçek görevine geri dönmeye, yani karmaşık bir dünyada yaşamın "yoğunluğu" altında nasıl özgür kalabileceğimizi ve iyilikle davranabileceğimizi keşfetmeye çağırıyordu.

Varoluşçuların sınırları zorladıkları, çok fazla yazdıkları, yazdıklarını çok az düzelttikleri, boylarından büyük iddialarda bulundukları yahut kendilerini rezil ettikleri zamanlarda bile yaşamın yoğunluğundan kopmadıkları ve önemli soruları dile getirmeye devam ettikleri teslim edilmelidir. Ben her şekilde, suya sabuna dokunmayan süslü püslü metinler yerine böylesini tercih ederim.

1960'larda üniversitedeki profesörler bir değişim yaşandığının farkındaydı. Colorado College'da felsefe hocası olan Heideggerci J. Glenn Gray'in, Mayıs 1965'te *Harper's Magazine*'de bir denemesi yayımlandı: "Salvation on the Campus: why existentialism is capturing the students" (Kampustan Kaçış: varoluşçuluk öğrencileri neden ele geçiriyor?). Zamane öğrencilerinin başkaldırı ve sahiciliği temsil eden filozoflara (düşünce özgürlüğü için ölen Sokrates gibi) her zamankinden daha büyük bir hayranlık beslediğini fark etmişti. Varoluşçulara bayılıyorlardı; özellikle de Sartre'ın kendini aldatma fikrine. "Kendi -mış gibi yapmamdan bıktım usandım," diye isyan etmişti bir gün öğrencilerden biri. En iyi öğrenciler aynı zamanda okulu en çok bırakma eğiliminde olanlardı; daha anlamlı bir yol arayışı içinde ortadan kayboluyorlardı. Bu durum Gray'i endişelendiriyordu. Mesela genç ve parlak bir öğrenci lisansüstü

eğitime başvurması için tüm yardım önerilerini reddetmiş ve basbayağı yollara düşmüştü; en son haber alındığında geçimini gündelik işlerle sağlayıp ülkeyi dolaşıyordu.

Gray, özgürlük ve "sahici" bir şeye duyulan arzuyu anlamakta zorluk çekmiyordu: Savaş sırasında bir İtalyan köyünde eski felsefelerin artık miadını doldurduğunu ve savaş-sonrası dünyada her şeyin yeniden icat edilmesi gerektiği öngörüsünde bulunan oydu. Yine de, bir nesil sonra, insanlar bu fikri hayata geçirdiklerinde, gelecekleri hakkında duyduğu endişe, onları alkışlama isteğine baskın çıkıyordu.

Gray varoluşçuluğun popüler bir marka olarak giderek büyüyen karşı-kültürü nasıl beslediğini ilk fark edenlerdendi. Varoluşçuluk, radikalleşen öğrenciler, dünyayı dolaşan hippiler, Vietnam Savaşı retçileri ve zihin açıcı maddeler eşliğinde cinsel özgürlüğün kucağına atlayan her türden insan sayesinde terminolojisi ve dönüştürücü enerjisini, gelecek yıllarda yaşanacak büyük toplumsal değişimin bir parçası haline getirmişti. Bu tür yaşam biçimlerine engin ve ümitvar bir idealizm nüfuz etmişti: Iris Murdoch'ın tabiriyle söylersek "yavan" değillerdi. Ceplerinde Camus, Beauvoir veya Sartre'ın kitaplarını taşıyıp taşımamalarından bağımsız olarak bu insanlar Sartre'cı çifte adanmışlığı benimsemişlerdi: bireysel özgürlük ve politik aktivizme. 1968 Mayıs'ında Sorbonne'u işgal eden protestocu öğrencilerin (küstahça birkaç cılız yuhalama dışında) Sartre'ı tezahüratlarla bağırlarına basmalarının sebebi, bunun bilincinde olmalarıydı.

1960'ların öğrenci protestoları, grevler, işgaller, barış, sevgi, aşk ve özgürlük temalı toplanmalar ve hippi buluşmaları "uzatılmış" bir tarihsel an oluşturdu. Bundan yola çıkarak varoluşçuluğun görevini başarıyla yerine getirdiğini söylemek mümkündü. Özgürlük hasıl olmuştu; varoluşçular köşelerine çekilebilirlerdi. Nitekim varoluşçuluğun kişiselleştirilmiş düşünce biçimine karşı çıkan yeni filozoflar sahneye çıkmaya başlamıştı bile. Öte yandan yeni romancılar, varoluşçuluğun yazınsal estetik değerlerine de karşı çıkıyordu: Alain Robbe-Grillet, 1964 tarihli manifestosu *Pour un nouveau roman*'da (*Yeni Roman*) Sartre ve Camus'yü romanlarında gereğinden fazla "insan" olduğu için reddediyordu. 1966 yılında Michel Foucault "insanın" nispeten yeni bir icat olduğunu, yakında "deniz kıyısında kumlara çizilen bir suret gibi silinip gidebileceğini" söylüyordu. Foucault'nun çizdiği imge, Lévi-Strauss'un "insanı

eritecek" bilimsel çalışmalar için yaptığı çağrıyı anımsatır. Sonradan, yirmi birinci yüzyıla girdiğimiz yıllarda postmodernist Jean Baudrillard, Sartre'cı felsefeyi, demode psikolojik dramları ve açık karakterleştirmeleri "öznelliğin çoktan bayağılaşmış post-romantik ölüm sancılarını hayret verici bir netlikte ifade eden" 1950'lerin klasik filmleri gibi tarihsel bir tecessüs olarak reddetmiştir. Artık kimsenin bu tür "varoluşçu bir kılığa" ihtiyacı kalmamıştır, diye yazıyordu Baudrillard. "Günümüzde özgürlüğü, kendini aldatmayı ve sahiciliği önemseyen kimse kaldı mı?"

Fakat hâlâ bu konuları önemseyenler *vardı* ve en çok da özgürlük ile sahiciliğin tehdit altında olduğu yerlerde bulunuyorlardı. Bu yerlerden biri, 1968 ve sonrasında Çekoslovakya'ydı. Parisli öğrenciler Sartre'ı kutsal bir emanetmiş gibi görürlerken, Sartre'ın eserleri genç Çek ve Slovaklar için sanki daha dün yazılmışlar gibi güncelliklerini korumaktaydı. Bahsettiğimiz dönem, Alexander Dubček hükümetinin daha liberal ve açık bir komünizme geçmeye çalıştığı "Prag Baharı" dönemiydi. Tıpkı on iki yıl öncesinde Macaristan'da olduğu gibi, bu siyasi deney de Sovyet tankları ve birlikleri tarafından durduruldu. Bu, Sartre ve Beauvoir'ın Sovyet modelini tamamen reddetmesine yol açan, bardağı taşıran son damla oldu. Artık Sovyetler Birliği yerine Mao Tse-tung ve Pol Pot'a methiyeler düzüyorlardı.

Sartre'ın en kışkırtıcı oyunlarından ikisi, tanklar girdikten sonra bile Prag'da sahnelenmeye devam ediyordu: *Kirli Eller* ve *Sinekler*. İki oyun da anti-otoriter bir içeriğe sahipti. *Sinekler*'in Prag prodüksiyonu, Sartre'ın özgürlük ve aktivizm meselinin sarsıcı uyarlamalarının sonuncusuydu. 1943'te savaş sırasında Fransa'da geçen bir hikâye olarak sahnelenmeye başlamış, 1948'de Almanya'da kendisine yeni bir izleyici kitlesi bulmuş ve şimdi de işgal-sonrası Çekoslovakya'sının vatandaşlarına hitap etmeyi sürdürüyordu.

Sartre hakkında "Modası geçmiş, öyle mi?" diye soruyordu 1968'de Çek romancı Milan Kundera, "Fransa'da öyle söylendiğini duydum." Burada Prag'da, diye devam ediyordu sözlerine, Sartre bizlere Robbe-Grillet gibi edebiyat ve düşünceyi salt oyun olarak gören yazarlardan çok daha fazla şey ifade ediyor. Bir diğer muhalif, oyun yazarı Václav Havel, yazarların sözlerinin Çekoslovakya'da hâlâ bir ağırlığı ve değeri olduğunu belirtiyordu: Orada hayati bir değer taşıyan sözlerin Batı'da

hiçbir önemi yoktu. Philip Roth da sonradan Prag'ı ziyaretinin ardından, Batı'da "her şey mümkün ve hiçbir şeyin bir önemi yok," oysa Çekoslovakya'da "hiçbir şey mümkün değil ve her şeyin bir önemi var," diyordu. Sartrecı varoluşçuluk tam olarak bir *önemseme* felsefesiydi: okurlarını, yaptıkları seçimleri, insanlığın geleceğini etkileyeceklermiş gibi yapmaya çağırıyordu.

Bu ahlaki yükümlülük sadece Sartre'cı varoluşçuluk için söz konusu değildi: bazı Çekler ve Slovaklar için fenomenoloji de aynı yükümlülüğü taşıyordu. Çek fenomenoloji geleneği, ülkenin ilk modern cumhurbaşkanı Tomáš Masaryk ile başlar. Brentano'nun öğrencisi olan Masaryk, hocasının arşivinin de koruyucusudur. Ayrıca Husserl'in memleketi Moravya'ydı ve birlikte çalıştığı kişilerin çoğunun Çek toprakları ile bağlantısı vardı. 1960'lar ve 70'lerde fenomenolojinin Çekoslovakya'da gördüğü itibarın arkasında büyük ölçüde bu Husserlci fenomenologlardan biri olan Jan Patočka vardı.

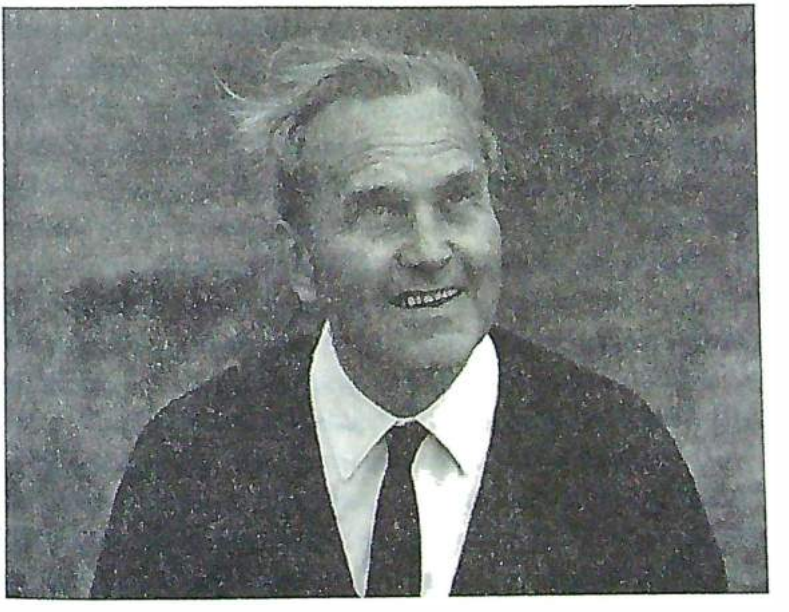
Patočka, Husserl'in felsefesiyle büyük düşünürün Paris'te, 1929'da yaptığı bir konuşmada tanışmış ve birçokları gibi aklı başından gitmişti. 1933'te Freiburg'a transferini ayarladı (aynı yıl Sartre'ın Berlin'e gittiği gibi) ve Husserl ile Heidegger'in öğrencisi oldu. Husserl, yakın çevresine aldığı ve gözde öğrencilerinden biri haline gelen Patočka'ya, bir masaüstü rahlesi vermişti. Patočka, Husserl'e aslen Masaryk tarafından verilen bu rahleye sahip olmanın kendisini kutsal bir geleneğin mirasçısı olarak hissettirdiğini yazmıştır. Prag'a döndükten sonra var gücüyle buradaki üniversiteyi fenomenolojik araştırmalar için bir merkez haline getirmek için çalışmıştır.

1948'de Komünist Parti iktidara geçtikten sonra Patočka, felsefesi Marksist teoriyle ters düştüğü için parti yetkililerinin dozu giderek artan tacizleriyle boğuştu. 1972'de üniversitedeki dersleri zorla elinden alındı ve evinde özel seminerler vermeye başladı. Metinleri en ince detayına kadar incelediği bu seminerlerde öğrencileri bütün bir akşamı *Varlık ve Zaman*'dan birkaç satır okuyarak geçirmeye alışmıştı. Bir yandan da Prag tiyatrolarında aktörler ve yazarlara yönelik dersler veriyordu. Bu derslere katılanlar arasında Václav Havel de vardı. Havel, Patočka'nın metinleri öğrencileri için nasıl ilgi çekici hale getirdiğini ve onları "şeylerin anlamını" aramaya ve "bireyin kendi benliğini, dünyadaki konumunu" aydınlatmaya teşvik ettiğini hatırlıyordu. Patočka derslerde

kendi düşüncesi olan "sarsılmışların dayanışması"ndan da bahsediyordu. Bu dayanışma, çalkantılı tarihsel dönemlerde hiç düşünülmeden sürdürülen "gündeliklik" yüzünden hayatı sarsılmış olan herkesi birleştiren bir bağ görevini görüyordu ve bu bağ, bir başkaldırının fitilini ateşleyebilirdi. Patočka'nın fenomenolojisi tehlikeli biçimde politikti.

Esasen Patočka'nın yaptığı şeyin fenomenolojinin içinde hep barındırmış olduğu yıkıcı potansiyeli açığa çıkarmaktan ibaret olduğu söylenebilir. Husserl'in "şeylerin kendilerine" dönme çağrısı, Marksizm gibi ideolojileri hiçe sayma çağrısıydı. Tüm dogmaları *epokhe* ile dışarıda bırakan eleştirel bir "kendi kendine yeterliliğe" davetti. Bu anti-dogmatik ruh, Papa'nın yanılmazlığını kabul etmeyi reddedip öğretmenliği elinden alınarak cezalandırılan genç Franz Brentano'ya kadar götürülebilir. Patočka da benzer nedenlerden Komünist Parti'nin yanılmazlığını kabul etmeyi reddediyordu. Brentano dogmatizmi reddeden kuşkucu ruhu Husserl'e; Husserl, Patočka'ya, Patočka da Havel ve birçok başkalarına geçirmişti.

Patočka bunlarla yetinmeyerek doğrudan aktivist bir kimliğe büründü. 1976 yılında, yetmişine merdiven dayamış ve sağlığı artık bozulmuş olduğu halde, Havel ve başka isimlerle birlikte meşhur muhalif



deklarasyon 77 Bildirgesi'ne imza attı. Buna Filozoflar Bildirgesi de denebilirdi: Gelecek on üç yıl boyunca bu bildirgenin başlıca temsilcilerinin neredeyse üçte biri (otuz sekiz kişiden on ikisi) ya filozof ya da eski bir felsefe öğrencisiydi. Çoğu da Patočka'nın öğrencileriydi.

Çek devleti derhal bildirgenin imzacılarına zulmetmeye başladı. Patočka'yı sorgulamak için 1977 yılının Ocak-Mart ayları boyunca düzenli olarak Ruzynč Hapishanesi'ne getirdiler. Sorgular şiddet içermekten çok, yorucuydu. Sağlık problemlerine rağmen Patočka'ya bir ayrıcalık tanınmıyor ve tüm gün süren sorgularla kasten bitkin düşürülüyordu. Havel onu bir keresinde, mahkûmların sorgudan önce dirençlerini kırmak için bekletildikleri bekleme odasında görmüştü. Son derece umursamaz görünen Patočka onunla felsefi bir sohbete girişmişti.

Aynı gün, sorgudan sonra, Havel hapse atılmış, Patočka ise aylar boyunca tekrar tekrar sorguya çağırılmak üzere serbest bırakılmıştı. Bu dönemin sonlarına doğru bir "Siyasi Vasiyet" yazdı. "İnsanların yapması gereken şey, her daim haysiyetlerini korumak, korkutulmalarına ve sindirilmelerine izin vermemek ve gerçekleri dile getirmektir." Bir kez daha kulağa çok basit gelen o çağrı: şeyler hakkında, tüm çıplaklığıyla, oldukları gibi konuşma çağrısı.

Mart ayının başlarında bir gün, Patočka on bir saat süren son derece uzun bir sorguya tabi tutuldu. Kısa bir süre önce, ülkeyi ziyaret eden Hollanda Dış İşleri Bakanı Max van der Stoel ile 77 Bildirgesi için desteğini almak üzere temasa geçerek rejimin öfkesini bir kez daha üzerine çekmişti. Soruşturmanın ertesi günü Patočka fenalaştı. Götürüldüğü hastanede, 13 Mart 1977'de hayatını kaybetti.

Prag'da Břevnov Mezarlığı'nda düzenlenen cenaze törenine binlerce insan katıldı. Yetkililer cenaze törenini engellemediler ama aksatmak için ellerinden gelen her şeyi yaptılar. O gün cenazede bulunan Ivan Klíma, mezarın başında yapılan konuşmaların duyulmaması için yakınlardaki bir pistte gaza basan motosikletlileri ve tepelerinde dolaşan helikopterleri hatırlıyordu. Cenazede görevli polisler, mezara sırtlarını dönmüşlerdi. Bazıları arsızca kalabalıktakilerin yüzlerini fotoğraflıyordu.

Cenaze törenini artık fenomenoloji tarihinde sıradan bir olay haline gelen maceralı arşiv kaçırma operasyonlarından bir yenisi izledi. Patočka'nın eski öğrencileri ve çalışma arkadaşlarından oluşan, Klaus Nellen ve Ivan Chvatík'le birlikte Polonyalı filozof Krzysztof Michalski

önderliğindeki grup, Batılı akademisyen ve diplomatların Patočka'nın arşivindeki dokümanların kopyalarını Prag'a her gelip gittiklerinde parça parça ülke dışına çıkarmalarını sağladı. Arşivin bir kopyası Viyana İnsani Bilimler Enstitüsü'nde bir araya getirildi ve orijinal dokümanlar Prag'da saklandı. Patočka'nın anısı bugün iki şehirdeki enstitülerde korunmaktadır. Viyana'daki enstitü ile bağlantılı akademisyenlerden Paul Ricœur, Patočka'nın mirasını şöyle özetler: "Bu adamın gördüğü insafsız zulüm, yozlaşmanın aşırı bir boyut alması durumunda, felsefenin öznellik feryadının zalimlere karşı vatandaşların tek dayanağı haline geldiğini kanıtlar niteliktedir."

Havel'in Patočka'nın anısına ithaf ettiği 1978 tarihli meşhur "Güçsüzlerin Gücü" denemesinin ana fikri de buydu. Baskıcı rejimlerde, diye yazıyordu Havel, halk üstü kapalı biçimlerde tahakküm altına alınır. Bir örnek verir: Bir manava, bağlı olduğu sendikanın merkez ofisinden üzerinde "Dünyanın tüm emekçileri, birleşin!" sloganı bulunan standart levhalardan biri gönderilir. Manavın bunu vitrinine asması gerekmektedir. Taşıdığı mesajı hiç umursamamakla birlikte manav, levhayı vitrinine asar çünkü asmazsa başına türlü çeşit iş geleceğini bilir. Vitrindeki sloganı gören müşteri üzerinde durup düşünmez bile; ne de olsa aynısı kendi ofisinde de asılıdır. Peki, bu durum bu levhanın önemsiz ve zararsız olduğunu mu gösterir? Hayır, diyor Havel. Her sembol, düşüncenin bağımsızlığının ve bireysel sorumluluğun usulca aşındığı bir dünyaya katkıda bulunur. Semboller, esasen, Heidegger'in "onlar"ından çıkar ve bu kavramın etkisini devam ettirirler. Tüm ülkede, en üst düzey figürlerin ofislerinde bile, insanlar eşzamanlı olarak sistem yüzünden acılar çekip kendilerine bunların hiçbir önemi olmadığını söyleyerek sistemi devam ettirirler. En tepeye kadar nüfuz eden bir kendini aldatma ve sıradanlık zincirinden oluşan devasa bir yapıdır bu. Herkes bu yapının "içindedir ve esiridir."

Havel'e göre, muhaliflerin bu noktada devreye girip bu yapıyı yıkması gerekir. Başkaldıran kişi, der, Husserl'in şeylerin kendileri diyeceği "burada ve şimdi"ye dönmeyi talep eder. *Epokhe* aracılığıyla laf salatasını bir kenara ayırır ve böylece herkes gözlerinin önünde olan asıl şeyi görmeye başlar. En sonunda, ulaşılacak nokta "varoluşsal bir devrim" olacaktır: İnsanların "insani düzen" ile olan ilişkisi elden geçirilecek ve şeyleri sahici bir biçimde deneyimlemeye geri dönebileceklerdir.

1989'da gerçekten de bir devrim oldu ve bu devrim Havel'i komünizm sonrası ülkenin ilk cumhurbaşkanı olarak iktidara taşıdı. Üstlendiği yeni rolde herkesi memnun edemeyecekti; üstelik devrim, ümit ettiği ölçüde fenomenolojik ya da varoluşçu da değildi. En azından, devrime bu gözle bakan çok az kişi kalmıştı. Ama kesinlikle bir iyileştirme sağlanmıştı. Fenomenolojinin doğrudan deneyimlenen gerçeğin kendisine gitme komutunun bu noktada Sartre'ın aleni radikalizminden daha uzun soluklu bir etkisi olduğu söylenebilir. Belki de gerçekten radikal bir düşünce ekolü varsa bu ekol, varoluşçuluktan ziyade fenomenolojiydi. Fenomenolojik isyanı ilk çıkaran isim olan Brentano, yarattığı uzun süreli ve büyük çaplı etki yüzünden kendisiyle ne kadar gurur duysa azdır.

13

Fenomenolojinin Tadını Bir Kere Alınca

Bu bölümde aramızdan ayrılanlar var.

İleri, daima ileri! Varoluşçuların sloganı buydu. Oysa Heidegger yıllar önce kimsenin sonsuza kadar ileriye gidemeyeceğine dikkat çekmişti. *Varlık ve Zaman*'da *Dasein* sahiciliği, "ölüme-yönelik-Varlık" düşüncesinde, yani ölümlülük ve sonluluğu kabullenişte bulur. Heidegger'in dikkat çektiği bir diğer nokta da Varlık'ın sonsuz ve değişmez bir düzlemde bulunmadığıdır: Varlık, zaman ve tarihsellik içinde zuhur eder. Dolayısıyla hem kozmik düzlemde hem de bireysel yaşamlarımızda her şey geçici ve sonludur.

Varlık ya da insani varoluşun vadesinin elbet bir gün dolacağı fikrini Sartre asla kabullenememişti. Prensipte kabul ediyor ancak değil ölüm, en ufak bir şey tarafından dahi sınırlandırılmaya tüm benliğiyle isyan ediyordu. *Varlık ve Hiçlik*'te de yazdığı gibi, ölüm bana, benim dışımdan gelen ve tasarılarımı yok eden bir saldırıdır. Ölüme hazırlanmam ya da onu benliğimin bir parçası haline getirmem mümkün değildir; ölüm, kararlılık gösterebileceğim ya da asimile edip zararsız hale getirebileceğim bir şey de değildir. Ölüm olanaklarımdan biri değil, "benim için artık başka olanak kalmaması olanağıdır." Beauvoir, ölümsüzlüğün katlanılmaz bir şey olacağına dikkat çeken bir roman yazmıştır (*Tüm İnsanlar Ölümlüdür*). Ancak o da, Sartre gibi, ölümü mütecaviz bir dış etmen olarak görmektedir. Annesinin son hastalığını anlattığı 1964 tarihli *Sessiz Bir Ölüm*'de, ölümün annesine nasıl "başka bir yerden, yabansı ve zalimce" geldiğini dile getirir. Beauvoir'a göre, kişi ölümle değil, yalnızca yaşamla bir ilişki kurabilir.

Britanyalı filozof Richard Wollheim ölüm meselesini başka bir açıdan ele almıştır. Ölüm, der Wollheim, bizi sadece gelecekte yapma ihtimalimiz olan şeylerden ve deneyimleyebileceğimiz tüm zevklerden

mahrum bıraktığı için düşmanımız değildir. Asıl sorun, bize bir daha *asla* bir deneyim yaşama imkânı bırakmamasıdır. Şeylerin belirebilecekleri Heideggervari bir açıklık olmamızın sonunu getirir. Dolayısıyla, Wollheim'ın da dediği gibi, "Ölüm bizi fenomenolojiden mahrum bırakır ve tadını bir kere alınca, fenomenolojiden asla vazgeçmek istemeyiz." Dünyayı deneyimleyip yönelimselikle tanıştıktan sonra sonsuza kadar sürmesini isteriz çünkü biz, o dünya deneyimi*yizdir*.

Ancak maalesef bize sunulan imkân bu şekilde. Fenomenolojinin tadını alma fırsatı bize, günün birinde muhakkak elimizden alınacak olma kaydıyla veriliyor. Kendimize bir açıklık yaratıyoruz, sonra da orman onu geri alıyor. Tek tesellimiz, yaprakların arasından ışığı görebilmiş olmamızın güzelliği; en azından, hiç yerine bir şeyler yaşamış olmamız.

Hikâyemizin geçtiği pırıltılı, şıngırtılı, hareketli ve kavgacı varoluşçu kafenin en sempatik müdavimlerinden bazıları aynı zamanda onu ilk terk edenlerden oldu.

Boris Vian 23 Haziran 1959'da kalp krizinden öldüğünde sadece otuz dokuz yaşındaydı. Kalp krizi geçirdiği sırada *Mezarlarınıza Tüküreceğim* romanından uyarlanan bir filmin öngösterimini seyretmek için sinemadaydı. Filmi beğenmemişti ve oturduğu koltuktan bunu dile getirdiği sırada fenalaştı. Hastaneye yetiştirilirken yolda öldü.

Bundan sadece altı ay kadar sonra 4 Ocak 1960'da Albert Camus ve şoför koltuğunda oturan yayıncısı Michel Gallimard bir araba kazasında öldüler. Araba önce bir ağaca, sonra bir diğerine çarpıp ters dönmüş, metal aksamının büyük bir kısmı ağacın bir yanına, motoru diğer yanına saçılmıştı. Albert Camus arka camdan fırlamıştı. Kaza yerinin yakınlarında çamurlar içinde bulunan bir çantadan Camus'nün güncesi ve Cezayir'deki çocukluğu hakkındaki otobiyografik romanı *İlk Adam*'ın tamamlanmamış taslağı çıktı.

Beauvoir Camus'nün ölüm haberini Sartre'ın evindeyken Claude Lanzmann'dan gelen telefonla öğrendi. Telefonu kapatırken titriyor ve kendi kendine üzülmemesi gerektiğini söylüyordu. Haydi, toparla kendini, diyordu: Camus'yle artık yakın bile değildiniz. Sartre'ın penceresinden dışarı bakıp Saint-Germain-des-Prés Kilisesi'nin üzerinden günbatımını seyretti. Ne doğru düzgün ağlamayı ne de kendisini daha iyi hissetmeyi başarabiliyordu. Yasını tuttuğu kişinin, ölüm haberini

aldığı kırk altı yaşındaki Camus olmadığına karar verdi. Savaş döneminin genç özgürlük savaşçısının, uzun yıllar önce kaybettikleri dostlarının yasını tutuyordu. Sartre da bu şekilde hissediyordu: İkisi için de gerçek Camus, Direniş dönemindeki ve *Yabancı*'yı yazan Camus'ydü. Siyasi görüşleri yüzünden onu asla affetmediler ama Sartre, *France-Observateur*'a övgü dolu bir vefat yazısı yazdı. Yazısında Camus'yü, Fransız *moraliste* geleneğinin mirasçılarından biri olarak değerlendirdi. (*Moraliste* çevirmesi zor bir sözcüktür: ahlakçı anlamına geldiği gibi, insan davranışı ve kişilik tiplerini gözlemleyip inceleyen kimse anlamına da gelir.) Camus, diyordu, Sartre, "dar görüşlü ve katıksız, katı ve duygusal, inatçı hümanizmiyle günümüzün olayları karşısında muğlak bir savaş vermiştir." Aynı yıl Amerikan radyosu için Studs Terkel'a bir röportaj veren Beauvoir, Camus'nün politikten çok ahlakçı bir düşünür olduğunu söylüyordu. Ancak bir yandan da gençliğin bu iki yaklaşımdan öğreneceği şeyler olduğunu kabul ediyordu.

O yıl bir başka zamansız ölüm daha yaşandı. Richard Wright, 28 Kasım 1960'ta Paris'te, elli iki yaşındayken, kalp krizi geçirdi. Bazı arkadaşları ve kızı CIA tarafından suikasta uğradığından şüpheleniyorlardı: ölümünden kısa bir süre önce gizemli bir kadın odasından çıkarken görülmüştü. Esasen Amerikan devleti yıllarca onu taciz edip hayatını zorlaştırmaya devam etmişti. Ancak Wright'ın sağlığı, 1957 yılında geçirdiği ve karaciğer sorunları yaşamasına neden olan amipli dizanteri hastalığından beri kötüye gidiyordu. Alternatif tedavi amaçlı kullandığı bizmut tuzları onu iyileştirmemiş, tersine metal zehirlenmesi yaşamasına neden olmuştu.

Son yıllarda kurgusal yazından uzak duran Wright, denemeler ve polemik yazıları yazmaya devam etmiş, ayrıca Japon haiku geleneğine ilgi göstermiştir. Son dönem yapıtları arasında şeftali ağaçları, salyangozlar, bahar yağmuru, fırtına bulutları, kar, yağmurda ıslandıktan sonra küçülmüş görünen tavuklar ve siyahi bir çocuğun saçlarındaki kıvırcıklara takılmış ufak, yeşil bir sırçaotu üzerine kısa şiirler vardır.

Bir yıl sonra, 3 Mayıs 1961'de elli üç yaşındaki Merleau-Ponty, her zamanki gibi incecik ve formda görünürken, kalp krizinden öldü. Öldüğü gün, Saint-Michel Bulvarı'ndaki ailesinin evinde, arkadaşlarıyla birlikteydi. Bir süre sohbet ettikten sonra, Merleau-Ponty onları oturma

odasında bırakıp ertesi gün Descartes üzerine vereceği bir seminerin notlarını bitirmek için çalışma odasına çekildi. Ve odadan bir daha çıkmadı.

Bir kez daha, Sartre kendisini bozuştuğu bir arkadaşının arkasından vefat yazısı yazarken buldu. Merleau-Ponty'nin anısına, *Les Temps modernes*'in özel sayısında yine düşünceli ve övgü dolu bir yazı yazdı. Aralarındaki arkadaşlık ve anlaşmazlıklar üzerine sahip olduğumuz bilgilerin kaynağı büyük ölçüde bu yazıdır. Sartre yazıda, kısa bir süre önce bir konuşma yapmak için gittiği *École normale supérieure*'de Merleau-Ponty ile karşılaştığından bahseder. Merleau-Ponty'nin onu dinlemek için gelmiş olması Sartre'ı duygulandırmıştı ve bundan sonra temasta kalacaklarını ümit ediyordu. Ancak Sartre'ın tepkileri yavaş ve donuktu (grip yüzünden sersemlemiş olduğunu söylüyordu), Merleau-Ponty buna şaşıp kalmıştı: "Hayal kırıklığına uğradığına dair tek bir kelime etmedi ama çok kısa bir süre için yüzünün mahzunlaştığını fark ettim." Sartre her şeye rağmen iyimserliğini koruyordu: "'Her şey eskisi gibiydi,' dedim kendi kendime. 'Her şey yeniden başlayacak.'" Birkaç gün sonra, Merleau-Ponty'nin öldüğünü öğrenmişti.

Merleau-Ponty, annesi ve 2010 yılında ölen karısı Suzanne ile birlikte Père-Lachaise Mezarlığı'ndaki aile kabristanında yatmaktadır. Sartre ve Beauvoir'ın mezarlarının bulunduğu Montparnasse'a nazaran Paris'in öteki yanına düşer. Merleau-Ponty'nin mezarı, mezarlığın en sessiz ve tenha köşelerinden birinde, ağaçların arasındadır.

Genç yaşta kalp krizi geçirerek ölmeyi bekleyip ölmeyen bir filozof vardı: Karl Jaspers. Evlenirlerken karısı Gertrud'u birlikte uzun bir zaman geçirmeyi beklememesi konusunda uyarıp önlerinde bir yıl kadar vakitleri olduğunu söylemişti. Oysa seksen altı yaşına kadar yaşadı ve 26 Şubat 1969'da, Gertrud'un doğum gününde öldü. Heidegger, Gertrud'a kısa bir telgraf mesajı gönderdi: "Eski yılların hatırına, saygı ve sevgiyle." Gertrud aynı gün cevap yazdı: "Eski yıllar konusunda hemfikirim. Teşekkürler ederim." Gertrud, 1974 yılına kadar yaşadı.

Karl Jaspers'ı anmanın belki de en iyi yolu, 1966-67 yılları arasında yayınlanan bir radyo programı serisinde hayatını anlattığı konuşmayı hatırlamak olacaktır. Jaspers programda Kuzey Denizi'nin kıyılarında geçen çocukluğundan, özellikle de Friz adalarında ailesiyle yaptığı

tatillerden bahseder. Bir akşam, Norderney Adası'nda babası onu elinden tutup deniz kenarına götürür. "Sular çekilmişti; ışıl ışıl parlayan, tertemiz kumlardan oluşan yolumuz harikulade görünüyordu; benim için unutulmaz bir deneyimdi, gittikçe gidiyordu; sular çok sığdı, denize geldiğimizde kıyıda denizanaları, denizyıldızları uzanıyordu: büyülenmiştim," diyordu Jaspers. O günden itibaren, hayat hakkında düşünürken deniz hep aklındaydı; hiçbir şey sabit ve olduğu gibi kalmıyordu; her şey daima hareket halindeydi. "Tüm o katılık, muazzam düzen, bir yuva ve korunaklılık: kesinlikle gerekli! Ama bir de diğer bir gerçek, okyanusun sonsuzluğu var: bizi özgürleştiren odur." Jaspers, kendisi için felsefenin anlamının bu olduğunu söylüyordu. Felsefe Jaspers için katı ve hareketsiz olanın ötesine geçmek, "sağlam bir zeminin olmadığı" engin deniz manzarasına doğru yol almak anlamına geliyordu. Dolayısıyla felsefe onun için hep "farklı bir düşünüş" anlamına geldi.

Jaspers'in ölümünden dört yıl sonra, insan yaşamının aşina olunan şeylerin ötesine doğru sürekli bir yolculuk olduğunu yazan bir başka filozofun ölüm haberi geldi: 8 Ekim 1973'te ölen Gabriel Marcel'in. Tıpkı Jaspers gibi o da insanların esasen gezgin ruhlu olduğunu düşünüyordu. Asla hiçbir şeye sahip olamayız ve tüm yaşamımız boyunca tek bir yerde kalsak bile asla tam olarak bir yere yerleşemeyiz. Denemelerinin toplandığı kitaplardan birinin başlığı gibi, hep *Homo viator* yani *Gezgin İnsan* olarak kalırız.

Hannah Arendt 4 Aralık 1975'te altmış dokuz yaşında kalp krizi geçirip öldüğünde arkasında bıraktığı taslakların boyutu, Sartre ile yarışacak düzeydeydi. Arkadaşı Mary McCarthy, Arendt'in ölümünden sonra bu taslakları düzenleyip *The Life of the Mind* adıyla yayıma hazırladı. Arendt, Heidegger bilmecesini asla tam olarak çözememişti. Bazen eski sevgilisi ve hocasını suçlu buluyor, bazen de ona itibarını geri kazandırmak ve insanlar tarafından anlaşılmasını sağlamak için çalışıyordu. Avrupa'yı ziyaret ettiği sıralarda Heidegger ile birkaç kez buluşup ona ve Elfride'e para kazanmaları için *Varlık ve Zaman*'ın yayın haklarını Amerika'da satmalarına yardımcı olmayı denedi (ama başaramadı). Heidegger'in bazı düşünceleri, Arendt'in felsefesinin merkezinde yer almayı hep sürdürdü.

İki yıl sonra, 1969'da *New York Review of Books*'ta "Martin Heidegger Seksen Yaşında" başlığıyla yayımlanan bir deneme yazdı. Bu denemede,

yeni nesil okurlara, Heidegger'in 1920'lerde Marburg denen "karanlık çukurdan" yaptığı düşünme çağrısının yarattığı heyecanı hatırlatıyordu. Ancak bir yandan da Heidegger'in 1933'te ve sonraki yıllarda nasıl olup da doğru düzgün düşünemediğini sorguluyordu. Arendt'in kendi sorusuna verebileceği bir cevabı yoktu. Tıpkı bir keresinde Jaspers'in Heidegger'i "hayaller âlemine dalmış bir çocuk" diyerek yumuşakça azarlaması gibi, Arendt de Heidegger hakkındaki düşüncelerini son derece alicenap bir değerlendirmeyle noktalayarak onu, yıldızlara bakmakla meşgul olduğu için gözlerinin önündeki tehlikeyi göremeyip bir kuyuya düşen Yunan filozof Thales'e benzetiyordu. İkisi de kendi dünyalarında yaşayan dâhilerdi.

Heidegger, Arendt'ten on yedi yaş büyük olmasına rağmen ondan beş ay fazla yaşadı ve 26 Mayıs 1976'da, seksen altı yaşındayken uykusunda huzur içinde öldü.

Heidegger kırk yıldan uzun bir süre dünyanın kendisine kötü davrandığı inancıyla yaşadı. Bir gün Nazizmi muğlaklığa kaçmadan lanetleyeceğini uman takipçilerinin ümitlerini boşa çıkarmaya devam etti. İnsanların kendisinden duymaya ihtiyacı oldukları şeyin farkında değilmiş gibi davranıyordu. Oysa arkadaşı Heinrich Wiegand Petzet, Heidegger'in kendisinden beklenen şeyi çok iyi bildiğini söylüyordu. Bu da içindeki yanlış anlaşılmışlık hissini körüklüyordu.

Küskünlüklerinin onu, son yıllarında düşüncelerinin inişli çıkışlı dağ patikalarında dolaştıran çalışmalarından alıkoymasına izin vermedi. Zamanını mümkün mertebe Todtnauberg'de geçiriyor ve buradaki kulübesinde gezginleri kabul ediyordu. Ziyaretçileri her zaman hayranları veya arkadaşları arasından çıkmıyor, aralarında Heidegger'e daha ihtiyatlı ve eleştirel yaklaşan isimler de olabiliyordu. Bu ziyaretçilerden biri, toplama kamplarından sağ çıkmış Yahudi şair Paul Celan'dı. Celan, Temmuz 1967'de, bir psikiyatri kliniğinden geçici taburcu edilmişti ve Freiburg'da, Heidegger'in Nazi rektörü olarak atandığında rektörlük konuşmasını yaptığı amfide şiir okuyacaktı.

Celan'ın şiirlerine hayran Heidegger, onu Freiburg'da evinde hissettirmeye çalıştı. Kitapçı bir arkadaşından şehirdeki tüm kitapçıları dolaşıp vitrinlerine Celan'ın kitaplarını koymalarını sağlamasını istedi. Böylece Celan şehirde dolaşırken kendi kitaplarını görecekti. Bu, özellikle de

Heidegger'in gerçekten iyi bir şey yaptığına dair karşıma çıkan belgeli tek örnek olduğu göz önüne alındığında, dokunaklı bir hikâyedir. Heidegger şiir etkinliğine katıldı ve ertesi gün Celan'ı kulübesine götürdü. Şair, burada ziyaretçi defterini imzaladı ve deftere ziyareti hakkında, ihtiyatı elden bırakmadan sadece "Todtnauberg" adını verdiği, bilmece gibi bir şiir yazdı.

Heidegger gezginleri ağırlamaktan hoşlanıyordu ama kendisi hiçbir zaman bir *Homo viator* olmamıştı. Yenilik ve değişiklik talebiyle "çölleşmiş" modern varoluş biçiminin bir belirtisi kabul ettiği kitle turizminden hiç hazzetmiyordu. Öte yandan nasıl olduysa yaşamının ilerleyen yıllarında Provence'da tatil yapmaktan hoşlanır olmuştu. Yunanistan'ı ziyaret edip etmeme konusu üzerinde kafa patlatıyordu. Tapınakları, çıkıntılı kayalıkları, Heraklietos'u, Parmenides'i ve Sofokles'iyle uzun süredir takıntı haline getirdiği bu ülke onun için son derece bariz bir istikametti. Ancak tam da bu yüzden gidip gitmemekte emin olamıyordu: Tehlikeye atacağı çok fazla şey vardı. 1955 yılında arkadaşı Erhard Kästner ile bir Yunanistan yolculuğu ayarladı. Tren ve feribot biletleri bile ayrılmıştı ama Heidegger son dakikada gitmekten vazgeçti. İki arkadaş beş yıl sonra bir kez daha aynı geziyi planladılar ancak Heidegger bir kez daha caydı. Kästner'e yazarak bunun muhtemelen bu şekilde olmaya devam edeceği konusunda onu uyardı. "Yunanistan'ı görmeden, hakkında belirli şeyler düşünmeye devam edeceğim... Düşüncelerine odaklanmak için en ideal yer, insanın evi."

Ama sonunda gitti. 1962'de Elfride ve Ludwig Helmken adında bir arkadaşıyla birlikte gemiyle bir Ege yolculuğuna çıktı. Helmken 1937 yılında Nazi Partisi'ne katıldığından geçmişi en az Heidegger'inki kadar utanç verici olan bir avukat ve merkez sağ politikacıydı. Venedik'ten yola çıkan gemi, İtalya'ya geri dönmeden önce Adriyatik kıyılarını dolaşıp Olimpos, Miken, Heraklion, Rodos, Delos, Atina ve Delfi'ye uğrayacaktı.

Daha baştan Heidegger'in korktuğu başına geldi: Yunanistan'da gördüğü hiçbir şey onu tatmin etmiyordu. Olimpos, "Amerikalı turistler için oteller" yığınına dönmüş, diye yazıyordu defterine. Burada karşılaştığı manzara, "topraktaki, denizdeki ve gökteki Yunan ruhunun serbest kalmasını" engelliyordu. Girit ve Rodos nispeten idare ederdi. Bir tatilci sürüsüyle etrafta dolanıp durmaktansa gemide kalıp Heraklietos okumayı tercih ediyordu. Sis içindeki Atina'dan ilk görüşte nefret etmişti. Ancak,

bir arkadaşının onu kalabalıklar fotoğraf makineleriyle akın etmeden arabayla Akropol'e götürmesinden memnun kalmıştı.

Öğle yemeğinden ve oteldeki folklor gösterisinden sonra Sounion Burnu'ndaki Poseidon Tapınağı'na gittiler ve sonunda Heidegger, aradığı Yunanistan'ı buldu. Işıltılar içindeki beyaz kalıntılar, dağlık burunda gururla dikiliyor, tapınak çıplak kayalığın üstünde göğe doğru yükseliyordu. Heidegger, "toprak tek bir jestle tanrısallığın görünmez yakınlığına işaret etmekte" diye yazıyordu. Sıradaki gözlemi şu şekildeydi: Yunanlar denizci bir millet olmalarına rağmen "barbarlara karşı nasıl şehir kurmaları gerektiğini ve sınırlarını nasıl koruyacaklarını çok iyi biliyorlardı." Denizin ortasındayken bile düşünceleri, Heidegger'den bekleneceği şekilde kuşatıcı, sınırlayıcı ve zapt edici bir imgeleme dönüyordu. Yunanistan'ı hiçbir zaman, Husserl'in yaptığı gibi ticaret ve dışarıya açıklık kavramları açısından düşünmemişti. Bir yandan da turistlerin bitmek bilmez fotoğraf çekme sevdası gibi modern dünyaya özgü rahatsızlık verici davranışlar keyfini kaçırmaya devam ediyordu.

Bu yolculuğu Heidegger'in gözünden okuduğumuzda, dünyanın onun peşin hükümlerine uymadığı zaman nasıl bir tepki verdiğini görür gibi oluruz. Bu yolculuğa dair yazılarında karşılaştığı şeyler karşısında ne kadar içerlediğini ya da görmek isteyip istemediği şeyler hakkında ne kadar seçici olduğunu görebiliriz. Yunanistan onu şaşırttığında, kalemini şeylerin kendi dünyasındaki tasavvuru üzerine oynatır; gördükleri kendi tasavvuruyla uyum içinde olduğundaysa temkinli bir onay verir. Bu yolculuğa çıkmakta tedirgin olmak konusunda haklıydı: Yolculuk kesinlikle onun en iyi yanını ortaya çıkarmadı.

Gezinin sonlarına doğru Heidegger'i bekleyen güzel bir sürpriz daha vardı. İtalya'ya geri dönüş yolunda gemi Dubrovnik Körfezi'nden çıkarken günbatımında geminin etrafında oynayıp yüzen bir yunus sürüsü belirdi. Heidegger mest olmuştu. Münih'teki eski eserler müzesinde gördüğü bir kupayı hatırladı. Exekias'a atfedilen bu kupa, yaklaşık MÖ 530 yıllarına tarihlenmişti ve kenarlarına asma yapraklarıyla çevrelenmiş bir kadırgada denize açılmış Dionysos ve suda oynaşan yunuslar çizilmişti. Heidegger hemen defterini çıkardı. Ancak izlenimlerini kâğıda geçirirken her zamanki kuşatıcı, sınırlayıcı dili yine egemen oldu. Kupa nasıl yaratılışının "sınırları içinde kalmaya devam ediyorsa" diyordu Heidegger, "Batı'nın ve modern çağın doğduğu bu yer de, adavari özünün

koruması altında, bu ziyaretin hatıralarında aynı şekilde kalacaktır." Yunusları bile bir vatan altında toplamadan edemiyordu.

Heidegger'in yazılarında Jaspers'in açık denizini, Marcel'in sürekli hareket halindeki gezginini ya da "tesadüfen tanışılan yabancı"sını asla göremeyiz. *Der Spiegel* dergisinden bir gazeteci 1966'da bir röportajda Heidegger'e insanların bir gün Dünya'dan çıkıp diğer gezegenlere yolculuk yapması konusundaki fikirlerini sorduğunda (çünkü "insanların evinin burası olduğu nerede yazıyor ki?") Heidegger dehşete düşmüş ve şöyle cevap vermişti: "İnsani deneyimimiz ve tarih söz konusu olduğunda, en azından benim gördüğüm kadarıyla, hayati ve önemli olan ne varsa hepsinin kökü, insanın bir evi olduğu ve bir geleneğe dayandığı gerçeğinde bulunur."

Heidegger için felsefe yapmak tamamen eve dönüşle ilgiliydi ve eve doğru yapılan en büyük yolculuk, ölüme doğru yapılan yolculuktu. Teoloji profesörü Bernhard Welte'ye, yaşamının sonlarına doğru yaptıkları bir sohbet sırasında uzun süredir inançlı biri olmamasına rağmen Messkirch Kilisesi'nin mezarlığına gömülmek istediğini söylemişti. Heidegger de Welte de ölümün her şeyden önce ait olunan topraklara bir dönüş olduğunu söylüyorlardı.

Heidegger arzusuna kavuştu. Şimdi Messkirch eteklerinde bir Katolik mezarlığında yatıyor. Haç yerine ufak bir yıldız bulunan "seküler" bir mezarı vardır ve mezarını 1992'de ölen Elfride ile paylaşmaktadır. Mezarlarının sağında ve solunda, üzerlerinde haç bulunan, Heidegger ailesine ait iki mezar daha vardır. İşin tuhafı, bu üç mezarın yan yana duran taşları, Martin ve Elfride'ninkinin diğerlerinden daha uzun olması sayesinde bir çarmıhı andırır.

Ziyaret ettiğim gün üç mezara da taze nergisler ekilmişti ve Martin ile Elfride'in mezar taşına ufak çakıl taşları bırakılmıştı. Onların taşıyla Martin'in anne babasının mezar taşı arasındaki topraktan küçük, taş bir melek çocuk fırlıyordu. Gözleri kapalı, bacak bacak üstüne atmış, hayaller âlemine dalmış bir çocuk.

Martin Heidegger'in mezarının yanındaki mezarlardan biri, küçük kardeşi Fritz'e aittir. Fritz, Elfride ile birlikte savaş sırasında Martin'in el yazmalarını güvenceye almış ve hayatı boyunca ona ofis işlerinde yardım etmiştir.

Fritz, Heidegger'in felsefesini yapmakla yetindiği şeyi hayata geçirmişti: Evinden hiç uzaklaşmamış, hayatı boyunca Messkirch'te yaşayıp hep aynı bankada çalışmıştı. Ailesinin dinine de bağlı kalmıştı. Bölge halkı onu neşeli ve komik biri olarak tanıyordu. Kekemeliğine rağmen yöresel şiveyi kullanarak yaptığı birbirinden komik kelime oyunlarıyla süslediği konuşmalarıyla paskalya perhizinden önce düzenlenen karnaval haftasında her senenin yıldızı o olurdu.

Fritz'in espritüelliği ağabeyi ile konuşurken de kendini gösteriyordu. "*Da-da-dasein*" diyerek Martin'in terminolojisiyle olduğu kadar kendi kekemeliğiyle de dalga geçiyordu. Felsefeden anladığını hiç iddia etmeyen Fritz, Martin'in eserlerinin "Amerikalılar ayın üzerinde dev bir süpermarket açtıktan çok sonra" ancak yirmi birinci yüzyılda anlaşılacağını söylüyordu. Yine de özenle ve sebatla ağabeyinin yazılarını daktiloya geçiriyordu. Buysa daktilolarla arası pek iyi olmayan bir filozof için bulunmaz bir nimetti. (Heidegger daktilo kullanmanın yazı yazmayı mahvettiğini söylüyordu: "Daktilo insanı elle yazmanın bereketinden mahrum bırakır.") Fritz, bazen nazikçe kimi iyileştirmeler öneriyordu. Daha kısa cümleler kursa olmaz mıydı? Her cümlenin anlaşılır tek bir düşünce içermesi gerekmez miydi? Ağabeyinin kayıt altına alınmış herhangi bir cevabı bulunmamaktadır.

Fritz Heidegger 26 Haziran 1980'de öldü. Bir nevi anti-Martin olarak biyografistlerin ilgisini çekene kadar hayat hikâyesi üzerinde pek fazla durulmamıştı. Oysa onun hikâyesi, yirminci yüzyılın en parlak ve en çok nefret edilen filozofu *olmama*nın vaka analiziydi.

Öte yandan, 1970'lerde Sartre'ın akli melekeleri giderek zayıflamaya ve çalışmaları önünde engel teşkil etmeye başlayıp moral bozucu bir hal almıştı. Kâğıtları arasında bulunan tarihsiz kısa bir not (muhtemelen Temmuz 1969'da gerçekleşen Ay'a inişlerden kısa bir süre sonra yazılmıştı, çünkü kâğıdın üzerindeki ilk kelime "Ay"dı) beş aydır hiçbir şey yazmadığı şeklinde üzücü bir gerçeği dile getiriyordu. Hâlâ tamamlamak istediği projelerini listeliyordu: Flaubert kitabı, Tintoretto üzerine biyografik bir deneme, *Diyalaletik Aklın Eleştirisi*. Ancak içinden yazmak gelmiyordu ve bir daha da hiç gelmeyeceğinden korkuyordu. Sartre için yazmamak, yaşamamak gibiydi. "Yıllardır, üzerinde uğraştığım hiçbir şeyi bitiremedim. Neden böyle oldu, bilmiyorum. Hayır, biliyorum: Corydane."

Uzun dönem Corydrane ve alkol bağımlılığı hayatında bazı zorluklar yaratmıştı ama yazamamasının bir sebebi de yıllarca tek gözle idare ettikten sonra artık sağlam gözünün de görmemeye başlamasıydı. Hâlâ televizyon seyredebiliyor ama sadece hareket eden gölgeler görüp konuşmaları dinliyordu. 1976'da televizyonda uzun bir program gördü, konusu çok ilginçti: Jean-Paul Sartre. Sartre ile yapılan söyleşilerden oluşan *Sartre par lui-même* (*Sartre Sartre'ı Anlatıyor*) filminin gösterildiği yıl Michel Contat, Sartre ile yeni bir söyleşi gerçekleştirdi. Sartre bu söyleşide Contat'ya artık yazamıyor olmasının varoluş amacını elinden aldığını ancak bunun için üzülmeyi reddettiğini söylüyordu.

Sartre'ın sağlık sorunları artarak devam ediyordu: Felç geçiriyor, hafıza kaybı ve dişleriyle ilgili sorunlar yaşıyordu. Dünyayla tüm bağını koparmış gibi davrandığı zamanlar oluyordu. Yine bilincini kaybettiği bir sırada, Beauvoir ona ne düşündüğünü sorduğunda "Hiçbir şey. Burada değilim," diye cevap vermişti. Bilinci hep bir hiçlik olarak tasvir etmişti ancak zihni hep sözcükler ve fikirlerle dolup taşıyordu. Her gün sanki içi tamamen dolmuş ve boşaltmaya ihtiyacı varmış gibi içinden yapıtlarını çekip çıkarıyordu. Şimdi de söyleyecek tonlarca şeyi vardı ancak söyleyecek enerjisi kalmamış gibiydi. Sevenleri onun için içten içe çabuk, kolay bir ölüm dilemeye başlamışlardı; arkadaşı Olivier Todd'un dediği gibi, Camus'nünki gibi bir ölüm. Yavaş yavaş çökmesini seyretmek katlanılır gibi değildi: "Sartre, *petit père*, bize bunu yapma!" diye yazıyordu Todd. Sartre ise iplerini devasa kamusal benliğinin tuttuğu, kendisinin inatçı minik bir sureti halinde mücadeleyi sürdürüyordu.

Son aylarında sevgilileri, metresleri ve havarileri nöbetleşe bir şekilde onunla ilgilenip bakımını üstlendiler: Simone de Beauvoir, (yasal haklara sahip olması için evlat edindiği) genç refakatçisi Arlette Elkaïm-Sartre ve uzun süreli sevgilisi Michelle Vian. Ayrıca, sekreterliğini ve asistanlığını yapan yeni bir genç vardı artık: Benny Lévy. Lévy, Sartre'a yazılarında yardımcı oluyordu ve bazılarına göre Sartre'ın çalışmalarında gereğinden fazla bir etkisi söz konusuydu. Lévy, Yahudi kimliğine tutkuyla bağlı, artık anti-komünist olan eski bir Maocuydu ve düşüncelerinin arkasında duran, baskın bir karaktere sahipti. Etkisiz ve silik bir sekreter olacak türden biri değildi.

Lévy ve Sartre arasında gerçekleşen bir söyleşi dizisi, Sartre'ın yaşamının son günlerinde *Le nouvel observateur*'de yayımlandı ve daha sonra

Şimdi Umut adı altında ayrıca basıldı. Bu, söyleşilerde geçmişteki Sovyet ve Maoizm yanlısı görüşleri, (Lévy'nin kusurlu bulduğu) 1946 tarihli anti-Semitizm kitabı ve bir zamanlar şiddete verdiği destek karşısında alışılanın aksine mahcup bir Sartre vardır. Bu yeni Sartre, inançsızlığını korumakla birlikte dini inanç konusunda daha yumuşak görüşlere sahiptir. Politik meseleler konusunda tam bir hayalperest olduğunu kabul eder. Aşırılıkları törpülenmiş ve bozguna uğramış gibi bir havası vardır. Sartre'a yakın olan bazı isimler *Şimdi Umut*'un onun düşüncesinde gerçek bir değişime işaret etmediğini, yalnızca hastalıkları ve bedensel engelleri yüzünden zayıf düşmüş bir adamı gösterdiğini düşünüyordu. Belki de Lévy kendisine yöneltilen eleştirileri öngörerek, söyleşide Sartre'a düşüncelerinin ikisinin ilişkisinden etkilenip etkilenmediğini sorar. Sartre bunu inkâr etmez ama artık ancak bir partnerle birlikte çalışabildiğini yoksa hiç çalışamayacağını söyler. Başta hiç çalışamamaktansa böyle çalışmanın kötünün iyisi olduğunu düşünmektedir, ancak şimdi bunu olumlu bir gelişme olarak görüyordur: "iki insanın birlikte bir düşünce yaratması."

Yazılarını Simone de Beauvoir ile yakın bir ilişki içinde yazmaya alışmıştı ama şimdi Beauvoir, Lévy'nin Sartre'ı gereğinden fazla etkilediğini düşünenlerin başında geliyordu. Raymond Aron, *Şimdi Umut*'ta dile getirilen düşüncelerin son derece akla yatkın olduğunu ve kendisinin bile bunlarla hemfikir olabileceğini söyleyerek bu durumun, bu düşüncelerin gerçek Sartre olmadığının kesin bir işareti olduğunu ima etmekteydi.

Sartre'ın hayatının son dönemi gizemini korumaktadır. Barışçıl ilişkileri ve şiddetsizliği yücelterek, makul ve cazip bir söyleme kavuşmuş gibidir. Ancak bu yeni, sıradan Sartre'da eksik kalan bir şeyler vardır. *Şimdi Umut*, bize Sartre'ın önceki dönem çalışmalarını o kadar heyecan verici (ve şok edici) kılan unsurların ne olduğunu hatırlatan bir belge olarak okunabilir: hatalar, katı bir duyarsızlık, agresiflik, grafomani ve benzeri şeyler. Ancak belki de onun ve Beauvoir'ın Camus'ye yaptığını şimdi de ben ona yapıyorum: Yeni halini bir hata olarak reddederek eski hali için ağıt yakıyorum. Belki de onu bu dünyaya daha ılımlı bir çerçeveden bakmaya iten şey, kendi çöküşünün bilincinde olmaktı.

Her durumda, eğer Simone de Beauvoir'ın insan yaşamını özgürlüğün ve olumsallığın çözülemez, ikircikli dramı olarak nitelendiren bakışının doğruluğunu kanıtlayan bir şey varsa o da Sartre'ın son yıllarıdır. Sartre'ın çöküşü adım adım izlendiğinde tutku dolu ve lafazan bir

figürün zamanla kendi hayaletine dönüşümü görülür. Görme yetisi, büyük ölçüde duyma yetisi, piposu, yazma edimi, dünyayla olan bağlantısı ve nihayetinde, Wollheim'ın ifadesiyle, fenomenolojisi elinden alınmıştır. Tüm bunlar onun kontrolü dışında gelişir. Ancak Sartre hiçbir zaman bir heykel gibi katılaşmaz: Son dakikaya kadar fikirlerini değiştirmeye devam eder.

19 Mart 1980 gecesi (olağandışı bir şekilde) birkaç saatliğine yalnız bırakılan Sartre, nefes güçlüğü çekerek yığılıp kalır. Kaldırıldığı hastanede yaklaşık bir ay daha yaşar. Bu son günlerinde dahi hemşire kılığında odasına girmeye çalışan gazeteciler ve hastane odasının karşısındaki bir binanın çatısından zumlu objektifleriyle fotoğrafını çekmeye çalışan foto muhabirleri peşini bırakmaz. 14 Nisan akşamı böbrek yetmezliği ve kangren sebebiyle komaya girer. Ertesi gün ölür.

Beauvoir yıkılmıştır ancak düşünsel dürüstlüğü, ölümün bir son olduğuna dair hayatı boyunca koruduğu inancını değiştirmesine izin vermez: Ölüm zorla gelen, menfur bir davetsiz misafirdir, yaşamda yeri yoktur ve bize yaşamın ötesinde vereceği hiçbir şey yoktur. Beauvoir şöyle yazar: "Onun ölümü bizi ayırdı. Benim ölümüm bizi yeniden birleştirmeyecek. Bu kadar basit. Hayatımızı bu kadar uzun bir süre uyum içinde geçirmemiz bile başlı başına olağanüstü bir deneyimdi."

1929'da *École normale supérieure*'den ayrılırlarken Sartre ve Aron aralarında bir anlaşma yapar. Kim öbüründen daha uzun yaşarsa okulun mezunlar dergisi için diğerinin vefat yazısını yazacaktır. Aron Sartre'dan daha uzun yaşadı ama vefat yazısını yazmadı. Ancak *L'express*'te Sartre hakkında bir yazı yazarak anlaşmalarına neden sadık kalmadığını açıkladı: Yaptıkları anlaşmanın üzerinden çok uzun bir zaman geçmişti ve bu anlaşmanın hâlâ geçerli olduğunu düşünmüyordu. Ayrıca bir röportajda, her ne kadar Sartre, Camus ve Merleau-Ponty'nin ölümleri üzerine "dokunaklı yazılar" yazmış olsa da eğer Sartre değil de kendisi önce ölseydi Sartre'ın kendisi için benzer bir yazı yazacağından şüphe duyuyordu. Açıkçası, neden böyle düşündüğünü bilemiyoruz. Doğru, ikisi arasındaki ilişki, büyük ölçüde siyasi görüşleri arasındaki çarpıcı farklılıklardan dolayı, diğerlerine kıyasla daha keskin bir şekilde bozulmuştu. Ancak Sartre düşünce ve hislerini kelimelere dökerken yüce gönüllülüğü elden hiç bırakmadı ve bana kalırsa her şeye rağmen

Aron'un vefat yazısında da onun hakkında söyleyecek kadirşinas bir şeyler muhakkak bulurdu.

Aslında, Aron, 1977 yılında bir kalp krizi geçirerek Sartre'dan önce ölmenin kıyısından dönmüştü. Kalp krizini atlattı ama bir daha asla tam olarak iyileşemedi. İkinci kriz 17 Ekim 1983'te arkadaşı Bertrand de Jouvenel için tanıklık yaptığı mahkemeden ayrılırken geldi. Bertrand de Jouvenel savaş sırasında Nazi sempatizanlığı yapmakla suçlanan bir gazeteciydi. Aron bu suçlamanın yanlış olduğunu düşünmekle kalmıyor, ayrıca işgal altında Fransa'daki yaşamın ahlaki zorluklarını dikkate almayan, tarihsellikten koparılmış bir suçlama olarak görüyordu. Mahkeme binasından ayrıldığı sırada yığılıp kaldı ve hemen oracıkta ölüverdi.

Simone de Beauvoir, Sartre'ın ölümünün ardından neredeyse saati saatine altı yıl yaşadı.

Aradaki altı yıl boyunca, *Les Temps modernes*'in onun evinde toplanan yayın kurulunu yönetmeye devam etti. Taslak çalışmaları okuyor, mektuplar yazıyor ve aralarında birçok feministin de bulunduğu genç yazarlara destek veriyordu. Bu genç yazarlardan biri olan Amerikalı Kate Millet her sene Beauvoir'ı Paris'teki dairesinde ziyaret ediyordu. Millett, Beauvoir'ın dairesini tarif ederken kitaplar ve arkadaşlarının fotoğraflarıyla ("Sartre, Genet, Camus, aklınıza kim gelirse") dolu olduğunu aktarıyor ve ayrıca dairede "muhtemelen evi alıp dekore ettiği sırada son moda olan komik görünümlü, elliler tarzı kadife yastıklı kanepeler" bulunduğunu söylüyordu. Millet'a göre, Beauvoir'ı diğerlerinden ayıran sarsılmaz bir dürüstlüğü ve "alışılmadık bir ahlaki otoritesi" vardı.

Tıpkı Sartre'ın Arlette Elkaïm-Sartre'ı evlat edindiği gibi, Beauvoir da son zamanlarında Claude Lanzmann ve diğer arkadaşlarıyla beraber kendisine bakan arkadaşı ve mirasçısı Sylvie Le Bon Beauvoir'ı evlat edinmişti. Beauvoir, yıllarca süren ağır alkol tüketiminin de etkisiyle siroza yakalanmıştı. Hastalığın yarattığı komplikasyonlardan dolayı 20 Mart 1986'da hastaneye yatırıldı; ameliyatının ardından haftalarca akciğer tıkanıklığıyla boğuştuktan sonra komaya girdi ve 14 Nisan 1986'da öldü.

Montparnasse Mezarlığı'nda Sartre'ın yanına gömüldü. Sartre'a yaptıkları gibi onun da naaşı daha sonra yakılmak üzere daha büyük bir

tabutun içindeki küçük bir tabuta konmuştu. Sartre'ınki gibi dev çelenklerle süslenmiş cenaze arabasının yolda ilerleyişini binlerce insan takip etti. Sartre'ınki kadar büyük bir olaya dönüşmese de Beauvoir'ın cenazesinde yas tutan kalabalık, mezarlık girişini tıkamaya yetecek kadar büyüktü. Bekçiler mezarlığın kaldıramayacağı kadar büyük bir kalabalığın içeri girmesinden korkarak kapıları kapattılar; bazı insanlar bariyerlerden ve duvarlardan tırmandı. Lanzmann mezarın başında Beauvoir'ın otobiyografisinin üçüncü cildi *Koşulların Gücü*'nün son sayfalarından ölüm, yaşam ve yitiriş üzerine yazdığı bir pasajı okudu. Şöyle yazmıştı Beauvoir:

> Melankoli içinde artık yok olacak okunmuş o kadar kitabı, görülmüş o kadar yeri, biriktirilen bilgiyi düşünüyorum. Tüm o müzik, tüm resimler, tüm kültür, o kadar çok yer: birdenbire, hiçbir şey kalmayacak. Bunlar yağla bal değil elbet, kimseyi beslemeyecekler. En iyi olasılıkla, okunursam, okur "Ne çok şey görmüş!" diyecek. Ama bu bütünlük, kendi düzeni ve rastlantıları içinde kendi deneyimim, Pekin operası, Huelva arenaları, Bahia candomblé'leri, El-Oued kumulları, Wabansia Yolu, Provence şafakları, Tirynthe, beş bin Kübalıya seslenen Castro, bir bulut denizi üzerindeki kükürt gökyüzü, kıpkırmızı kayınağacı, Leningrad'ın beyaz geceleri, kurtuluş çanları, Pire üzerinde kavuniçi mehtap, çölden yükselen kırmızı bir güneş, Torcello, Roma, sözünü ettiğim o kadar şey, sözünü etmediğim diğerleri, bunlar hiçbir yerde yeniden canlanmayacaklar.*

Kitabı tamamlamadan önce Mart 1963'te bu özeti yaptığı sırada önünde hâlâ yaşayacağı yirmi üç yılı vardı. Beauvoir veda üzerine derin düşüncelere erken dalmıştı. 1970 tarihli *Yaşlılık* ve otobiyografisinin gerçekten de son cildi olarak kalan 1972 tarihli *Hesap Tamam* bu konuya dair düşüncelerle doludur.

Melankolik tınılarına rağmen bu kitaplar aynı zamanda Beauvoir'ın yaşam karşısında hiç kaybetmediği merak duygusunu da gözler önüne serer. *Yaşlılık*'ta, 1929'da Champs-Elysées'de çekilmiş bir fotoğrafına

* Simone de Beauvoir, *Koşulların Gücü*, II. Cilt, çev. Betül Onursal, İstanbul: Payel Yayınevi, 1996, s. 379. *(ç.n.)*

bakıp üzerindeki "o dönemin kloş şapkası ve rulo yakalı elbisesi"ni görüp bir zamanlar gayet doğal görünen şeylerin sonradan tamamen yabancı gelebilmesinin kendisinde uyandırdığı hayret duygusu hakkında yazar. *Hesap Tamam*'da, ikindi uykusundan uyanıp hissettiği "çocuksu merak: ben neden kendimim?" üzerine yazar. Bir bireye dair her detay hayret uyandırıcıdır: Neden o belirli sperm o belirli yumurtayla birleşmişti? Neden kadın olarak doğmuştu? Pek çok şey farklı olabilirdi: "Sartre ile tanışmamış olabilirdim; her şey olabilirdi."

Bir biyografistin bir insan hakkında keşfedebileceği tüm bilgi kırıntıları, o kişinin gerçek hayatındaki ilişki ağlarının ve sayısız deneyimin yol açtığı zengin karmaşaya kıyasla önemsiz kalır, diye ekler Beauvoir. Dahası, tüm bu unsurlar bakış açısına bağlı olarak farklı anlamlar taşımaktadır: "Paris'te doğdum" gibi basit bir ifade her Parisli için o kişinin geçmişine ve kendine has koşullarına bağlı olarak farklı bir anlam taşır. Farklı perspektiflerden oluşan bu karmaşık ağdan ortak bir gerçeklik dokunur. Kimse bu gizemi asla tam olarak çözemeyecek, der Beauvoir.

Bu kitaptaki ana karakterlerimiz arasında en uzun yaşayan 25 Aralık 1995'te doksanıncı doğum gününden üç hafta kadar önce ölen Emmanuel Levinas'tır. Levinas'ın yaşam öyküsü, 1928'de Husserl'i keşfettiği andan başlayarak kariyerinin son demlerine kadar büyük ölçüde modern fenomenolojinin hikâyesini de içerir. Kariyerinin sonlarına doğru felsefesini o kadar esrarengiz bir düzleme taşımıştır ki en büyük hayranları bile onu anlamakta zorlanır. Geleneksel Yahudi ilimleri ve İncil'den metinlerin yorumlanmasına giderek daha büyük bir ilgi duyarken bir yandan da ahlak ve Öteki'yle ilişkiler üzerine çalışmaya devam etmiştir.

Levinas'ın düşünceleri Benny Lévy'yi de etki altına almıştı. *Şimdi Umut*'ta dile getirilen birçok fikirdeki Levinasçı tınının kaynağı bu olabilir. Eğer bu doğruysa bu durum Levinas ve Sartre'ın birbiriyle temas ettiği o ilgi çekici anlardan biri olabilir. Birbirilerini neredeyse hiç tanımıyorlardı ve fikirleri genellikle radikal farklılık gösteriyordu ancak yine de önemli noktalarda yolları kesişmişti. Sartre neredeyse yarım yüzyıl önce, Bec-de-Gaz barındaki kayısı kokteylleri hakkındaki sohbetten sonra Paris'te Levinas'ın kitabını satın almıştı. Sonra, 1930'ların ortalarında ikisi de bulantı ve varlık hakkında dikkat çekici derecede benzer yazılar yazmışlardı. Şimdi de, Lévy aracılığıyla fikirleri arasında

beklenmedik bir yakınlık kurulmuştu. Muhtemelen ikisi de bu gerçeğin farkında değildi ya da bunun üzerinde durup düşünmemişti.

İngiliz "yeni varoluşçu" Colin Wilson, son anına kadar öfkesinden bir şey kaybetmeden ama bir yandan da arkasında kitaplarıyla yaşamlarına heyecan katıp aydınlattığı uluslararası sadık bir okur kitlesi bırakarak 5 Aralık 2013'e kadar yaşadı. Arkasında o kadar da kötü bir miras bırakmış sayılmaz.

Wilson'dan daha önce aramızdan ayrılan ve onun gibi büyük bir yazar olan iki önemli isim daha var: 18 Mart 2008'de ölen Sartre'ın çevirmeni Hazel Barnes ve İngiltere'deki okurları varoluşçulukla tanıştıran Iris Murdoch.

Murdoch yıllarca Alzheimer hastalığının pençesinde yaşadıktan sonra 8 Şubat 1999'da hayata gözlerini yumdu. Son romanı *İkilem*, söz konusu hastalığın baş gösteren belirtilerini taşır. Bu kitap üzerinde çalışırken altı yıldır üzerinde uğraştığı "Heidegger: the Pursuit of Being" adlı felsefi kitabı bir kenara bırakmaya karar verir. Daktilo ve elle yazılmış taslaklarda yer alan bölümlerden bazı kısımlar ölümünden sonra birbirlerinden ayrı olarak yayımlanmıştır.

Heidegger birçok başkası için olduğu gibi Murdoch için de bir muamma olarak kalmış gibidir. Murdoch'ın Heidegger'in kişiliğinin etkisi altında kaldığı şüphe götürmez; romanlarındaki ana karakterler çoğunlukla karizmatik, bazen de tehlikeli "guru tarzı" tiplerden oluşur. Daha da önemlisi, Sartre'a sırtını çevirdikten sonra Heidegger'in felsefesi Murdoch'ın dikkatini uzun bir süre meşgul etmeye devam etmiştir. Bilhassa Heidegger'in ormandaki açıklık olarak tasvir ettiği bilinç imgesi (beni de olduğu gibi) Murdoch'ı büyülemiştir.

İkilem'de karakteri Benet da Heidegger üzerine bir kitap yazmaktadır ve tıpkı Murdoch gibi, zorlanmaktadır. Zorluğun Heidegger hakkında gerçekten ne düşündüğüne karar veremeyişinden gelip gelmediğini merak eder. Heidegger'in bazı yönlerini çekici bulurken, kimi yanları ona itici gelmektedir: Nazizmi, Hölderlin'i benimsemesi ve acımasızca "felsefeyi şiirselleştirmesi; hakikati, iyiliği, özgürlüğü, sevgiyi, bireyi, filozofun açıklaması ve savunması gereken her şeyi bir kenara atması". "Heidegger'in, kendi, yani Benet'ın ruhunun irdeleyemeyeceği ya da çıkarıp atamayacağı kadar derinliklerine gömülmüş ve belirli bir tehlike arz eden bir yönünden

mi etkilenip büyülendiğini" sorgular. Heidegger hakkında düşündüğünde, düşündüğü şey *nedir*? Sonradan Heidegger hakkında tuttuğu notları yeniden okurken, "Ben küçüğüm ve anlamıyorum," der.

Ömür boyu bir Murdoch hayranı olarak, *İkilem* kitabını, hastalığından işaretler taşıdığı için okuması üzücü olacağını düşündüğümden şimdiye kadar okumayı reddetmiştim. Kitabı okuduktan sonra buradaki Heidegger tasvirinin benim kafamdakiyle ne kadar şaşırtıcı benzerlikler taşıdığını görüp hayretler içinde kaldım. Gerçekten de dokunaklı ve düşündürücü bir kitap bence. Bu son romanında Murdoch, tutarlığını koruma ve ilişki kurma yetisini kaybetmekte olan ama aynı zamanda yaşadığı deneyimi sözcüklere dökme becerisini ve bunu yapmak için hissettiği ateşli tutkusunu koruyan bir bilinç (ya da bir *Dasein*) olmanın ne demek olduğu hakkında bir izlenim edinmemizi sağlar. Bu, Sartre, Beauvoir, Merleau-Ponty, hatta bizzat Heidegger dâhil, bu kitaptaki herkes tarafından paylaşılan fenomenolojik tutkunun ta kendisidir.

İkilem'in son sahnesinde başkarakter Benet'ın hizmetçisi Jackson, bir köprünün ayaklarında, nehrin kıyısındaki çimenlik bir alanda oturup bir örümceğin otların arasına ağ yapışını seyreder. Sanki Benet'la bütünleşiyormuş gibi o da her şeyin kayıp gittiğine dair bir hisse kapılmıştır. Bazen bir nöbet geçirdiğini, nefesini ve hafızasını kaybettiğini dile getirir. Bu durum olan biteni yanlış anlamış olmasından mı ibarettir yoksa? Bu bir rüya mıdır? "Kaçınılmaz olanın sonunda, yolun bittiği yere geldim."

Ayağa kalkar, ancak kalkarken bir şey hisseder: hissettiği, elinde yürüyen örümcektir. Örümceğin ağına geri dönmesine yardım eder, köprüye geri gider ve nehrin öbür tarafına geçer.

14

Esrarengiz Tezahürler

Tezahürlerin esrarını çözüyoruz.

Meşhur varoluşçular ve fenomenologlar artık bu dünyadan göçtüler ve genç Iris Murdoch'ın 1945'te Sartre'ı keşfedip "Ne kadar heyecan vericiydi; böylesine bir heyecan hissettiğimi hatırlamıyorum," demesinin üzerinden nesiller geçti. O ilk heyecan dalgasını yeniden canlandırmak zorlaştı. Kafedeki masasında piposunu tüttüren Sartre'ın, başına bağladığı eşarbıyla Beauvoir'ın ve yakasını kaldırıp derin düşüncelere dalmış Camus'nün siyah-beyaz fotoğraflarında nostaljik bir romantizm yakalayabiliriz. Ancak bir daha asla gözümüze eskiden oldukları kadar tabii, cüretkâr ve tehlikeli gelmeyeceklerdir.

Öte yandan, varoluşçu düşünceler ve tavırlar modern kültürün içine o kadar derinden işlemiştir ki onları artık varoluşçu görmüyoruz. İnsanlar (en azından çok daha hayati ihtiyaçların öncelik teşkil etmediği, nispeten refah içindeki ülkelerde yaşayanlar) kaygı, sahtelik ve bağlanma korkusundan dem vuruyorlar. Bizzat bu terminolojiyi kullanmasalar bile aslında "kendilerini aldatmaktan" korkuyorlar. Önlerindeki sonsuz tüketim seçenekleri karşısında nefesleri kesilirken bir yandan da kontrolü ellerinde her zamankinden daha az tuttuklarını hissediyorlar. Daha "gerçek" bir yaşam biçimine duydukları muğlak arzu bazı insanları, örneğin iki gün boyunca doğada ve kırsal manzaralar eşliğinde yürüyüş yapıp birbirleriyle ve unuttukları benlikleriyle yeniden ilişki kurabilmeleri için akıllı telefonlarının, çocukların oyuncakları misali ellerinden alındığı hafta sonu inzivalarına katılmaya itiyor.

Buradaki tanımlanmamış arzu nesnesi sahiciliktir. Bu tema, tıpkı 1950'lerde olduğu gibi, günümüz eğlence dünyasında da sık sık karşımıza çıkar. Ridley Scott'ın Blade Runner, Wachowski kardeşlerin *Matrix*, Peter Weir'ın *The Truman Show*, Michel Gondry'nin *Eternal Sunshine*

of the Spotless Mind (*Sil Baştan*) ve Alex Garland'ın *Ex Machina* filmlerinde varoluşsal kaygılar ile teknolojik kaygılar her zamankinden daha fazla iç içe geçmiştir. Anlam arayışı ve yapılmayı bekleyen seçimlerle boğuşan daha geleneksel tarzda varoluşçu kahramanları karşımıza çıkaran filmler de vardır: Sam Mendes'in *American Beauty*'si (*Amerikan Güzeli*) , Coen biraderlerin *A Serious Man*'i, Steven Knight'ın *Locke*'u ve adını William Barret'ın kitabından alan *Irrational Man* (*Mantıksız Adam*) de dâhil olmak üzere, Woody Allen'ın herhangi bir filmi gibi. David O. Russell'ın 2004 yapımı *I Heart Huckabees* filminde, rakip dedektifler karamsar ve iyimser yaşam tasavvurları üzerine mücadele eder. Ormanın başka bir kısmında sinemaya kaymadan önce Heidegger üzerine lisansüstü araştırmalar yapıp bazı eserlerini çeviren Terrence Malick'in "Heideggeresk" esrik filmleriyle karşılaşırız. Farklı türlerdeki tüm bu filmler insanın kimliği, amacı ve özgürlüğü gibi temaları ele alırlar.

Yirmi birinci yüzyılın başlarında bu temalar arasından en önemlisi belki de özgürlüktür. Ben geçtiğimiz yüzyılda bu muğlak olgunun hem bireysel seçimler açısından hem de politik düzlemde zaman içinde istikrarlı bir şekilde artacağına dair saf bir inançla büyüdüm. Bazı açılardan böyle de oldu. Öte yandan, özgürlüğe dair temel fikirler hiç kimsenin öngöremediği şekillerde radikal saldırılara uğrayıp sert tartışmalara yol açtı. Öyle ki artık onun ne anlama geldiği, ona neden ihtiyaç duyduğumuz, ne kadarına izin verilebileceği, suç işleme ve kanunları çiğneme hakkı olarak görülüp görülemeyeceği ve rahatlık ve kolaylık adına ne kadarını bizimle ilgisiz kurumsal yapılara teslim etmeye hazır olduğumuz konularında uzlaşamıyoruz. Her halükârda, elimizden daha fazla kayıp gitmeyeceğini farz ederek yaşamaya devam edemeyiz.

Özgürlüğe dair şüphelerimiz büyük ölçüde varoluşumuzun temel vasıflarından duyduğumuz şüphelerden başka bir şey değildir. Bilimsel yayınlar bizi kontrolden çıktığımıza dair haberlere boğmaktadır: Bize, bilinçli ve kontrolü elinde tutan bir zihne sahip olduğumuz yanılsaması altında irrasyonel ama istatistiksel olarak tahmin edilebilir tepkiler veren bir yığın olduğumuz ve oturmaya, su içmeye, kime oy vereceğimize ya da "troleybüs problemi"nde kimi kurtaracağımıza karar verdiğimizi sandığımızda aslında bir karar vermediğimiz, yaptığımızın aklımızın ve istencimizin kapsamı dışında kalan eğilim ve çağrışımlara göre hareket etmekten ibaret olduğu söyleniyor.

İnsan bu tür açıklamalar okuyunca, kendimizi biyolojik yapımız ve çevremizin kurbanı olan kontrolden çıkmış makineler olarak görmekten hoşlandığımız izlenimine kapılıyor. Bu durumu rahatsız edici bulduğumuzu iddia ediyoruz ama bu tür fikirler bizi sorumluluktan kurtardığı için aslında bir nevi rahatlama da yaşıyor olabiliriz. Bu şekilde düşünmek bizi, kendimizi eylemlerimizin sorumluluğunu taşıyan özgür özneler olarak kabul ettiğimizde duyduğumuz varoluşsal kaygıdan kurtarmaktadır. Sartre olsa buna kendini aldatma derdi. Dahası, son dönemlerdeki araştırmalar, kendilerini özgür bireyler olarak görmemeye teşvik edilen kişilerin etik dışı davranışlar sergilemeye daha yatkın olduğunu ve özgür olmadığımız inancını bir mazeret olarak kullandığımızı ileri sürmektedir.

Peki, yaşamlarımızı anlamak ve geleceğimizi şekillendirmek için yola gerçekten sahici bir özgürlüğe sahip olmadığımız ya da varoluşumuzun hakiki insani temellerden yoksun olduğu düşüncesinden çıkmak istediğimizden emin miyiz? Belki de varoluşçulara sandığımızdan daha çok ihtiyacımız vardır.

Argümanlarımı bu noktaya taşımışken, varoluşçuların modern dünya meseleleri karşısında ellerinde sihirli bir değnek varmışçasına basit çözümler sunabileceklerini düşünmediğimi derhal eklemeliyim. Hem insan hem filozof olarak ciddi kusurlara sahiptiler. Her birinin düşüncesinde bizi rahatsız etmesi gereken bazı başlıca noktalar vardı. Bunun sebebi, kısmen onların da birçoğumuz gibi karmaşık ve sıkıntılı bireyler olmalarıydı. Ancak bir diğer sebebi de düşünceleri ve yaşamlarının karanlık ve ahlaki olarak yozlaşmış bir yüzyıla ait olmasıydı. Yaşadıkları döneme ait politik çalkantıların ve şahit oldukları çılgınlıkların izlerini taşıyorlardı. Tıpkı bizim yirmi birinci yüzyılın izini üzerimizde taşımamız gibi.

Ancak varoluşçuları yeniden okumamızı gerektiren tek neden bu değil. Bize insani varoluşun zorluklarını ve insanların genellikle bu zorluklar karşısında dehşete düşürücü bir şekilde davrandıklarını hatırlatırlar. Öte yandan, bize ne kadar büyük olanaklara sahip olduğumuzu da gösterirler. Özgürlük ve varoluşa dair sürekli aklımızdan çıkarmaya çalıştığımız soruları bıkıp usanmadan tekrar ederler. Varoluşçuların işaret ettiği doğrultular üzerinde kafa yormak için onları örnek kişilikler, hatta örnek düşünürler olarak görmek zorunda değiliz. Varoluşçular kesinlikle

ilgi çekici düşünürlerdir, bu yüzden de onları yeniden okumanın, katlanacağımız zahmete değeceğini düşünüyorum.

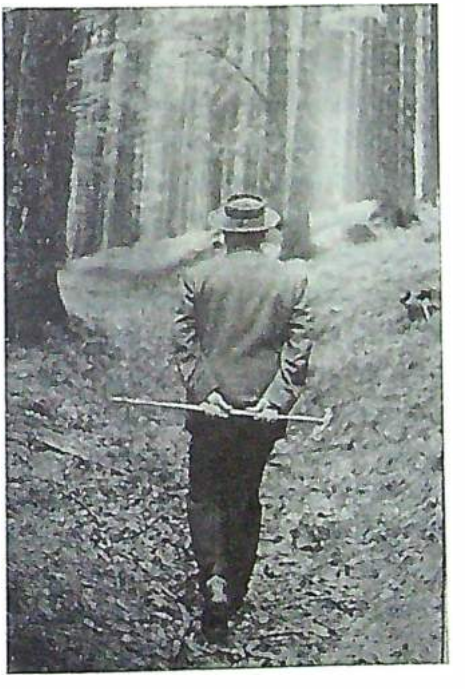
Onları ilk kez otuz yıl önce ilgi çekici bulmuştum, şimdi de bulmaya devam ediyorum. Ama farklı sebeplerden. Onları yeniden ele almak, tıpkı tanıdık yüzleri lunapark aynalarında görmek gibi kafa karıştırıcı ve ufuk açıcı bir deneyim oldu. Daha önce fark edemediğim bazı özellikleri son derece önemli hale gelirken daha önce hoşuma giden bazı özelliklerini ise grotesk bulmaya başladım. Bu kitabı yazarken yol boyunca birçok sürprizle karşılaştım. Özellikle hikâyenin iki temel direği Heidegger ve Sartre ile ilgili.

Yirmili yaşların başında Heidegger'i ilk kez okuduğumda Messkirch'li büyücünün büyüsüne kapılmıştım. Hiçlik yerine bir şeyler olması karşısında duyduğu derin hayret, manzaralara ve binalara bakışı, insanları Varlık'ı aydınlığa çıkaran "açıklık" şeklinde tarif edişi ve daha birçok açıdan dünyaya bakışımı tümden etkilemişti.

Heidegger'i yeniden okurken bir kez daha aynı çekimi hissediyorum. Ancak onun orman patikalarından ve çınlayan çanlardan oluşan loş dünyasına doğru meylederken bile hem baştan aşağı Naziliği ile alakalı hem de tamamen ondan bağımsız sebeplerden dolayı kendimi o dünyadan kurtulmak için çırpınırken buluyorum. Bu ormanlık alanda tehlike arz eden bir şeyler var. Bana Jaspers'in açık denizini verin, diye düşünüyorum. Ya da Marcel'in gezginleri tarafından arşınlanan, insani karşılaşmalar ve diyaloglarla dolu otoyolları. Heidegger, "Düşünmek kendinizi tek bir düşünceyle sınırlandırmaktır," diye yazmıştı, bense artık bunun, düşünmenin olması gereken şeyin tam tersi olduğuna inanıyorum. Düşünmek çok yönlü ve iştahlı bir edim olmalı. Bugünlerde hayatı, derinlere inip (Hannah Arendt'in Heideggerci tahkikat yöntemi olarak tarif ettiği şekilde) o derinliklerde kalmayı, yaşamın sunduğu çeşitliliği büyük ölçüde dışarıda bırakmaya tercih etmeyecek kadar değerli buluyorum.

Bir yandan da kendimi Arendt ve Sartre'ın, Heidegger'de "karakter"inin olması gereken yerdeki tekinsiz boşlukla ilgili gözlemlerini yeniden düşünürken buluyorum. Heidegger'in yaşamında ve yapıtlarında eksik bir şey var. Iris Murdoch, eksik olan şeyin iyilik olduğunu ve dolayısıyla da felsefesinin ahlaki bir temelden, diğer bir deyişle bir *kalpten* yoksun olduğunu düşünüyordu. Gerçekten de, Merleau-Ponty'nin

Sartre için söylediği şeyi Heidegger için söylemek mümkün değildir: "O iyi biri." Heidegger'de eksik olan şey, birçok açıdan, "hümanizm" olarak nitelendirilebilir. Heidegger kendisini hümanist felsefenin karşısında konumlandırmıştı ve özel yaşamında da insancıl davranışlar sergilediği nadirdi. Ne kendisinin ne de başkalarının yaşamındaki bireyselliğe ya da detaylara önem veriyordu. Bu kitaptaki tüm filozoflar arasında biyografinin önemini görmeyi reddeden tek ismin Heidegger oluşu tesadüf değildir. Kariyerinin başlarında Aristoteles üzerine verdiği bir seminer dizisine "Şu tarihte doğmuş, çalışmış ve ölmüştür," diye başlamıştı. Sanki bir yaşam öyküsü hakkında bilinmesi gerekenler bunlardan ibaretmiş gibi. Kendi yaşamının hiç ilgi çekici olmadığı konusunda da ısrarcıydı: eğer doğruysa tam da işine gelecek cinsten bir görüş. Bunun doğurduğu sonuç, Heidegger'in ev kavramını mitleştirmesine rağmen (Murdoch'ın "yaşanan" felsefe kavramına dönüp söylemek gerekirse) yaşamaya elverişsiz bir felsefedir. Heidegger'in felsefesi heyecan verici bir felsefedir ama sonuçta benim içinde barınabileceğim bir yer bulamadığım bir felsefedir.



Varoluşçuluğun diğer dev ismi, *Bulantı*'yla beni felsefeye çeken ilk yazar olan Sartre ise beni başka açılardan şaşırtmıştır. Hikâyemde önemli bir yer tutacağını biliyordum ama ona ne kadar saygı duymaya hatta ondan hoşlanmaya başladığımı görmek beni şaşırttı.

Şüphesiz onun da korkunç özellikleri vardı. Kendine düşkün, talepkâr ve aksi biriydi. Seksten hoşlanmayan bir seks bağımlısıydı. Arkadaşlıklarını bitirip hiç pişmanlık duymadığını söyleyebiliyordu. Cıvıklık ve yapış yapışlık konusundaki takıntılarını yazılarında dile getirmekten hiç çekinmedi. Sürekli gözlerin üzerinde olduğu ve insanların onu yargıladıkları yönündeki hassasiyetine rağmen bazı okurların kendisine has bu tür tuhaflıkları hoş karşılamayacağı konusunda asla kaygılanmışa benzemiyordu. İğrenç rejimleri savundu ve bir şiddet kültü oluşturdu. Hiçbir şekilde hemfikir olmadığım şekilde edebi kaygıların bir burjuva lüksü olduğunu, yazarların dünyaya "angaje olması" gerektiğini ve biçim kaygısıyla yazılarını gözden geçiren yazarın zamanını boşa harcadığını ileri sürdü. Sartre'da hemfikir olmadığım çok fazla şey var.

Ama bir de "karakter" meselesi var ve Sartre "karakter doluydu". Her yerinden enerji, tuhaflık, cömertlik ve konuşkanlık fışkırıyordu. 1940'ların sonunda Sartre ile Berlin'de, bir partide tanışan Alman tarihçi Joachim Fest'in anlattığı bir anekdot, onun tüm bu özelliklerini gözler önüne serer. Fest, Sartre'ın, felsefesi hakkında soru yağmuruna tutan yaklaşık otuz kişinin ilgi odağı olduğu sırada nasıl davrandığını anlatır. Sartre kendisine yönelen sorulara cevaben caz, sinema ve John Dos Passos'un romanları üzerine gevezelik ediyordur. O sırada orada bulunanlardan biri sonradan, Sartre'ın kendisini, bir fenomen ormanında elindeki baltayla yol açarken kanatları dört bir yana ışıltılar saçan parlak renkli papağanların kondukları ağaçlardan uçuşmasına neden olan Güney Amerikalı bir köylünün zihnine soktuğunu söyleyecektir. Fest şöyle diyordu: "Söylediği her şey bana son derece bilgi dolu ama birbiriyle ilgisiz geliyordu. Hatta bazen her şey birbirine giriyordu ama zamanın ruhuna dokunmayı hep başarıyordu. Herkes büyülenmiş gibiydi. Özetle, Sartre sayesinde bir parça kafa karışıklığının ne kadar büyüleyici olabileceğini öğrendim diyebilirim."

Sartre'ın bu özelliği beni de büyüler. Heidegger kendi evinin etrafında daireler çizerken Sartre karşılaştığı şeyler verdiği tepkilerini hep (genellikle de tuhaf bir şekilde) güncellemiş ya da eski fikirlerini taze

bilgilerle uzlaştırarak daima yeni topraklara yelken açmıştır. Heidegger insanın düşünmesi gerektiğini dile getirirken Sartre gerçekten düşünmüştür. Heidegger bir defaya mahsus büyük "dönüşünü" (*Kehre*) gerçekleştirirken Sartre dönmüş, dönmüş ve yeniden dönmüştür. Bir keresinde söylediği gibi daima "kendine karşı" düşünüyor ve Husserl'in fenomenolojik komutuna uyarak belirli bir anda en zorlu görünen mesele hangisiyse onun üzerinde çalışıyordu.

Tüm bunlar yazıları kadar yaşamı için de geçerliydi. Kendisini adadığı amaçlar uğruna, kendi sağlığını ve güvenliğini riske atıp hiç durmadan çalıştı. "Angajmanlarını" ciddiye aldı. Kendisini adadığı onca akla zarar dava arasından, Fransız hükümetinin Cezayir'deki ihlallerine karşı yürüttüğü kampanya gibi, verdiği tüm zararlara değen bir tanesi illa çıkıyordu. Sartre kendini ne kadar zorlarsa zorlasın bir partinin çizgisine sadık kalmayı asla başaramadı. Belki de Sartre'ın politik tavrını en iyi 1968'de söylediği şu sözler özetlemektedir: "Eğer biri tüm kitaplarımı yeniden okursa çok büyük bir değişim göstermediğimi ve hep bir anarşist olarak kaldığımı görecektir." Anarşikti çünkü aklını kullanmaktan vazgeçmiyordu. Dahası, bir kez daha Merleau-Ponty'den alıntı yaparsak, o iyi biriydi; en azından iyi şeyler yapmak *istiyordu*. Kafasını buna takmıştı.

Ayrıca Sartre'ın radikal ateizmi bende bugünlerde her zamankinden daha büyük bir hayranlık uyandırıyor. Onun ateizmi, daha yoğun bir mistisizm arayışıyla inancından vazgeçen Heidegger'in ateizminden çok farklıydı. Sartre iflah olmaz bir ateist ve iliklerine kadar hümanistti. Ölümden sonra yaşam olmadığı ve bu dünyada yaşanan hiçbir felakete karşın öbür dünyada kutsal bir mükâfat olmayacağı inancıyla cesur ve düşünceli bir yaşam sürme konusunda Nietzsche'yi bile geride bırakıyordu. Sartre'a göre elimizde bir tek *bu* hayat vardır ve onu anlamlı kılmak bizim elimizdedir.

Beauvoir ile yaptığı, kaydedilmiş bir söyleşide ona, "Bana felsefenin eksiği, büyük bir ateist filozof, tam anlamıyla ateist bir felsefeymiş gibi geliyor. Artık yapılacak tüm çalışmaların bu yönde olması gerekiyor," diyordu. Beauvoir'ın cevabı şu oldu: "Kısaca, sen insan merkezli bir felsefe yapmak istiyorsun."

Beauvoir Sartre'a sözlerine eklemek istediği son bir şey olup olmadığını sorduğunda Sartre, ikisinin, genel anlamda, Tanrı'ya fazla aldırış

etmeden yaşadıklarını ekler. Beauvoir onunla aynı fikirdedir. Ardından Sartre, "Ama yaşadık işte; yaşadığımız dünyaya ilgi duyduğumuzu hissettik ve onu gözlemleyip anlamaya çalıştık." Bunu yetmiş yıl boyunca güncel kalmayı başarıp (büyük ölçüde) saçmalamadan yapabilmek her türlü takdirin ötesinde bir başarıdır.

Heidegger'in dünyayla angajmanının, yirmi birinci yüzyıl okurunun ilgisini hak eden kısımlardan biri, teknoloji ve ekolojiye gösterdiği çifte ilgidir. Heidegger 1953 tarihli "Teknolojiye İlişkin Soruşturma" seminerinde teknolojinin bir araya toplanmış akıllı cihazlardan ibaret olmadığını söyler: Teknoloji varoluşumuzun temel bir niteliğini açığa çıkarmaktadır. Dolayısıyla teknoloji üzerine sadece teknik açıdan değil, felsefi açıdan da düşünmek gerekir. Yalnızca makinelerin bizim için neler yapabileceklerini, onları en iyi şekilde nasıl kullanabileceğimizi ya da onları ne için kullanmamız gerektiğini sorarak yaşamlarımızı anlayamayız. Teknolojinin özü, "teknolojik değildir" diyordu Heidegger. Onu gerektiği gibi incelemek için nasıl çalıştığımız, yeryüzünü nasıl işgal ettiğimiz ve Varlık'la nasıl bir ilişki kurduğumuz gibi daha derinlemesine sorular sormamız gerekir.

Heidegger elbette o tarihte daktiloları, selüloit film projektörlerini, eski büyük otomobilleri ve biçerdöverleri düşünüyordu. Varoluşçulardan çok azı (daha doğrusu o sıralarda çok az kişi) bilgisayar teknolojisinin hayatımızda oynayacağı rolü öngörebilmişti. İstisnalardan biri Alman yazar Friedrich Heinemann'dı. Heinemann, 1954 tarihli *Existentialism and the Modern Predicament* adlı kitabında, ufukta beliren "ultra-hızlı bilgi işlem makineleri" hakkında "tam anlamıyla varoluşsal bir soru" doğuracakları ikazında bulunuyordu: İnsanlar özgür kalmaya nasıl devam edebilirdi?

Heinemann yerden göğe kadar haklı çıktı. Başta Hubert Dreyfus olmak üzere son dönem Heideggerciler teknolojik yenilikler arasında teknolojinin gerçek yüzünü en açık ve net şekilde gösteren şeyin internet olduğunu yazdılar. İnternet, sağladığı sonsuz bağlantısallık ile tüm dünyayı depolanabilir ve emrimize amade kılma vaadi taşımakla birlikte, bir yandan da bunu yaparken mahremiyet ve derinliği ortadan kaldırıyor. Tam da Heidegger'in uyardığı gibi, başta kendimiz olmak üzere, her şey bir kaynağa dönüşüyor. Bir kaynak haline gelerek, sadece bizim gibi

başka bireylere değil, aynı zamanda hiç karşılaşmadığımız ve nerede olduğunu bile saptayamadığımız bir "onlara" teslim ediliyoruz. Dreyfus 2001'de yazıyordu: O zamandan beri internet hayatımıza çok daha fazla girdi, o kadar çok yaygınlaşıp hayatımızı kapladı ki üzerinde düşünmeye elverişli bir perspektif bulamaz hale geldik; birçoğumuzun tüm gün soluduğu havaya dönüştü. Yine de internet üzerine, sanal yaşamlarımızda ne tür varlıklar olduğumuz veya olmak istediğimiz ve ne tür bir Varlık'a sahip olduğumuz veya sahip olmak istediğimiz üzerine düşünmemiz kesinlikle iyi olur.

Sahip olduğumuz bilgisayar teknolojisi, şimdiye dek, neleri *yapamadığını* (daha doğrusu en azından şimdilik yapamadığını) bize yapabildikleriyle aynı sıklıkta hatırlattığı için belki de şanslı sayılırız. Bilgisayar sistemleri yaşanan gerçekliğin çok katmanlı yapısıyla, yani en sıradan insan deneyimlerini oluşturan karmaşık algılar, eylemler, etkileşimler, ilişkiler ve beklentiler örgüsüyle başa çıkmakta zorlanmaktadır: örneğin bir kafeye girip arkadaşınız Pierre'i bulmaya çalışmak gibi. Görsel bir imgede ön plandaki şekilleri ayırt etmeyi bile beceremezler. Diğer bir deyişle, Dreyfus ve başka düşünürlerin de uzun süredir işaret ettiği gibi, bilgisayarlar kötü fenomenologlardır.

Bu tür işler insanlar için kolaydır çünkü küçük yaşlardan itibaren algısal ve kavramsal bir karmaşa içinde yüzeriz. Boğazımıza kadar (E. M. Forster'ın ileri görüşlü 1909 tarihli bilim kurgu hikâyesi "Makine Duruyor"dan bir alıntı yapacak olursak) yaşam ve ilişkilerin "esrarengiz tezahürlerine" gömülmüş olarak büyürüz. Forster, insanların yeryüzünün altındaki odacıklarında izole bir yaşam sürdükleri bir gelecek tasvir eder. Birbirleriyle görüntülü bir telefon sistemi aracılığıyla iletişim kurup nadiren yüz yüze gelirler. Avustralya'daki odacığında yaşayan bir kadın, Avrupa'daki oğluyla bu telefon aracılığıyla konuşur: Birbirlerinin yüzlerini ellerinde tuttukları panellerden görürler. Fakat kadının bu durumdan şikâyetçidir: "Bu panelde sana benzeyen bir şey görüyorum ama seni görmüyorum. Telefondan senin sesine benzer bir ses geliyor ama seni duymuyorum." Simulakr gerçek Öteki'nin yerini tutamaz. Forster'ın da açıkladığı gibi, gözden düşmüş felsefenin, insani temasın asıl özü kabul ettiği "esrarengiz tezahürler" makine tarafından göz ardı edilmiştir.

İnsanın gizeminin kalbinde deneyimsel ve iletişimsel tezahürlerin bu çeşitliliği yatar: Faal, bilinçli, bedensel varlıklar şeklinde var olmamızı

sağlayan da bu tezahürlerdir. Fenomenologlar ve varoluşçular en çok bu mesele üzerine kafa yormuştur. Deneyimin mahiyetini, geleneksel felsefe, psikoloji, Marksizm, Hegelcilik, yapısalcılık veya hayatımıza makul açıklamalar getirmeye kalkışan başka izm'ler ve disiplinlerin önümüze koyduğu çerçeveler yerine, o deneyimi *yaşadığımız şekliyle* algılamaya ve yakalamaya koyulmuşlardır.

Tüm bu düşünürler arasında Forster'ın tezahür olgusunu en doğrudan ele alan kişi, başta büyük bir beklentimin olmadığı Maurice Merleau-Ponty'ydi. *Algının Fenomenolojisi*'nde, yüksek bir şapkayla bir odaya girerken başını eğen kadından pencerenin kenarından az önce bir kuşun kalktığı dalın titreyişini seyreden adama uzanan örneklerle andan ana nasıl yaşadığımızı, nasıl varlıklar olduğumuzu elinden geldiğince eksiksiz ortaya koymuştur. Merleau-Ponty'nin, özellikle bilinci bir dizi soyut süreçten ziyade bütüncül bir sosyal ve duyumsal fenomen olarak inceleyen modern bir disiplin olan "bedenleşmiş biliş" alanındaki çalışmalara yaptığı büyük katkılar sayesinde varoluşçular arasında en kalıcı entelektüel mirası bırakan isim olduğu söylenebilir. Merleau-Ponty beden, algı, çocukluk ve toplumsallık gibi yeterince önem verilmemiş meseleleri gerçek hayatta sahip oldukları öneme karşılık gelen merkezi bir konuma getirerek felsefeye yeni bir yön verdi. Bu hikâyenin entelektüel kahramanını seçecek olsaydım bu, oldukları halleriyle şeylerin mutlu filozofu Merleau-Ponty olurdu.

Merleau-Ponty'nin insani deneyimin belirsizliği ve karmaşıklığına dair sezgilerini paylaşan biri daha vardı: Simone de Beauvoir. Feminist ve edebi çalışmalarının yanı sıra, felsefi yazılarını, kısıtlanmışlık ve özgürlük gibi iki etkinin yaşamlarımız boyunca her birimizi nasıl yavaş yavaş olduğumuz kişilere dönüştürdüğünü anlamaya adamıştı.

İkinci Cins ve *Belirsizlik Ahlakı* bu tema ekseninde şekillenirken, Beauvoir'ın kendisini, Sartre'ı, sayısız arkadaş ve meslektaşını düşünürken, harekete geçerken, tartışırken, bir aradayken, ayrılırken, öfke nöbeti geçirirken, tutkuyla yanarken ve genellikle de yaşadıkları dünyaya tepki gösterirken resmettiği dört ciltlik otobiyografisinde de aynı tema sık sık karşımıza çıkar. Simone de Beauvoir'ın anıları, onu yirminci yüzyılın en özenli ve çalışkan fenomenologlarından biri yaptığı gibi, aynı zamanda en büyük entelektüel vakanüvislerinden biri de yapar. Sayfalar

boyunca itinayla deneyimlerini gözlemler, hayatta olmaktan duyduğu hayreti dile getirir, insanlara ilgi gösterir ve karşılaştığı istisnasız her şeye duyduğu sonsuz iştahı gözler önüne serer.

Sartre ve Heidegger'i ilk okuduğumda, bir filozofun kişiliğine ya da biyografisine dair detaylarının bir önemi olduğunu düşünmemiştim. O sırada felsefede baskın olan görüş bu yöndeydi ama bu, aynı zamanda benim daha doğru dürüst tarihsel bir anlayış geliştirmemiş olduğum yaşlarda olmamdan kaynaklanıyordu. Sadece kavramlarla ilgiliydim. Beni mest eden kavramlar ile yaşanan olaylar ve bu kavramları ortaya atan kişilerin yaşamlarına dair acayip veriler arasındaki bağlantıları dikkate almadım. Yaşamları boş ver; aslolan *fikirlerdi.*

Otuz yıl sonra, tam tersi sonuca vardım. Evet, fikirler ilgi çekicidir ama asıl ilgi çekici olan bizzat insanlardır. Bu yüzden, tüm varoluşçu yapıtlar arasında asla sıkılmayacağım tek eser, insanın karmaşıklığını ve dünyanın sürekli değişen esasını tasvir edişiyle Beauvoir'ın otobiyografisidir. Bize "bir bulut denizi üzerindeki kükürt gökyüzü, kıpkırmızı kayın ağacı, Leningrad'ın beyaz geceleri, kurtuluş çanları, Pire üzerinde kavuniçi mehtap, çölden yükselen kırmızı bir güneş" ve yaşamın, deneyimlemeye devam etme şansını yakaladığımız sürece gözler önüne serdiği birbirinden güzel ve parıltılı eşsiz tezahürleri eşliğinde varoluşçu kafeleri dolduran öfke ve neşeyi gösterir.



Kitaptaki Karakterler

Kim Kimdir

Nelson Algren (1909-1981): *Altın Kollu Adam* ve Amerika'nın karanlık yüzünü ortaya koyan diğer romanların yazarı; Simone de Beauvoir'ın 1947-1950 yılları arasındaki (çoğunlukla uzun mesafeli) sevgilisi.

Hannah Arendt (1906-1975): 1933'te Almanya'dan kaçarak ABD'ye yerleşen Alman filozof ve siyaset bilimci; Martin Heidegger'in eski öğrenci ve sevgilisi; *Kötülüğün Sıradanlığı: Eichmann Kudüs'te* ve diğer eserlerin yazarı.

Raymond Aron (1905-1983): Fransız filozof, sosyolog ve siyasi gazeteci; Jean-Paul Sartre'ın okul arkadaşı; 1930'ların başında Almanya'da okudu ve arkadaşlarını fenomenoloji ile tanıştırdı.

James Baldwin (1924-1987): Irk ve cinsellik konularını inceleyen Amerikalı roman ve deneme yazarı; 1948'de Paris'e taşındı ve hayatının kalanını çoğunlukla Fransa'da geçirdi.

Hazel Barnes (1915-2008): Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* kitabını 1956 yılında İngilizceye çeviren Amerikalı çevirmen ve felsefe yazarı.

William Barrett (1913-1992): Varoluşçu düşünceyi Amerika'da yaygınlaştıran filozof; *Irrational Man* (1958) kitabının yazarı.

Jean Beaufret (1907-1982): Martin Heidegger ile yazışıp söyleşi yapan ve Alman varoluşçu düşüncesini yaygınlaştıran Fransız filozof; soruları Heidegger'in *Hümanizm Üzerine Mektup* (1947) eserini yazmasına önayak oldu.

Simone de Beauvoir (1908-1986): Önde gelen Fransız varoluşçu filozof; roman, oyun, deneme ve anı yazarı; kadın hakları savunucusu ve siyasi aktivist.

Jacques-Laurent Bost (1916-1990): Jean-Paul Sartre ile beraber okuyan Fransız gazeteci, *Les Temps modernes* dergisinin kurucularından, Olga Kosakiewicz ile evlendi ve Simone de Beauvoir ile bir ilişki yaşadı.

Franz Clemens Brentano (1838-1917): Psikoloji okuduktan sonra fenomenolojiye temel olan yönelimsellik kuramını ilk kez ele alan Alman filozof ve eski rahip. Edmund Husserl 1884-1886 yılları arasında Viyana'da öğrencisi oldu; Aristoteles'in "varolan" sözcüğünün aldığı farklı anlamları irdelediği doktora tezi Heidegger'in ilham kaynağı oldu.

Sonia Brownell (sonradan Orwell) (1918-1980): İngiliz gazeteci, *Horizon*

dergisinin yardımcı editörü; Maurice Merleau-Ponty ile bir ilişki yaşadı, ardından George Orwell ile evlendi.

Albert Camus (1913-1960): Cezayir asıllı Fransız roman, demene, öykü ve oyun yazarı ve aktivist.

Ernst Cassirer (1874-1945): Bilim, Kant ve Aydınlanma konularında uzmanlaşan Alman filozof ve düşünce tarihçisi; Heidegger ile 1929'da İsviçre'nin Davos kentinde bir konferansta münazara etti.

Jean Cau (1925-1993): Fransız yazar ve gazeteci; 1947'den itibaren Sartre'ın asistanı.

Anne-Marie Cazalis (1920-1988): Fransız yazar ve aktris; 1940'lı yılların sonları ve 1950'li yıllarda Saint-German-des-Prés bölgesindeki varoluşçuların "esin perilerinden."

Fyodor Dostoyevski (1821-1881): Genellikle ilk varoluşçulardan sayılan Rus romancı.

Hubert Dreyfus (1929-): Amerikalı filozof; Berkeley, California Üniversitesi'nde profesör; teknoloji ve internet üzerine de yazan bir Heidegger uzmanı.

Jacques Duclos (1896-1975): Fransız Komünist Partisi'nin 1950-1953 yılları arasındaki genel sekreteri, 1952'de haberleşmek için posta güvercinlerini kullandığı şüphesiyle tutuklandı. Bu "güvercin komplosu" vakası Sartre'ın radikalleşmesinde rol oynadı.

Ralph Ellison (1914-1994): Amerikalı yazar; *Görülmeyen Adam* romanının yazarı.

Frantz Fanon (1925-1961): Martinik doğumlu filozof ve siyaset bilimci; başta Sartre'ın önsözünü yazdığı *Yeryüzünün Lanetlileri* (1961) olmak üzere sömürgelik sonrası ve sömürgelik karşıtı siyasi eserlerin yazarı.

Eugen Fink (1905-1975): Husserl'in Freiburg'daki önemli asistanlarından ve çalışma arkadaşlarından birisi, sonradan Louvain'deki Husserl Arşivi'yle ilgilendi.

Hans-Georg Gadamer (1900-2002): En çok hermenötik alanındaki çalışmalarıyla tanınan Alman filozof; Freiburg'da kısa süreliğine Husserl ve Heidegger'in öğrencisi oldu ve ikisi hakkında anekdotlar topladı.

Jean Genet (1910-1986): Şair, romancı ve otobiyografi yazarına dönüşen Fransız hırsız, serseri ve fahişe; Sartre'ın eserlerine bir önsöz olarak başlayan kapsamlı çalışması *Saint Genet*'nin (1952) öznesi.

Alberto Giacometti (1901-1966): Heykelleriyle tanınan İtalyan asıllı İsviçreli sanatçı; Sartre ve Beauvoir'ın arkadaşı; Sartre ve diğerlerinin çizimlerini yapmıştır.

J. Glenn Gray (1913-1977): Amerikalı filozof, Colorado Üniversitesi'nde profesör ve Heidegger eserlerinin çevirmeni; savaştaki erkekler üzerine sosyolojik bir inceleme olan *The Warriors* kitabını yazdı.

Juliette Gréco (1927-): Fransız şarkıcı ve aktris, Saint-German-des-Prés bölgesinin "varoluşçu esin perilerinden" bir diğeri ve Merleau-Ponty, Sartre ve diğer varoluşçuların arkadaşı.

Václav Havel (1936-2011): Çek oyun yazarı ve muhalif; Jan Patočka ile beraber fenomenoloji çalışmaları yaptı ve 1989-2003 yılları arasında önce Çekoslovakya'nın, ardından Çek Cumhuriyeti'nin cumhurbaşkanlığı koltuğunda oturdu.

G. W. F. Hegel (1770-1831): *Tinin Fenomenolojisi* ve diyalektik teorisiyle varoluşçuların büyük çoğunluğunu etkileyen Alman filozof.

Elfride Heidegger, (**d. Petri**, 1893–1992): Martin Heidegger'in karısı; Todtnauberg'deki mülklerini satın aldı ve döşedi.

Fritz Heidegger (1894-1980): Messkirch'te bankacı, Martin Heidegger'in kardeşi; el yazmalarını daktiloya geçirmesinde ona yardımcı oldu ve daha kısa cümleler kullanarak yazması için uğraştı.

Martin Heidegger (1889-1976): Husserl'in öğrencisi Alman filozof; *Varlık ve Zaman* ve birçok başka etkili eserin yazarı.

Friedrich Hölderlin (1770-1843): Heidegger'in hayranlık duyduğu ve incelediği Alman şair.

Edmund Husserl (1859-1938): Almanca konuşulan Moravya bölgesinde doğan filozof; fenomenoloji akımının kurucusu; Martin Heidegger'in hayal kırıklığına uğrattığı akıl hocası.

Malvine Husserl, (**d. Steinschneider**, 1860-1950): Edmund Husserl'in karısı; o da Moravya'da doğdu; 1938'de Husserl'in arşiv ve el yazmalarının kurtarılması çalışmalarına yardımcı oldu.

Gertrud Jaspers, (**d. Mayer**, 1879-1974): Karl Jaspers'in birçok eserinde işbirliği yaptığı karısı.

Karl Jaspers (1883-1969): 1948'de karısıyla İsviçre'ye taşınana kadar Heidelberg Üniversitesi'nde bulunan Alman varoluşçu filozof, psikolog ve siyasi düşünür; Hannah Arendt'in ve bir yakınlaşıp bir uzaklaştığı Martin Heidegger'in arkadaşı.

Francis Jeanson (1922-2009): Sol görüşlü Fransız filozof, *Les Temps modernes* dergisinin ortak editörü; 1952'de yazdığı Camus'nün *Başkaldıran İnsan* kitabının eleştirisiyle Camus ve Sartre arasındaki dargınlığı tetikledi.

Hans Jonas (1903-1993): Genelde Amerika'da yaşamış Alman filozof; Heidegger'in eski öğrencisi ve teknoloji, çevrecilik ve başka konularda eserlerin yazarı.

Walter Kaufmann (1921-1980): Almanya doğumlu Amerikalı filozof ve çevirmen, Freiburg'da doğdu; popüler bir eser olan *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk* kitabının (1956) yazarı.

Søren Kierkegaard (1813-1855): Dini eğilimlere sahip muhalif Danimarkalı

filozof, sonradan gelen varoluşçular üzerinde etkisi olan öncü varoluşçu.

Arthur Koestler (1905-1983): Macar roman, anı ve deneme yazarı; Sartre ve diğerlerinin arkadaşı; sonradan siyasi sebepler yüzünden araları açıldı.

Olga Kosakiewicz (1915-1983): Beauvoir'ın himayesine aldığı aktris ve Sartre'ın sevgilisi; Jacques-Laurent Bost ile evlendi.

Wanda Kosakiewicz (1917-1989): Olga'nın kız kardeşi ve Sartre'ın sevgilisi olan aktris.

Victor Kravchenko (1905-1966): Sovyetler Birliği'nden kaçarak ABD'ye sığındı, 1949'da Fransa'da ses getiren bir dava ve tartışmaya yol açan *I Chose Freedom* (*Özgürlüğü Seçtim*, 1946) kitabının yazarı.

Ludwig Landgrebe (1902-1991): Husserl'in Freiburg'da asistanı ve çalışma arkadaşı olan Avusturyalı fenomenolog, sonradan Louvain'de Husserl Arşivi'nde çalıştı.

Claude Lanzmann (1925-): En çok dokuz saatlik Holokost belgeseli *Shoah* ile tanınan Fransız sinemacı; Simone de Beauvoir'ın 1952'den 1959'a kadar beraber yaşadığı sevgilisi.

Elisabeth Le Coin veya **Lacoin** (1907–1929): Simone de Beauvoir'ın çocukluk arkadaşı; kısa süreliğine Merleau-Ponty ile nişanlı kaldı, fakat 21 yaşındayken muhtemelen beyin iltihabı yüzünden hayatını kaybetti.

Henri Lefebvre (1901-1991): Gündelik hayatın sosyolojisiyle ilgilenen Fransız Marksist kuramcı; başlarda varoluşçuluğa eleştirel fakat sonradan daha olumlu yaklaşmıştır.

Michel Leiris (1901-1990): Fransız yazar, etnograf ve anı yazarı; Sartre ve Beauvoir ile arkadaş. Otobiyografik tarzı Beauvoir'ın *İkinci Cins*'i yazmasına ilham kaynağı oldu.

Emmanuel Levinas (1906-1995): Çoğunlukla Fransa'da yaşayan Litvanyalı Yahudi filozof; Husserl ve Heidegger'in öğrencisi oldu, sonradan ahlak ve Öteki ile karşılaşmaya dayalı çok farklı bir post-varoluşçu felsefe geliştirdi. Kısa bir ilk dönem kitabı, 1933'te Sartre'ın yaptığı ilk fenomenoloji okuması oldu.

Claude Lévi-Strauss (1908-2009): Fransız yapısalcı antropolog; Merleau-Ponty'nin arkadaşı; fakat fenomenoloji ve varoluşçuluğa itirazda bulundu.

Benny Lévy (1945-2003): Filozof ve aktivist, Sartre'ın asistanı ve tartışma yaratan röportajlar serisi *Şimdi Umut* (1980) kitabının ortak yazarı.

Karl Löwith (1897-1973): Heidegger'in öğrencisi, bu deneyime dair anılarını yazan Alman filozof ve düşünce tarihçisi.

György Lukács (1885-1971): Varoluşçuluğa genellikle eleştirel bir yaklaşım getiren Macar Marksist.

Norman Mailer (1923-2007): "Varoluşçu Parti"den New York vali adayı olarak seçime girmeye hazırlanan fakat karısını bıçakladıktan sonra seçim

kampanyasını erteleyen Amerikalı romancı ve polemikçi.

Gabriel Marcel (1889-1973): Fransız Hıristiyan varoluşçu filozof ve oyun yazarı.

Herbert Marcuse (1898-1979): Frankfurt Okulu mensuplarından filozof ve sosyal kuramcı; İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra sert bir şekilde eleştirdiği Martin Heidegger'in eski öğrencisi.

Tomáš Masaryk (1850-1937): 1918'den sonra Çekoslovakya'nın 4 dönem cumhurbaşkanlığını yaptı; gençlik arkadaşı Husserl ile birlikte Viyana'da Franz Bentano'nun öğrencisi oldu ve sonradan Prag'da arşivinin kurtarılması için yürütülen çalışmalara destek verdi.

Albert Memmi (1920-): Tunuslu Yahudi romancı, deneme yazarı ve post-kolonyal sosyal kuramcı; Sartre'ın önsözünü yazdığı, iki bölümden oluşan *Sömürgecinin Portresi Sömürgeleştirilenin Portresi* (1957) kitabının yazarı.

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961): Beden, algı, çocukluk gelişimi ve öteki insanlarla ilişkiler gibi meseleler üzerinde uzmanlaşan Fransız fenomenolog ve deneme yazarı; *Algının Fenomenolojisi* ve hayatının farklı dönemlerinde komünizm lehinde ve aleyhinde fikirleri savunduğu polemikçi denemelerin de dâhil olduğu diğer eserlerin yazarı.

Max Müller (1906-1994): Freiburg'da Heidegger'in öğrencisi ve sonradan Freiburg Üniversitesi'nde profesör olan Alman Katolik filozof; 1937'de Nazi rejimiyle başı beladayken Heidegger'in kendisini nasıl korumadığını kaleme aldı.

Iris Murdoch (1919-1999): İrlandalı-İngiliz filozof ve romancı, Sartre ve varoluşçuluk üzerine yazan ilk yazarlardan; sonradan varoluşçuluğa sırt çevirse de hayatının sonlarına doğru Heidegger hakkında bir inceleme üzerine çalıştı.

Friedrich Nietzsche (1844-1900): Varoluşçuluğun öncülerinden sayılan Alman filolog, aforizmacı ve filozof, sonradan gelen varoluşçular üzerinde büyük etkisi olmuştur.

Paul Nizan (1905-1940): Fransız Marksist romancı ve filozof, Sartre'ın çocukluk arkadaşı; Almanya'nın Fransa'yı işgali sırasında savaşta hayatını kaybetti.

Jan Patočka (1907-1977): Husserl'in öğrencisi olduktan sonra Prag'da Václav Havel de dâhil birçok isme hocalık eden Çek fenomenolog ve siyaset bilimci; muhalif 77 Bildirgesi'nin baş imzacılarından olması nedeniyle rejim tarafından öldürüldü.

Jean Paulhan (1884-1968): İkinci Dünya Savaşı sırasında Paris'te etrafa işbirlikçilik karşıtı kısa şiirler bırakan Fransız yazar ve eleştirmen. *Les Temps modernes* dergisinin 1945'teki kurucularından biri, daha çok *Nouvelle revue française* dergisinin uzun dönem yöneticisi olarak bilinir.

Heinrich Wiegand Petzet (1909-1997): Alman yazar, bir armatörün oğlu ve

1983'te *Martin Heidegger ile Karşılaşmalar ve Sohbetler* adlı kitapta aralarındaki ilişkiyi detaylı bir şekilde anlattığı Heidegger'in arkadaşı.

Jean-Paul Sartre (1905-1980): Önde gelen Fransız varoluşçu filozof, roman, biyografi, oyun, deneme ve anı yazarı ve siyasi aktivist.

Stephen Spender (1909-1995): İngiliz sosyalist şair ve günlük yazarı; savaştan sonra Avrupa'da birçok yere seyahat etti ve Sartre ile siyasi angajman konusunda fikir ayrılığı yaşadı.

Edith Stein (1891-1942): Wrocław, Polonya doğumlu filozof; empatinin fenomenolojisi üzerine yaptığı çalışmaları tamamlamak için istifa edene kadar Husserl'in asistanlığını yaptı, sonradan Yahudilikten Katolikliğe geçti ve Karmelit rahibelerine katıldı; hayatını Auschwitz'de kaybetti.

Olivier Todd (1929-): Fransız biyografi ve anı yazarı ve gazeteci, Sartre'ın arkadaşı ve Camus'nün biyografisti.

Frédéric de Towarnicki (1920-2008): 1940'larda Heidegger'i birçok kez ziyaret eden ve sohbetlerini kaleme alan Avusturya doğumlu Fransız çevirmen ve gazeteci.

Herman Leo Van Breda (1911-1974): 1938'de Freiburg'da Husserl arşivinin kurtarılmasını kahramanca organize eden Fransisken keşiş ve filozof; sonrasında Louvain'de Husserl Arşivi'ni kurdu ve yıllarca başında durdu.

Boris Vian (1920-1959): Fransız caz trompetçisi, şarkıcı, romancı ve kokteyl hazırlayıcısı; savaş sonrası Saint-Germain-des-Prés sahnesinde önemli bir karakter ve varoluşçuların arkadaşı. 1947 tarihli *Günlerin Köpüğü* romanında Sartre ve Beauvoir'ı sevgiyle hicvetmiştir.

Michelle Vian (d. Léglise 1920-): Boris Vian'in ilk karısı, Sartre'ın etrafında toplanan çevrenin gediklilerinden.

Simone Weil (1909-1943): Fransız ahlak filozofu ve siyasi aktivist; başkaları acı çekerken yemek yemeyi ve fiziksel konfor içinde yaşamayı reddederek İkinci Dünya Savaşı sırasında İngiltere'de hayatını kaybetti.

Colin Wilson (1931-2013): İngiliz romancı ve başta *Uyumsuzlar* (1956) olmak üzere popüler "yeni varoluşçu" felsefe ve kültür tarihi eserlerinin yazarı.

Wols (Alfredo Otto Wolfgang Schulze) (1913-1951): Çoğunlukla Fransa'da yaşayan ve varoluşçu çevrelerle arkadaşlık kuran Alman ressam ve fotoğrafçı; alkolizme bağlı sağlık sorunları yüzünden erken yaşta hayatını kaybetti.

Richard Wright (1908-1960): Yıllarca Paris'te yaşayan Amerikalı yazar; siyahilerin Amerika'daki yaşamı üzerine varoluşçu bir roman olan *The Outsider* (*Yabancı*) (1953) ve başka eserlerin yazarı.

Teşekkür

Dostların, uzmanların, keza süreç içinde dosta dönüşen uzmanların cömert teşvik, tavsiye ve yardımları olmadan bu kitap bir hiçlik yığını olarak kalmaya devam ederdi. Dâhil olan herkese en içten teşekkürlerimi sunarım.

En çok da taslak metnin tümünü veya bir kısmını okuyan ve beni yeni istikametlere yönlendirip olası yol kazalarından koruyan (ve geride bir enkaz bıraktıysam bunda hiçbir sorumluluğu olmayan) Jay Bernstein, Ivan Chvatík, George Cotkin, Robert Fraser, Peter Moore, Nigel Warburton, Jonathan Webber, Martin Woessner ve Robert Zaretsky'ye, sadece yaptıkları okumalar için değil, aynı zamanda bu yolculuk boyunca gerçekleştirdiğimiz sayısız keyifli ve düşündürücü sohbet için de minnettarım.

Arkadaşça sohbetler, faydalı tavsiyeler ya da her ikisi aracılığıyla bana son derece önemli yardımlarda bulunan kişilere de ayrıca teşekkürlerimi sunarım: Peter Atterton, Antony Beevor, Robert Bernasconi, Costica Bradatan, Artemis Cooper, Anthony Gottlieb, Ronald Hayman, Jim Holt, James Miller, Sarah Richmond, Adam Sharr ve Marci Shore.

Bu isimler arasında Robert Bernasconi ve Jay Bernstein'e, felsefe okumayı seçmemdeki etkileri yüzünden özellikle minnettarım. Onların 1980'lerde Essex Üniversitesi'nde kurulmasında rol oynadıkları disiplinlerarası programa denk gelmiş olmak benim için çok büyük bir şanstı.

Babasının anılarını cömertçe benimle paylaşan Marianne Merleau-Ponty'ye en içten teşekkürlerimi sunarım.

Bu kitabın bir bölümünü New York Üniversitesi İnsani Bilimler Enstitüsü'ndeki Yazar Rezidans programı kapsamında New York'ta ikamet ederken yazdım. Son derece verimli ve güzel geçen iki ay boyunca

gösterdikleri misafirperverlik ve dostluk için enstitüye, Eric Bank'a ve Stephanie Steiker'a minnettarım.

Yazım sürecinin geri kalan kısmı büyük ölçüde British Library, London Library, Bodleian Library ve Paris'teki Bibliothèque Sainte-Geneviève'de gerçekleşti; tüm bu kurumlara ve çalışanlarına teşekkür ederim. Louvain, Belçika'da bulunan Felsefe Enstitüsü / Husserl Arşivi'ndeki Thomas Vongehr ve Ullrich Melle'ye teşekkür ederim. CTS / Jan Patočka Arşivi'nden Ludfer Hagedorn ve (bir kez daha) Ivan Chvatík'e teşekkür ederim. Iris Murdoch Arşivi'ndeki yardımları için Kingston Üniversitesi'ndeki Katie Giles'a ve George Orwell Arşivi'ndeki yardımları için University College, Londra'daki Dan Mitchell'a teşekkür ederim.

İç görülü redaksiyonu, dostluğu ve son derece değerli tavsiyeleriyle, dalların budakların arasında bir ağaç gövdesi arayışımda bana büyük yardımları dokunan Jenny Uglow'a teşekkür ederim. Clara Farmer ve Chatto & Windus'daki herkese ama özellikle de yayım süreci boyunca beni büyük bir açıklık ve nezaketle yönlendiren Parisa Ebrahimi'ye minnettarım. Editörüm David Milner ve Chatto baskısının kapağı için Simone Massoni'ye teşekkür ederim. Penguin Random House, Kanada'daki Anne Collins'e teşekkür ederim. ABD'de özellikle, bilhassa da Boston'da güneşli günlerdeki çalışmaları için, bana güç veren biricik yayıncım Judith Gurewich'e, editörüm Keenan McCracken'a ve Other Press'teki herkese ve kapak için Andreas Gurewch teşekkür ederim.

Ayrıca, hiç esirgemediği desteği ve bilgeliği için temsilcim Zoë Waldie ve Rogers, Coleridge & White'taki herkese minnettarım. New York'taki Melanie Jackson ve diğer yerlerde kitabın yayımlanmasında emeği geçen herkese teşekkür ederim.

Son olarak, iki teşekkür daha: birincisi, hayattaki tüm meraklarımın peşinden gitmem için bana verdikleri cesaret (ve "yeniyetme varoluşçu" yıllarımda bana katlandıkları için) kitabı ithaf ettiğim annem ve babam, Jane ve Ray Bakewell'a. İkincisi, her zamanki gibi, fenomenoloji, şu ya da bu demeden yanımdan ayrılmayan Simonetta Ficai-Veltroni'ye: bu daha başlangıç.

Notlar

Yararlanılan kaynaklara ait tam künyeler Seçilmiş Kaynakça bölümünde yer almaktadır. İngilizceye çevrilmemiş metinlere yapılan atıflarda tüm çeviriler bana aittir.

Kısaltmalar:

ASAD: Beauvoir, *All Said and Done* (*Hesap Tamam*).
BN: Sartre, *Being and Nothingness* (Barnes çevirisi) (*Varlık ve Hiçlik*).
BT: Heidegger, *Being and Time* (Macquarrie & Robinson çevirisi) (*Varlık ve Zaman*). Atıfta bulunulan sayfa numarasını o sayfaya kitabın orijinal Almanca basımında karşılık gelen sayfa numarası takip eder.
FOC: Beauvoir, *Force of Circumstance* (*Koşulların Gücü*).
GA: Heidegger, *Gesamtausgabe* (*Toplu Eserler*).
MDD: Beauvoir, *Memoirs of a Dutiful Daughter* (*Bir Genç Kızın Anıları*).
PP: Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (Landes çevirisi) (*Algının Fenomenolojisi*). Atıfta bulunulan sayfa numarasını o sayfaya kitabın 2005 tarihli Fransızca basımında karşılık gelen sayfa numarası takip eder.
POL: Beauvoir, *The Prime of Life* (*Kadınlığımın Hikâyesi*).

1. Bölüm: Bayım, Ne Korkunç Şey Şu Varoluşçuluk!

1 Varoluşçuluğun kökleri: Walter Kaufmann'ın 1956 tarihli *Existentialism from Dostoyevsky to Sartre* kitabı varoluşçuluğun hikâyesini Aziz Augustinus'a; Maurice Friedman'ın *The Worlds of Existentialism*'i (New York: Random House, 1964) Eyüb, Vaiz ve Herakleitos'a kadar dayandırır.

1 Kokteyller: Sartre ilerleyen yıllarda o gün bira içiyorlardı diye hatırlıyordu, ancak o tarihlerde hafızası artık güvenilirliğini yitirmişti: *Sartre By Himself*, 25-6. Beauvoir kayısı kokteyli içtiklerini anlatıyordu: POL, 135, hikâyenin detayları bu kaynaktan alınmıştır.

2 "Şeylerin kendilerine!": Husserl, *Logical Investigations*, I, 252. Bu sözün bir slogan haline gelmesi kısmen, onu "fenomenolojinin şiarı" olarak

nitelendiren Heidegger sayesinde olmuştur: BT, 50/27-8.

3 "Tek kelimesini bile anlayamadığımızdan": POL, 79. Fenomenolojiyle daha önce de karşılaşmış olduklarına dair iddialar için *bkz.* Stephen Light, *Shūzō Kuki and Jean-Paul Sartre* (Carbondale & Edwardsville, IL: Southern Illinois University Press, 1987), 3-4, Rybalka'nın giriş yazısı, xi.

4 "Yıkıcı bir felsefe": Sartre'ın *Bifur*'da yayımlanan denemesinin yazar künyesi onun "yıkıcı bir felsefe kitabı üzerinde çalıştığı" bilgisini içerir: Sartre, "La légende de la vérité", *Bifur*, 8 (Haziran 1931). Ayrıca *bkz.* POL, 79; Hayman, *Writing Against*, 85.

4 "Beynimden": *Sartre By Himself*, 26.

4 John Keats, "On First Lookinginto Chapman's Homer", *The Complete Poems* içinde (ed. John Barnard), 3. Baskı (Londra: Penguin, 1988), 72. Sartre'ın okuduğu baskı: Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (Paris: Alcan, 1930); daha sonraki baskısı A. Orianne tarafından çevrilip *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1995) ismiyle yayımlanmıştır.

5 Liman işçileri, keşişler, vs.: MDD, 341.

6 "Varoluş özden önce gelir": Sartre, *Existentialism and Humanism*, 27.

7 Kral ve kraliçe: FOC, 98.

7 "Kadınlar kendilerinden geçti": "Existentialism", *Time* (28 Ocak 1946), 16-17. Konferans için *bkz.* George Myerson, *Sartre's Existentialism Is a Humanism: a beginner's guide* (Londra: Hodder & Stoughton, 2002), xii-xiv, ve Cohen-Solal, *Sartre*, 249-52.

8 "Troleybüs problemi": daha fazla bilgi için, *bkz.* David Edmunds, *Would You Kill the Fat Man?* (Princeton: Princeton University Press, 2013).

8 Öğrencinin hikâyesi: Sartre, *Existentialism and Humanism*, 39-43. Sartre'ın arkadaşı ve eski öğrencisi Jacques-Laurent Bost'un durumu bu hikâyedeki öğrencinin durumuyla benzerlik gösterir. Bost 1937'de, gidip İspanya İç Savaşı'na katılma düşüncesi hakkında Sartre'ın fikrine başvurmuştur: *bkz.* Thompson, *Sartre*, 36. Sartre *Bekleyiş* (Fr. *Le Sursis*, İng. *The Reprieve*) romanında Bost'tan yola çıkarak oluşturduğu Boris karakterini benzer bir ikilemde bırakır.)

10 "Çizilmiş bir yol yoktur": Sartre, C. Grisoli ile söyleşi, *The Last Chance: Roads of Freedom IV* içinde, 15 (ilk kez *Paru*'da yayımlanmıştır, 13 Aralık 1945).

11 Sartre Hiroşima üzerine: Sartre, "The End of the War", *The Aftermath of War* (*Situations III*) içinde, 65-75/65.

11 *Yasaklı Kitaplar Listesi*: J. M. De Bujanda, *Index des livres interdits, XI: Index librorum prohibitorum* (Cenova: Droz, 2002): Listede Sartre'ın *tüm eserleri*, 808 (27-10-1948 tarihli hüküm) ve Beauvoir'ın *Le deuxième sexe* (*İkinci Cins*) ve *Les Mandarins* (*Mandarinler*) adlı eserleri yer almaktadır, 116 (27-06-1956 tarihli hüküm). *Bkz.* Thompson, *Sartre*, 78.

11 "Mide bulandırıcı bir karışım": *Les nouvelles littéraires*, "Existentialism", *Time* (28 Ocak 1946), 16-17'den alıntı/17.

12 "Yaşınız yirmiydiyse": Cazalis, *Les mémoires d'une Anne*, 84.

12 "Bayım, ne korkunç şey şu varoluşçuluk...!": Marcel, "An Autobiographical Essay", 48.

12 Özel oda: POL, 534. Kafelerin gürültü patırtısından hoşlanmaları: Contat & Rybalka (ed.), *The Writings of Jean-Paul Sartre*, I: 149, Roger Troisfontaines, *Le choix de Jean-Paul Sartre*, 2. Baskıdan (Paris: Aubier, 1946) alıntı, Troisfontaines ise Sartre'ın 23 Ekim 1945'te Brüksel'de yaptığı bir yorumdan aktarır.

13 "Enteresan oldukları sürece": Grégoire Leménager, "Ma vie avec Boris Vian (par Michelle Vian)", *Le nouvel observateur* (27 Ekim 2011).

13 "Boğulma kurbanı" ve "lime lime olmuş, yırtık pırtık gömlek": Michelle Vian, *Manual of Saint-Germain-des-Prés* (*Saint-Germain-des-Prés Kılavuzu*), 46, 48, sırasıyla Pierre Drouin, "Tempête très parisienne", *Le Monde* (16-17, Mayıs 1948) ve Robert de Thomasson, *Opéra'dan* (Ekim 1947) alıntı. Uzun saç: Gréco, *Je suis faite comme ça*, 81. Eşarp: POL, 504; ayrıca *bkz*. Beauvoir, *Wartime Diary*, 166 (22 Kasım 1939). Varoluşçu "görünüm" Jacques Becker'ın 1949 tarihli harika filmi *Rendez-vous de juillet*'te Lorientais caz kulübünde geçen sahnelerde görülebilir.

13 Wols: FOC, 248-9.

14 Camembert: Cohen-Solal, *Sartre*, 262.

14 Şarkı söylemesi: MDD, 335. Donald Duck: POL, 324.

14 Sartre'ın yüzü: Aron, *Memoirs*, 23; Violette Leduc, *Mad in Pursuit*, çev. Derek Coltman (Londra: R. Hart-Davis, 1971), 45-6; Sartre, "The Paintings of Giacometti", *Situations* [IV] içinde, 175-92/184.

15 Légion d'honneur ve Académie française: John Gerassi, "The Second Death of Jean-Paul Sartre", W. L. McBride (ed.), *Sartre's Life, Times and Vision du monde* içinde (New York & Londra: Garland, 1997), 217-23/218. Beauvoir da 1982 yılında Légion d'honneur nişanına layık görülmüş ve onu reddetmiştir: Bair, *Simone de Beauvoir*, 606.

16 "Yaşamım ve felsefem": Cohen-Solal, *Sartre*, 142 (Sartre'ın günlüğünden altıntı, 15 Ocak 1940).

16 İki milyon kelime: M. Scriven, *Sartre's Existential Biographies* (Londra: Macmillan, 1984), 1.

17 *Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*: Danca tam başlığı: *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler. Mimisk-pathetisk-dialektisk Sammenskrift, Existentielt Indlæg.*

18 "Sizi muhakkak bir o tarafa bu tarafa iteklerdi": Garff, *Søren Kierkegaard*, 313.

18 At ve tutku: Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, 261.

18 "Soyut düşünce tutkusuzdur": *a.g.e.* 262.

18 Descartes: *a.g.e.* 265-6.

19 "Kaygı": Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, 61.

19 Otobüs durağı: *Sartre By Himself*, 16.

20 "Bir nevi istemsiz": Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, çev. R. J. Hollingdale (Londra: Penguin, 2003), 37 (1. bölüm, s. 6).

21 King: "Martin Luther King Jr. Traces His Pilgrimage to Nonviolence", Arthur ve Lila Weinburg (ed.), *Instead of Violence* içinde (New York: Grossman, 1963), 71. King, Amerikalı varoluşçu teolog Paul Tillich'in yanı sıra Sartre, Jaspers, Heidegger ve başka düşünürleri de okumuştur. Ayrıca *bkz*. Eugene Wolters, "The Influence of Existentialism on Martin Luther King, Jr.", *Critical Theory* (8 Şubat 2015), King'in "Pilgrimage to Nonviolence" adlı denemesine ve King Arşivi'nde yer alan notlarına atıfta bulunur.

22 Sloganlar: https://libcom.org/history/slogans-68.

22 Özgürlük talep ediyorlardı: Sartre, "Self-Portrait at Seventy", *Sartre in the Seventies* (*Situations X*) içinde, 3-92/52.

22 Sorbonne: Beauvoir'a göre, Marguerite Duras, "Bıktım bu yıldız sisteminden," diye homurdanır. *Bkz*. ASAD, 460-62 ve Cohen-Solal, *Sartre*, 462.

23 Cenaze: "Enterrement de Sartre" on YouTube: https://www.youtube.com/watch?v=C9UoHWWd214. *Bkz*. Hayman, *Writing Against*, 439; Cohen-Solal, *Sartre*, 522-3; Lévy, *Sartre*, 2.

24 Lanzmann: Ursula Tidd, *Simone de Beauvoir'dan* (Londra: Routledge, 2003) alıntı.

25 Atkestanesi ağacı: Sartre, *Nausea*, 183-4.

27 "Tezgâhtar kızlara göre bir metafizik" ("*une sorte de métaphysique pour midinette*"): Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, çev. J. & D. Weightman (Londra: Penguin, 1978), 71, ve Fransızcada, *Tristes Tropiques* (Paris: Plon, 1955), 63. "İnsanı eritmek": Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (Londra: Weidenfeld & Nicolson, 1966), 247.

29 "Bir özgürlük anlayışı": Michel Contat ile BBC dizisi *Human, All Too Human* (1999) için yapılan bir söyleşi, 3. Bölüm: "Jean-Paul Sartre: the road to freedom".

30 "Yaşam düşüncelere dönüşür" ve "Bir tartışma": Merleau-Ponty, *The Visible and Invisible*, 119.

31 "Yaşanan felsefe": Murdoch, *The Sovereignty of Good* (Londra & New York: RKP, 2014), 46.

33 Etiket: FOC, 46.

2. Bölüm: Şeylerin Kendilerine

35 1930'larda Freiburg'un nüfusu ve dağcıların kostümleri: Martin S. Briggs, *Freiburg and the Black Forest* (Londra: John Miles, 1936), 21, 31.

36 "Fenomenolojinin Kalesi" ve "Genç Almanlar için": Levinas, "Freiburg, Husserl, and Phenomenology", *Discovering Existence with Husserl* içinde, 32-46/32, 37. Levinas'ın fenomenolojiyi keşfedişinin hikâyesi için *bkz.*, Raoul Mortley, *French Philosophers in Conversation* içindeki söyleşi (Londra & New York: Routledge, 1991), 11-23/11.

36 "Küçük bir Buddha": Sartre, *War Diaries*, 123.

36 "Husserl'in zararına": *a.g.e.* 184.

36 Sarı saçları: eski bir okul arkadaşının anılarından, Andrew D. Osborn, *The Philosophy of Edmund Husserl: in its development from his mathematical interests to his first conception of phenomenology in Logical Investigations* (New York: Columbia University/International Press, 1934), 11'den alıntı; ayrıca *bkz.* Spiegelberg, "The Lost Portrait of Edmund Husserl", 342, Husserl'in kızından aktarır ve portreye ait görseller bulundurur.

36 "Saatçi" ve "parmakları": Gadamer, *Philosophical Apprenticeships*, 35, saatçi benzetmesi arkadaşı Fyodor Stepun'dan alıntıdır.

37 Film: *A Representation of Edmund Husserl*, bir James L. Adams filmi (1936), http://www.husserlpage.com/hus_imag.html adresinden seyredilebilir. Görüntünün alındığı videokaset Center for Advanced Research in Phenomenology, Florida Atlantic University, Boca Raton, Florida, y. 1991 yapımıdır.

37 Çaktı: Husserl bu hikâyeyi Levinas'a, Levinas da *Husserliana* serisinin editörü S. Strasser'e anlatmıştır (*Husserliana* I: xxix); ayrıca aktaran: Karl Schuhmann, *Husserl-Chronik* (Lahey: Martinus Nijhoff, 1977), 2. Husserl'in "Felsefem de o çaktan..." sözü bu hikâyenin Beauvoir tarafından günlüğüne not düşülen bir versiyonundan gelmektedir: Beauvoir, *Wartime Diary*, 161 (18 Kasım 1939).

37 "Ders sırasında uyuyakalma alışkanlığı": Andrew D. Osborn, *The Philosophy of Edmund Husserl* (New York: Columbia University/International Press, 1934), 11.

37 Brentano: Husserl, "Recollections of Franz Brentano" (1919), *Shorter Works* içinde, ed. P. McCormick & F. Elliston (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981), 342-8. Ayrıca *bkz.* T. Masaryk & K. Čapek, *President Masaryk Tells his Story* (Londra: G. Allen & Unwin, 1934), 104-5, ve Moran, *Introduction to Phenomenology*, 23-59.

38 Husserl'in kederi ve depresyonu: *bkz.* Moran, *Introduction to Phenomenology*, 80-81 ve Kisiel & Sheehan, *Becoming Heidegger*, 360 (Husserl'in Heidegger'e mektubu, 10 Eylül 1918), 401 (Husserl'in Pfänder'e mektubu, 1 Ocak 1931).

39 Kreş: Borden, *Edith Stein*, 5. "Evlenene kadar": Stein, *Self-Portrait in*

Letters, 6 (Stein'ın Roman Ingarden'e mektubu, 28 Ocak 1917).

39 "En bezdirici": Dorion Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, ed. Louvain'deki Husserl Arşivi (Lahey: Martinus Nijhoff, 1976), 11 (13 Ağusos 1931).

39 "Yeni bir gözle" ve "gözümüzün önünde duranı görme": Husserl, *Ideas*, 39.

40 "Bana bir fincan kahve verin": Walther, *Zum anderen Ufer* (Remagen: Reichl 1960), 212'den Gerda Walther'in 1917 tarihli bir seminer hakkında yazdıklarını çevirip aktaran Moran, *Husserl*, 34. Heidegger ise kahveden ziyade çayı seviyordu: *bkz.* Walter Biemel, "Erinnerungen an Heidegger", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* içinde, 2/1 (1977), 1-23/10-11. Kahve üzerinden felsefe yapmanın daha yakın tarihleri örnekleri için *bkz.* Scott F. Parker & Michael W. Austin (ed.), *Coffee: philosophy for everyone: grounds for debate* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2011), ve David Robson, "The Philosopher Who Studies the Experience of Coffee" [David Berman (Trinity College, Dublin) ile söyleşi], BBC Future blog, 18 Mayıs 2015: http://www.bbc.com/future/story/20150517-what-coffee-says-about-your-mind.

41 Müzik ve fenomenoloji: *bkz.* örneğin, Thomas Clifton, *Music As Heard: a study in applied phenomenology* (New Haven & Londra: Yale University Press, 1983).

42 Sacks'ın bacağı: Sacks, *A Leg to Stand On*, 91, 96. Tıp ve fenomenoloji üzerine *bkz.* S. K. Toombs, *The Meaning of Illness: a phenomenological account of the different perspectives of physician and patient* (Dordrecht: Kluwer, 1992) ve Richard Zaner, *The Context of Self: a phenomenological inquiry using medicine as a clue* (Athens, OH: Ohio University Press, 1981). Fenomenolojinin farklı alanlardaki uygulamaları için *bkz.* Sebastian Luft ve Søren Overgaard (ed.), *The Routledge Companion to Phenomenology* (Londra & New York: Routledge, 2012).

44 Jaspers ve Husserl arasındaki mektupları aktaran: Jaspers, *Philosophy* I, 6-7 (1955 epilog); ayrıca *bkz.* Kirkbright, *Karl Jaspers*, 68-9, Jaspers'in ailesine yazdığı mektubu aktarır, 20 Ekim 1911.

44 "*Farklı bir düşünüş*": Jaspers, *Philosophy of Existence*, 12.

44 Sevgide bir şey sevilir: Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, 88.

46 "Nesnenin bilincin içinde" ve "sıcacık konforlu bir odaya": Sartre, "A Fundamental Idea of Husserl's Phenomenology: intentionality", *Critical Essays* (*Situations I*) içinde 40-6/42-3 (ilk kez 1939'da yayımlanmmıştır).

47 Sartre halihazırda farkındaydı: Sartre Husserl üzerine yaptığı analizi *Ego'nun Aşkınlığı*'nda geliştirmeye devam etmiştir: *The Transcendence of the Ego*, çev. A. Brown, önsöz: S. Richmond (Londra: Routledge, 2004) (ilk kez 1934'te *Recherches philosophiques*'te *yayımlanmıştır*).

48 "Kendi içine dönmeyi": Husserl, *Cartesian Meditations*, 2. Ayrıca *bkz.* Paul S. MacDonald, *Descartes and Husserl: the philosophical project of radical*

beginnings (Albany: SUNY Press, 2000).

48 Augustine: Husserl, *Cartesian Meditations*, 157.

48 Tartışma ve "emektar deri kanepe": Stein, *Self-Portrait in Letters*, 10-11 (Stein'ın Roman Ingarden'e mektubu, 20 Şubat 1917); ayrıca *bkz*. Alasdair MacIntyre, *Edith Stein: a philosophical prologue* (Londra & New York: Continuum, 2006), 103-5. Stein'ın tezi: Stein, *On the Problem of Empathy* (*Empati Sorunu Üzerine*). Doktorasını 1916'da Freiburg'da alan Stein'ın doktora tezi 1917'de Halle'de yayımlandı.

49 Hamburg: Stein, *Self-Portrait in Letters*, 36 (Stein'ın Fritz Kaufmann'a mektubu, 8 Kasım 1919).

49 Hıristiyanlığa geçişi ve sonraki kariyeri: Borden, *Edith Stein*, 6-10.

3. Bölüm: Messkirch'li Büyücü

50 "Açıkça anlaşılıyor ki": BT, 19/1. Platon'nun *Sofist*'inden alıntı, "olmak" sözcüğünün tartışıldığı 244A'da yer alır. Heidegger Marburg'da 1924-25'te *Sofist* üzerine bir ders verdi, dersi alan öğrenciler arasında Hannah Arendt de vardır: *bkz*. Heidegger, *Plato's Sophist*, çev. R. Rojcewicz & A. Schuwer (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1997).

50 "Gökyüzü mavi*dir*" ve "sevinçli*yim*": BT, 23/4 (bu kaynakta İngilizceye "merry" şeklinde çevrilmiş); Heidegger, *Being and Time*, çev. Stambaugh, 3 (bu kaynakta İngilizceye "*happy*" şeklinde çevrilmiş).

50 Neden hiçlik yerine bir şeyler var?: Gottfried von Leibniz, "The Principles of Nature and Grace, Based on Reason" (1714), *Discourse on Metaphysics and Other Writings* içinde, ed. P. Loptson, çev. R. Latta & G. R. Montgomery, gözden geçiren. P. Loptson (Peterborough, ON: Broadview Press, 2012), 103-113/108-9 (7. paragraf).

50 "Hayrete düşürmenin büyük ustası" and "göz alıcı bir set çekmek": Steiner, *Martin Heidegger*, 158.

51 Övgü: BT, 62/38; ithaf: BT, 5.

51 Brentano'nun tezi: Heidegger, "A Recollection (1957)", Sheehan (ed.), *Heidegger: the man and the thinker* içinde, 21-22/21. Tezin kendisi: Franz Brentano, *On the Several Senses of Being in Aristotle*, çev. Rolf George (Berkeley: University of California Press, 1973).

51 Heidegger'in kardeşleri: Marie Heidegger, 1891'de doğmuş, bir baca temizleyicisi ile evlenmiş ve 1956'da ölmüştür. Marie ve Heidegger'in annesi hakkında *bkz*. F. Schalow & A. Denker, *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, 2. Baskı (Londra: Scarecrow, 2010), 134. Fritz 1894'te doğmuştur.

51 Çanlar: Heidegger, "Vom Geheimnis des Glockenturms", GA içinde, 13 (*Aus der Erfahrung des Denkens*, 113-16); ayrıca *bkz*. Heidegger, "The

Pathway", Sheehan (ed.), *Heidegger: the man and the thinker* içinde, 69-72/71; ve Safranski, *Martin Heidegger*, 7. Diğer çocukluk anıları için *bkz.* Heidegger, "My Way to Phenomenology", çev. Stambaugh, in *On Time and Being*, 74-82.

52 Fıçı ustası: liste https://en.wikipedia.org/wiki/Cooper_ (profession) adresinden alınmıştır.

52 Odun parçaları toplamak vs.: Heidegger, "The Pathway", Sheehan (ed.), *Heidegger: the man and the thinker* içinde, 69-72/69.

52 Cam lamba vs.: Heidegger, *Letters to his Wife*, 5 (13 Aralık 1915).

53 Patika ve bank: Heidegger, "The Pathway", Sheehan (ed.), *Heidegger: the man and the thinker* içinde, 69-72/69.

53 İnsanların gözlerine bakmakta zorlanması: Löwith, *My Life in Germany*, 45.

53 "Martin?": Gadamer ile yapılan söyleşi, *Human, All Too Human* (BBC, 1999), 2. Bölüm.

54 Kütüphaneden *Mantık Araştırmaları*'nı alması: Safranski, *Martin Heidegger*, 25; Ott, *Heidegger*, 57.

54 Hermann Heidegger: Heidegger, *Letters to his Wife* içinde mektubu, 317.

55 *Symphilosopheín*: Kisiel & Sheehan, *Becoming Heidegger*, 357 (Husserl'in Heidegger'e mektubu, 30 Ocak 1918).

55 "Ah şu gençliğin": *a.g.e.* 359 (Husserl'in Heidegger'e mektubu, 10 Eylül 1918).

55 Dipnotlar ve gevezelik: *a.g.e.* 361 (Husserl'in Heidegger'e mektubu, 10 Eylül 1918).

55 Husserl'in hayreti: *bkz.* Ott, *Heidegger*, 181 (Husserl'in Pfänder'e mektubu, 1 Ocak 1931).

55 "Fenomenolojik evladımız": Jaspers, "On Heidegger", 108-9.

55 "Bana... hissettirdiniz": Kisiel & Sheehan, *Becoming Heidegger*, 325 (Heidegger'in Husserl'e mektubu, 22 Ekim 1927).

55 "Karanlık bir çukur": Ott, *Heidegger*, 125.

55 Todtnauberg'daki kulübe: *bkz.* Sharr, *Heidegger's Hut.* Sharr Heidegger'in Freiburg'daki evi hakkında da yazmıştır: Sharr, "The Professor's House: Martin Heidegger's house in Freiburg-im-Breisgau", Sarah Menin (ed.), *Constructing Place: mind and matter* içinde (New York: Routledge, 2003), 130-42.

56 Odun kesme ritmi: Arendt & Heidegger, *Letters*, 7 (Heidegger'in Arendt'e mektubu, 21 Mart 1925).

56 "Bizatihi kendine ait" stili: Löwith, *My Life in Germany*, 45; ayrıca *bkz.* Petzet, *Encounters and Dialogues*, 12. Gadamer onu kayak giysileri içinde betimler (Marburg'da kayak üzerine özel bir konferansta giymiştir) ve öğrencilerinin Heidegger'in gündelik giysilerine onun "varoluşsal takımı" adını verdiklerini yazar: Gadamer, *Philosophical Apprenticeships*, 49.

56 "Nüfuz edilemez": Löwith, *My Life in Germany*, 28.

57 "Anlaşılması çok daha zor olduğu için": Hans Jonas, "Heidegger's resoluteness and resolve", Neske & Kettering (ed.), *Martin Heidegger and National Socialism* içinde, 197-203/198. (Bir radyo söyleşisi.)

57 "Nefes kesici bir soru girdabı" ve "yoğun kara bulutlar": Gadamer, *Philosophical Apprenticeships*, 48.

57 "Messkirch'li minik büyücü": Löwith, *My Life in Germany*, 44-5.

57 Düşünmek ve derinlere inmek: Arendt, "*Martin Heidegger* at Eighty", Murray (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy* içinde, 293-303/295-6.

57 "Hantal bir alet": Daniel Dennett ve Asbjørn Steglich-Petersen, "The Philosophical Lexicon", 2008 versiyonu: http://www.philosophicallexicon.com.

57 "Ustalıkla sahnelenen", "Heideggerize etmenin lüzumu yok!" ve "Heidegger'i nasıl tarif edebiliriz?": Georg Picht, "The Power of Thinking", Neske & Kettering (ed.), *Martin Heidegger and National Socialism* içinde, 161-167/161, 165-166.

58 "Düşünüş yeniden canlanmakta": Arendt, "*Martin Heidegger* at Eighty", Murray (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy* içinde, 293-303/295.

58 "Tek kelime edemez halde, heyecan içinde": Safranski, *Martin Heidegger*, 147, Hermann Mörchen'in taslak metni "Aufzeichnungen"den alıntı.

59 Varlığa işaret etmek: *bkz*. Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, 35. Buradaki açıklamayı büyük ölçüde Magda King'in klasikleşen *Varlık Zaman* kılavuzuna borçluyum: *Guide to Heidegger's Being and Time*, 16.

60 "Ontolojik fark": BT, 26/6. Varlık (Being) ve varolanlar (beings): İngilizce terimler Almanca terimler kadar kullanışlı değil, o yüzden çevirmenler *Seiende* için ya "varolan" terimini kullanıyor ya da "being" ve "Being" ayrımını büyük harf kullanarak gösteriyorlar. Macquarrie & Robinson iki yöntemi de kullanırken, Stambaugh "being" ve "beings" terimlerini kullanmayı tercih ediyor ve çoğunlukla Almanca orijinallerine de yer veriyor.

59 Muğlak, üstünkörü ve sezgisel bir Varlık anlayışı: BT, 25/6; BT, 35/15.

60 "Ontik": BT, 71/45vd.

61 Corbin ve *réalité humaine*: Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, çev. H. Corbin (Paris: Gallimard, 1938).

61 Patatesler, sıçanlar: Günter Grass, *Dog Years*, çev. Ralph Manheim (Londra: Penguin, 1969), 324, 330 (çeviri üzerinde ufak değişiklikler yapılmıştır).

61 "Tuhafsama hissi": Steiner, *Martin Heidegger*, 11.

61 Brecht: *bkz*. Safranski, *Martin Heidegger*, 155.

61 "Nahoşluklar": BT, 63/39.

61 "Dünya içinde karşılaşılan...": Heidegger, *Being and Time*, çev. Stambaugh, 312/327; Heidegger, *Sein und Zeit*, 327.

61 Stein: Gertrude Stein, *The Making of Americans: being a history of a family's progress* (Normal, IL & Londra: Dalkey Archive Press, 1995). "Hep

hissediyorum": 373. "Hep hissediyorum bazen içlerindeki": 383. "Sümüksü, jelatinimsi": 349. *Bkz.* Janet Malcolm, *Two Lives* (New Haven & Londra: Yale University Press, 2007), 126. (Roman, Heidegger'den çok önce, 1902 ile 1911 yılları arasında yazılmıştır.)

63 "Gündelikliği": BT, 37-8/16; ayrıca *bkz.* BT, 69/43.

63 Dünya-içinde-varolma: BT, 78/52vd.

63 *Das Hammerding*: Heidegger, *Sein und Zeit*, 69. Çevirisi: BT, 98/69.

64 İlgi ve umursama: BT, 83-4/56-8.

64 "Araç gereç": BT, 97/68 *Zeug* kelimesini "araç gereç" olarak çevirir, ama ben Stambaugh'un "işe yarar şey" çevirisini tercih ediyorum: Heidegger, *Being and Time*, çev. Stambaugh, 68/68.

64 "Elaltındalık" vs "el-önündelik": BT, 98-9/69-70

64 Dünyanın kendini ifşa edişi: BT, 149/114.

64 Heidegger'in masası: Heidegger, *Ontology: the hermeneutics of facticity*, 69, Aho, *Existentialism*, 39'dan alıntı.

64 *Mitsein*: BT, 149/114. *Mitwelt*: BT, 155/118.

64 "Kişinin, çoğunlukla": BT, 154/118.

65 Birlikte-varoluşun eksikli kipi: BT, 156-7/120.

65 Kayık: BT, 154/118.

66 "Malumu ilan ediyor": Safranski, *Martin Heidegger*, 155.

66 Husserl'in aldığı notlar: "Husserl's Marginal Remarks in Martin Heidegger, *Being and Time*", Husserl, *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger* içinde (*1927-1931*), 258-422, özellikle 283 ("Artık bu kadarı da saçmalık", 1927 baskısının 12. sayfasında), 419, 422 (soru ve ünlem işaretleri, 1927 baskısının 424-437 numaralı sayfalar arasında). Husserl'in okumaları hakkında *bkz.* Sheehan, "Husserl and Heidegger", aynı kitap içinde, 1-32, özellikle 29. "Saçmalık!": Kisiel & Sheehan, *Becoming Heidegger*, 402 (Husserl 'in Pfänder'e mektubu, 1 Ocak 1931).

66 "Gülünç": Kisiel & Sheehan, *Becoming Heidegger*, 372 (Heidegger'in Löwith'e mektubu, 20 Şubat 1923). "Fenomenolojinin kurucusu misyonuyla yaşıyor": Heidegger & Jaspers, *The Heidegger–Jaspers Correspondence*, 47 (Heidegger'in Jaspers'a mektubu, 14 Temmuz 1923).

66 *Encyclopaedia Britannica*: Husserl, "'Fenomenoloji" (*Encyclopaedia Britannica* Maddesinin B Taslağı), Heidegger'in Husserl'e mektubuyla birlikte, Kisiel & Sheehan, *Becoming Heidegger* içinde, 304-28. Çeşitli taslakları içeren daha kapsamlı bir versiyon için: Husserl, "The *Encyclopaedia Britannica* article (1927-28)", Husserl, Psychological and *Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger* içinde (*1927-1931*), 35-196 ve ortak çalışmalarının hikâyesini anlatan Sheehan imzalı giriş yazısı. Ansiklopedi maddesi, çev. C. V. Salmon, *Encyclopaedia Britannica* içinde, 14. Baskı (Londra: *Encyclopaedia Britannica* Co., 1929). Kendilerini anlaşılır bir şekilde ifade edememeleri üzerine *bkz.* Heidegger,

Letters to his Wife, 108 (Martin'in Elfride Heidegger'e mektubu, 5 Şubat 1927) ve Kisiel & Sheehan, *Becoming Heidegger*, 402 (Husserl'in Pfänder'a mektubu, 1 Ocak 1931).

66 Husserl'in umutları: Kisiel & Sheehan, *Becoming Heidegger*, 401-2 (Husserl'in Pfänder'a mektubu, 1 Ocak 1931).

67 Heidegger'in konuşması: Heidegger, "For Edmund Husserl on his Seventieth Birthday" (8 Nisan 1929), çev. Sheehan, Husserl, Psychological and *Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger* içinde (*1927- 1931*), 475-477/475. Husserl'in cevaben yaptığı konuşma: Kisiel & Sheehan, *Becoming Heidegger*, 418-20.

68 "Atanmış bir lider": Kisiel & Sheehan, *Becoming Heidegger*, 402 (Husserl'in Pfänder'a mektubu, 1 Ocak 1931).

68 "Sağduyu": Friedrich Heinemann, Husserl'in 1931'de "Heidegger sağduyulu bir noktaya doğru ilerliyor" dediğini aktarır (*bewegt sich in der die natürlichen Einstellung*). Heinemann, Existentialism and the Modern Predicament, 48.

68 "Antropoloji": Husserl, "Phenomenology and Anthropology" (Haziran 1931 tarihli bir ders), Husserl, Psychological and *Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger* içinde (*1927-1931*), 485-500/485.

69 "El-altında-olanın-sadece...": BT, 103/73. Almanca: Heidegger, *Sein und Zeit*, 73.

69 "Dişsizce ısırır": Nicholson Baker, *The Mezzanine* (Londra: Granta, 1998), 13-14.

69 "Ayak direyiş": BT, 103-4/74. Projeyi aydınlatır: BT, 105/75.

70 Chandos: Hugo von Hofmannsthal, "The Letter of Lord Chandos", çev. Tania & James Stern, *The Whole Difference: selected writings* içinde, ed. J. D. McClatchy (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2008), 69-79 (ilk kez *Der Tag*'da yayımlanmıştır, 18-19 Ekim 1902).

70 Çöküntü: örneğin, Matthew Ratcliffe, draws attention to the experience of James Melton'ın deneyimine dikkat çeker: Melton yaşadığı depresyon sırasında, dünyanın artık kendisi için "kucaklayıcı niteliğini kaybetmiş" olmasından mütevellit bir sandalyeye nasıl oturacağını dahi çözemez hale gelmiştir; Heidegger, nuhtemelen onun şeylerle hiçbir ilgisinin kalmadığını söylerdi. Melton'un deneyimi için *bkz.* Gail A. Hornstein, *Agnes's Jacket* (New York: Rodale, 2009), 212-13, ve Matthew Ratcliffe, "Phenomenology as a Form of Empathy', *Inquiry* 55(5) (2012), 473-95. Ayrıca Oliver Sacks'ın ele aldığı vakalara *bkz.*, *The Man Who Mistook his Wife for a Hat* (Londra: Picador, 2011).

71 Heidegger'in *Büyülü Dağ*'ı okuması: Safranski, *Martin Heidegger*, 185.

71 Davos: Yaklaşık 300 akademisyen ve öğrencinin katıldığı konferans 17 Mart-6 Nisan 1929 tarihleri arasında gerçekleşti. *Bkz.* Cassirer ve Heidegger,

Débat sur le Kantisme et la philosophie; Gordon, *Continental Divide*; Michael Friedman, *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger* (Şikago & La Salle, IL: Open Court, 2000), ve Calvin O. Schrag, "Heidegger and Cassirer on Kant", *Kant-Studien* 58 (1967), 87-100. Ayrıca *bkz.* Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, 5. Baskı, çev. R. Taft (Bloomington: Indiana University Press, 1997). Kant'ın Husserl ve Heidegger üzerindeki etkileri üzerine *bkz.* Tom Rockmore, *Kant and Phenomenology* (Şikago & Londra: University of Chicago Press, 2011).

72 Bir dünyanın bitip: F. Poirié, *Emmanuel Lévinas: qui êtes-vous?* (Paris: La Manufacture, 1987), 79. Herkes bu yorumdaki keskinlikle hemfikir değildir: *bkz.* Gordon, *Continental Divide*, 1.

72 "Bir köylü gibi uygunsuz, vb.: Toni Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer* (Hildesheim: Gerstenberg, 1981), 181-3, çev. Peter Collier, P. Bourdieu, *The Political Ontology of Martin Heidegger* içinde (Cambridge: Polity, 1991), 48-9. Orada bulunan Maurice de Gandillac, Heidegger'in etrafa yaydığı cazibe dalgasını açıkça Hitler ile karşılaştırır: Gandillac, *Le siècle traversé*, 134.

72 Levinas'ın hicvi ve pişmanlığı: Gordon, *Continental Divide*, 326-7, 1973'te Levinas ile konuşan Richard Sugarman söyleşisinden aktarıyor.

72 "Metafizik Nedir?": Heidegger, "What Is Metaphysics?", *Basic Writings* içinde, 81-110/95.

73 "Varlıkların hepten tuhaflığı": *a.g.e.* 109. (Tekinsizlik üzerine ayrıca *bkz.* BT, 233/188.)

73 "Neden varlıklar var": *a.g.e.* 112.

73 "Dünyadaki şeyler": Petzet, *Encounters and Dialogues*, 12.

73 Heidegger'in çalışmalarını reddediş ve "Şu üzüntü verici sonuca ulaştım": Kisiel & Sheehan, *Becoming Heidegger*, 398 (Husserl'in Ingarden'a mektubu, 2 Aralık 1929), ve 403 (Husserl'in Pfänder'a mektubu, 1 Ocak 1931).

4. Bölüm: Onlar, Çağrı

74 Birinci Dünya Savaşı sonrasında Heidegger: *bkz.* Heidegger, *Letters to his Wife*, 55 (17 Ekim 1918).

74 Aron Almanya'da: Aron, *The Committed Observer*, 26.

74 Weil Almanya'da: Weil, "The Situation in Germany", *Formative Writings* içinde, 89-147/97-98 (ilk kez *L'ecole émancipée*'de yayımlanmıştır, 4 Aralık 1932-5 Mart 1933 arasında).

75 Havadaki ihtilal kokusu üzerine Weil: *a.g.e.* 106.

75 Posta gözetimi vs.: Haffner, *Defying Hitler*, 96.

75 Nazizmi ciddiye almamaları üzerine Beauvoir: POL, 146.

75 Cinayet ve garip psikolojik vakalar: POL, 130.

76 Roma gezisi: POL, 153-4.

76 "Sorumsuzluğu yeniden keşfettim": Sartre, "Cahier Lutèce", *Les mots et autres écrits autobiographiques* içinde, 907-35/210 (1952-54 yılları arasında bir tarihte yazılmış bir defter).

76 Beauvoir'ın ziyaretleri: *POL, 180, 184 (Şubat); POL, 191-6 (Haziran).*

76 Mayoneze sıçrayan kan: POL, 147.

76 Hatası üzerine Jaspers: Jaspers, "On Heidegger", 119. Fransız öğrenciler üzerine Beauvoir: POL, 180. Diğerleri için ayrıca *bkz.* Haffner, *Defying Hitler*, 156 ve Fest, *Not I*, 42.

77 Kol kaldırmak: Bruno Bettelheim, *The Informed Heart* (Harmondsworth: Penguin, 1986), 268.

77 Tekinsizlik, anestezi, boyunduruk: Haffner, *Defying Hitler*, 112, 126.

77 Bölünmüşlük ve demagoglar: Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 317, 478.

77 "Kötülüğün sıradanlığı": Arendt, *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil.*

77 *Düşünün!*: *bkz.* Arendt, *The Life of the Mind*, I, 5.

77 *Was heisst denken?:* Düşünmek ne demektir? ve Düşünmeye çağıran nedir? şeklinde iki anlama gelecek şekilde çevrilebilir.

78 *Das Man*: BT, 164/126.

78 Sorumluluk/hesap verebilirlik: Stambaugh "sorumluluk", M&R "hesap verebilirlik" şeklinde çevirmiştir: BT, 165/127; Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 127/124.

78 Ses: BT, 313/268. *Dasein*'a yaptığı çağrı: BT, 319/274.

79 Schickele: Ott, *Heidegger*, 136'dan alıntı.

79 Anti-Semitik söylemler: Kisiel & Sheehan, *Becoming Heidegger*, 413 (Husserl'in Dietrich Mahnke'ye yazdığı mektup, 4-5 Mayıs 1933).

79 Arendt: sorduğu sorular günümüze ulaşmamıştır, ama Heidegger'in cevabı kayıt altına alınmıştır, Arendt and Heidegger, *Letters* içinde, 52-3 (Heidegger'in Arendt'e yazdığı mektup, tarih atılmamış ama 1932/33 kışı).

80 Kitap yakma: Ott, *Heidegger*, 189, 194.

80 "Kara Defterler": Heidegger, *Überlegungen*, ed. Peter Trawny, GA, 94-6 (2014), genellikle *Schwarze Hefte* (Kara Defterler) adıyla anılan toplama, Heidegger'in 1931-1941 yılları arasında aldığı notları içerir. Heidegger antolojisi içinde bunların en son sırada basılmasını istemiştir ve ortaya çıktıklarında büyük bir tartışma yaratmışlardır.. *Bkz.* örneğin Richard Wolin, "National Socialism, World Jewry, and the History of Being: Heidegger's Black Notebooks", *Jewish Review of Books* (6 Ocak 2014), Peter Trawny, "Heidegger et l'antisémitisme", *Le Monde* (22 Ocak 2014), Markus Gabriel, "Der Nazi aus dem Hinterhalt", *Die Welt* (13 Ağusots 2014), G. Fried, "The King is Dead: Heidegger's 'Black Notebooks'", *Los Angeles Review of Books* (13 Eylül 2014) ve Peter E. Gordon, "Heidegger in Black", *New York Review of Books* (9 Ekim 2014), 26-8. Serinin editöründen daha kapsamlı bir yorum

için *bkz*. Peter Trawny, *Freedom to Fail: Heidegger's anarchy* (Cambridge: Polity, 2015). Notlar ortaya çıktıktan sonra Almanya'daki Martin Heidegger Topluluğu'nun yöneticisi Profesör Günter Figal, artık Heidegger'i temsil etmek istemediğini söyleyerek Ocak 2015'te istifa etmiştir. Heidegger'in Naziliğinin evveliyatına uzanan bilgiler ve Nazi olduğuna dair kanıtlar için *bkz*. Ott, *Heidegger* ve Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy*.

80 Rektörlük konuşması: Heidegger, "The Self-Assertion of the German University" (27 Mayıs 1933), çev. William S. Lewis, Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy* içinde, 29-39, alıntılanan bölümler 34-6. Ayrıca *bkz*. Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger: Dokumente zu seinem Leben und Denken* (Berne: Suhr, 1962), 49-57 içindeki gazete haberleri; ve Hans Sluga, *Heidegger's Crisis: philosophy and politics in Nazi Germany* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993), 1-2.

80 Bildiri: Heidegger, "Declaration of Support for Adolf Hitler and the National Socialist State", 11 Kasım 1933, çev. Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy* içinde, 49-52/51.

80 Yaz kampları: Heidegger'in üniversitedeki öğretim görevlilerine yazdığı 22 Eylül 1933 tarihli mektuptan aktaran Ott, *Heidegger*, 228-9.

81 Husserl'in statüsü: *a.g.e.* 176

81 Çiçekler ve mektup: Elfride Heidegger'den Malvine Husserl'e, 29 Nisan 1933. Mektubun günümüze ulaşan tek kopyası Frédéric de Towarnicki, "Visite à *Martin Heidegger*", *Les Temps modernes* (1 Ocak 1946), 717-724 içindedir/717-718, bu kitapta yararlanılan çevirisi Kisiel & Sheehan, *Becoming Heidegger*, 411-12'den alınmıştır. Husserl ailesinin yanıtı için *bkz*. Kisiel & Sheehan, 412-13 (Husserl'den Dietrich Mahnke'ye, 4-5 Mayıs 1933), ve Ott, *Heidegger*, 174-7.

81 İthaf sayfasının kitaptan çıkarılması: Ott, *Heidegger*, 173.

82 Sınır durumlar: Jaspers, *Philosophy* II, 178-9. Yaşanan, varoluşsal durumlar: 159, 335-6.

82 Genç ölmeyi beklemesi: Gertrud Jaspers'ten Arendt'e 10 Ocak 1966 tarihli mektubu aktaran Gens, *Karl Jaspers*, 50. Enejisini ekonomik kullanması: 24-7. Soluklanmak için mola vermesi: 113-15.

83 Heidegger'in hayranlığı: Heidegger & Jaspers, *The Heidegger–Jaspers Correspondence*, 162 (Heidegger, Jaspers'a yazdığı mektup taslağı, 6 Şubat 1949).

83 "Çalışma odanı düşünüyorum": Arendt & Jaspers, *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence*, 29 (Arendt'in Jaspers'e mektubu, 29 Ocak 1946).

83 "Gerçek felsefe *paylaşıma* ihtiyaç duyar" ve "İletişimsizlik": Jaspers, *Philosophy* II, 100.

83 Mektuplar, ziyaretler ve yapılan planlar: Gens, *Karl Jaspers*, 158; Heidegger & Jaspers, *The Heidegger–Jaspers Correspondence*, 39 (Jaspers'in Heidegger'e mektubu, 6 Eylül 1922), 42 (Jaspers'in Heidegger'e mektubu, 24 Kasım 1922).

84 Heidegger'in sessizlikleri: Jaspers, "On Heidegger", 110. Tekinsiz his: Heidegger & Jaspers, *The Heidegger–Jaspers Correspondence*, 40 (Heidegger'in Jaspers'e mektubu, 19 Kasım 1922).

84 Devrim ihtiyacı: Jaspers, "On Heidegger", 109. Üslupları üzerine görüşleri, yüzleşme ve reddediş: 111-14.

84 "Soğukluk": *a.g.e.* 112.

84 "Ayak uydurmak lazım" ve aralarındaki sohbet: a.g.e 117.

85 "Tıpkı 1914'teki gibi" ve Hitler'in elleri: *a.g.e.* 118.

85 "Kendime şunu söylemeliyim": Gertrud Jaspers'in ailesine yazdığı 29 Haziran 1933 tarihli mektuptan aktaran Kirkbright, *Karl Jaspers*, 148. Heidegger'in kabalığı: Arendt & Jaspers, *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence*, 630 (Jaspers'in Arendt'e mektubu, 9 Mart 1966).

85 "Mahcup": Heidegger & Jaspers, *The Heidegger–Jaspers Correspondence*, 185 (Heidegger'in Jaspers'a mektubu, 7 Mart 1950). Jaspers inandırıcı bulmaz: Arendt & Jaspers, *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence*, 630 (Jaspers'in Arendt'e mektubu, 9 Mart 1966).

85 "Gazetede hakkında çıkan... görmek güzeldi": Heidegger & Jaspers, *The Heidegger–Jaspers correspondence*, 149 (Jaspers'in Heidegger'e mektubu, 23 Ağusots 1933).

86 Heidegger'i yüzüstü bırakmıştı belki de: Jaspers, "On Heidegger", 118-20.

86 Hayatlarının eskisi gibi devam edemeyeceği: Bruno Bettelheim, *The Informed Heart* (Harmondsworth: Penguin, 1986), 258-63.

86 Marcel ve kendi içine kıvrılmak: Gabriel Marcel, "On the Ontological Mystery", aynı yazara ait *The Philosophy of Existence* içinde, 1-31, özellikle 27.

87 Uyanık olmak: Gabriel Marcel, "Conversations", Marcel, *Tragic Wisdom and Beyond* içinde, 217-256/249. Benzer bir yazısı için diğer bir kaynak: *Men Against Humanity*, çev. G. S. Fraser (Londra: Harvill, 1952), 81-3.

87 *Dasein*'ın Varlığının anlamı zamandır: BT, 39/17.

88 "Ölüme-yönelik-Varlık" (*Sein zum Tode*): BT, 279/235.

88 "Öngörülü kararlılık": BT, 351/304. Kendinden vazgeçmek: BT, 308/264.

88 Jonas: Hans Jonas, "Heidegger's resoluteness and resolve", Neske & Kettering (ed.), *Martin Heidegger and National Socialism* içinde, 197-203/200-201.

89 İstifası: Ott, *Heidegger*, 240-41, istifa mektubu için 249.

89 İthaf sayfasının kitaba geri dönüşü: *a.g.e.* 173, 178.

89 Parti tarafından taciz edilişi: Heidegger, "The Rectorate 1933/34: facts and thoughts", Neske & Kettering (ed.), *Martin Heidegger and National Socialism* içinde, 15-32/30-32.

89 "Rektörlük": *a.g.e.*17.

89 "*Dummheit*": Towarnicki, "Le Chemin de Zähringen", 125.

89 "Hayaller âlemine dalmış bir çocuk": Heidegger & Jaspers, *The Heidegger–Jaspers Correspondence*, 186 (Jaspers'in Heidegger'e mektubu, 19 Mart 1950).

90 Berlin'de akademi projeleri: Farías, *Heidegger and Naziism*, 197-202, Heidegger'in Wilhelm Stuckart'a mektubundan alıntı, 28 Ağustos 1934; ayrıca *bkz*. Safranski, *Martin Heidegger*, 279-81.

90 Roma ve Nazi rozeti: Löwith, *My Life in Germany*, 59-60.

90 Müller: Max Müller, "*Martin Heidegger*: a philosopher and politics: a conversation", Neske & Kettering (ed.), *Martin Heidegger and National Socialism* içinde, 175-195/189-190. (Bernd Martin ve Gottfried Schramm ile 1 Mayıs 1985 tarihli söyleşi.)

91 Heidegger'in Naziliğine verilen tepkiler: Heidegger'in angajmanı en başından beri biliniyordu. Sartre 1944'te, Almanya'da yaşadığı bölgeyi işgal eden Fransızlar da savaştan sonra öğrenmişti. 1962'de yayımlanan çok sayıda belgeyle konuya dair yeni bilgiler açığa çıktı: *bkz*. Guido Schneeburger, *Nachlese zu Heidegger*. Ben 1980'lerin başlarında Heidegger çalışırken, Nazi meselesi çok gündemde değildi. Bunun sebebi kısmen o dönemde yaygın olan, filozofun yaşamı ve kişiliğine dair verilerin felsefesi açısından önemli olmadığı görüşüydü. Bu durum 1987'de Şilili tarihçi Victor Farías'ın *Heidegger y el Nazismo (Heidegger ve Nazizm)* adlı eleştirel çalışmasında Heidegger'in Naziliğinin tüm felsefesine sinmiş olduğunu ileri sürmesiyle değişti. Buradan hareketle, özellikle Fransa'da bir "Heidegger tartışması" başladı. Bazıları Heidegger'in felsefesinin politik görüşlerinden etkilenmediğini iddia ederken, diğer bir kesim de Farías'ın suçlamalarına katılıyordu. Tartışmayı Almanya'dan takip eden Freiburglu tarihçi Hugo Ott, "Fransa'da filozofların dünyası başlarına yıkıldı," diye yazdı (Rockmore, *Heidegger and French Philosophy*, 155). Oft sonradan 1992'de Heidegger'in Nazi yanlısı icraatlarını kapsamlı bir şekilde belgeleyen ve bolca Freiburg kent arşivlerinden aldığı belgeleri de içeren kendi araştırmalarını yayımladı: *Martin Heidegger: unterwegs zu seiner Biographie (Martin Heidegger: politize bir yaşam)*. Bir süreliğine yatışan tartışma 2005 yılında Emmanuel Faye'in *Heidegger* adlı kitabında filozofun 1933-34 tarihli seminerlerinden Naziliğine dair yeni kanıtlar sunması ve tıpkı Farías gibi Heidegger'in felsefesinin Naziliği ile lekelendiğini iddia etmesiyle yeniden alevlendi. 1931-1946 tarihleri arasında tuttuğu ve Nazi yanlısı ve anti-Semitik görüşlerini açıkça ortaya koyan kişisel defterlerinin yayımlanması (GA, 94-6), 2014'te yeni bir tartışma dalgası yarattı.

92 Nahoş kısımları çıkarmak: örneğin, Amerikalı filozof Marjorie Grene 1930'ların başında Heidegger'in seminerlerine katılmış ve *Varlık ve Zaman*'ı okumuştur. Heidegger'in Naziliği üzerine altmış yıl kafa patlattıktan sonra *Philosophical Testament* (1995) adlı kitabında, Heidegger'i önemsemeyip bir kenara atabilmekten mutluluk duyacağını ama bunu yapmanın imkansız olduğunu, bu yüzden de düşüncelerindeki en asli unsurları muhafaza edip "daha münasip bir çerçeve"ye uydurduktan sonra geri kalan her şeyi yok saymaya karar verdiğini yazmıştır.

Marjorie Grene, *A Philosophical Testament* (Chicago & La Salle, IL: Open Court, 1995), 76-9. Grene imzalı *Heidegger* (New York: Hillary House, 1957) kitabı Heidegger üzerine yazılmış ilk İngilizce kitaplardandır.

92 "Gözetme": BT, 157-9/121-2.

92 Karakterinin olmaması: Arendt & Jaspers, *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence*, 142 (Arendt'in Jaspers'e mektubu, 29 Eylül 1949).

92 "Haidegger'de karakter yoktur": Sartre, "A More Precise Characterization of Existentialism", Contat & Rybalka (ed.), *The Writings of Jean-Paul Sartre* içinde, II, 155-160/156. Sartre'ın sahip olduğu karakter meselesi hakkında daha fazla bilgi için *bkz*. Webber, *The Existentialism of Jean-Paul Sartre*.

92 "Dünyanın karanlık bir yere dönüşmesi": Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, 40.

92 "Kekeleme" ve "Hüküm sürer bin türlü tekinsizlik": Heidegger & Jaspers, *The Heidegger–Jaspers Correspondence*, 151 (Heidegger'in Jaspers'e mektubu, 1 Temmuz 1935). Bu dize "İnsana Övgü" adlı koro bölümündendir, Sophokles, *Antigone* V, 332-375/332. Heidegger'in Almanca çevirisi: "*Vielfältig das Unheimliche, nichts doch / über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt*" (GA, 13, 35). Heidegger'in "tekinsiz" şeklinde çevirdiği sözcüğün daha konvansiyonel çevirileri de mevcuttur: R.C Jebb "mucizevi" kelimesini tercih ederken, Hugh Lloyd-Jones "heybetli" çevirisini uygun görmüştür. "Mucizevi" ya da "heybetli" şeklinde çevrilen kelime "korkunç" anlamına da gelen *deinà* (*deinos*) sözcüğüdür; Heidegger'in ilerleyen dönemlerdeki teknoloji tartışmalarında karşımıza çıkar. Heidegger'in çevirisi, "Chorlied aus der Antigone des Sophocles", *Aus der Erfahrung des Denkens*, 35-6 içinde yer alır; 1943 yılında özel bir baskısını yaptırıp Elfride'ye doğum günü armağanı olarak verdi (GA, 13, 246n).

93 *Die Kehre*: Heidegger'e dair bu yorumu 1963 yılında ilk ortaya atan sıra dışı Amerikan düşünür William J. Richardson'dır. Richardson bu düşünceyi "yenilenmiş bir Kara Orman manastırında bir grup Benedikt rahibesine vaizlik yapıp yarı inzivaya çekilmiş halde" yaşarken geliştirdiğini söylemiştir. William J. Richardson, "An Unpurloined Autobiography", James R. Watson (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers* içinde (Bloomington: Indiana University Press, 1999), 147, Woessner, *Heidegger in America*, 200'den alıntı. *Bkz*. Richardson, *Heidegger: through phenomenology to thought*. Richardson'ın yorumu, bazı aykırı görüşlere rağmen yaygın bir kabul görmeyi sürdürmektedir: *bkz*. örneğin Sheehan, *Making Sense of Heidegger: a paradigm shift*.

93 Berlin'deki işi reddetmesi ve takip eden alıntılar: Heidegger, "Why Do I Stay in the Provinces?", Sheehan (ed.), *Heidegger: the man and the thinker* içinde, 27-30; ayrıca *bkz*. editörün notu 30n.

93 Brender: *bkz*. Walter Biemel, "Erinnerungen an Heidegger", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* içinde, 2/1 (1977), 1-23/14.

94 "Her şey yalnızlaşır ve yavaşlar": Heidegger, "The Thinker as Poet", *Poetry, Language, Thought* içinde, 1-14/9. Bu cümle Todtnauberg'deki bir bankın üzerine yazılmıştır.

95 "Kişisel kader": Hannah Arendt, "What Remains? The Language Remains", P. Baehr (ed.), *The Portable Hannah Arendt* içinde (New York: Penguin, 2003), 3-22/5-6 (Günter Gaus on Batı Alman Televizyonu için Günter Gaus ile söyleşi, 28 Ekim 1964). Kaçışları: Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, 105-8.

96 Husserl Almanya'yı terk etmiyor: Van Breda, "Die Rettung von Husserls Nachlass und die Gründung des Husserl-Archivs – Husserl'in Felsefi Mirasının (*Nachlass*) Kurtarılışı ve Husserl Arşivinin Kuruluşu", 47.

96 "Fazlasıyla monolojik biriydi": Max Müller, "Martin Heidegger: a philosopher and politics: a conversation", Neske & Kettering (eds), *Martin Heidegger and National Socialism* içinde, 175-195/186 (1 Mayıs 1985 tarihli söyleşi).

96 Husserl'in Prag mektubu: "Lettre de M. le professeur Husserl: An den Präsidenten des VIII. internationalen Philosophen-Kongresses Herrn Professor Dr Rádl in Prag", *Actes du huitième Congrès international de Philosophie à Prague 2-7 septembre 1934* içinde (Prag: Comité d'organisation du Congrès, 1936), xli-xlv.

97 "Aklın kahramanlığı": Husserl, "Vienna Lecture", *Crisis* içinde, Appendix I, 269-299/290-299.

97 *Kriz*'in yayımlanışı: David Carr, "Giriş", Husserl, *Crisis* içinde, xvii.

97 Husserl'in son sözleri: Ronald Bruzina, *Edmund Husserl and Eugen Fink: beginnings and ends in phenomenology, 1928-1938* (New Haven: Yale University Press, 2004), 69, citing translated notes made by Husserl'in kızı Elisabeth Husserl Rosenberg tarafından alınan notların çevirisini aktarıyor, "Aufzeichnungen aus Gesprächen mit Edmund Husserl während seiner letzten Krankheit im Jahre 1938", Husserl Arşivi içinde. Husserl'in hastalığı hakkında ayrıca *bkz*. David Carr, "Giriş", Husserl, *Crisis* içinde, xvii.

97 "Kutsal bir adam gibi öldü": Malvine Husserl & Karl Schumann, "Malvine Husserls 'Skizze eines Lebensbildes von E. Husserl'", Husserl Studies 5(2) (1988), 105-125/118.

97 Mezar taşının saldırıya uğramasından duyduğu korku: Van Breda, "Die Rettung von Husserls Nachlass und die Gründung des Husserl-Archivs – Husserl'in Felsefi Mirasının (*Nachlass*) Kurtarılışı ve Husserl Arşivinin Kuruluşu", 66.

97 Heidegger cenazeye katılmıyor: 1985 tarihli bir söyleşide Max Müller Heidegger'in "fakültesindeki çalışma arkadaşlarının büyük çoğunluğu gibi, hasta olduğunu ileri sürerek, Husserl'in cenazesine katılmadığını" dile getirir. Max Müller, "Martin Heidegger: a philosopher and politics: a conversation", Neske & Kettering (ed.), *Martin Heidegger and National Socialism* içinde, 175-195/187.

5. Bölüm: Çiçek Açan Bademleri Çıtır Çıtır Yemek

98 Sartre'ın Husserl'in çalışmalarını yaymak için bir misyoner gibi çalışması: Merleau-Ponty, "The Philosophy of Existence", *Texts and Dialogues* içinde, 129-139/134. Beauvoir'ın Husserl okuması: POL, 201.

99 "Bir trende uyanıp": Wilson, *Dreaming to Some Purpose*, 234.

99 Sartre'ın uyuşturucu deneyimi: Sartre, "Notes sur la prise de mescaline" (1935), *Les mots...* içinde, 1,222-33; ayrıca POL, 209-10; ve *Sartre By Himself*, 38.

99 Napoli: Sartre, "Foods", Contat & Rybalka (ed.), *The Writings of Jean-Paul Sartre*, II, 60-63.

100 Olumsallık defteri: Flynn, *Sartre: a philosophical biography*, 15. *Mekankoli*'nin tarihçesi ve Bibliothèque nationale'deki farklı taslak nüshaları üzerine *bkz*. M. Contat, "De 'Melancholia' à *La nausée*: la normalisation *NRF* de la contingence" (21 Ocak 2007), ITEM (l'Institut des texts et manuscrits modernes): http://www.item.ens.fr/index. php?id=27113. (Makalenin gözden geçirilmiş veriyonunun ilk yayımlanışı: *Dix-neuf/Vingt*, 10 (Ekim 2000).

100 Çakıl taşı, kapı tokmağı, bira bardağı: Sartre, *Nausea*, 9-10, 13, 19. "Şu masayı, sokağı, insanları anlatmalıyım': 9.

102 "Kendimi bankın üzerine bıraktım": *a.g.e.* 190.

102 "Some of These Days": *a.g.e.* 35-8. Sartre, şarkıyı siyahi bir kadın şarkıcının seslendirdiğini yazar. Ancak George Cotkin, şarkıyı söyleyenin, bu şarkıyla özdeşleşen, Yahudi şarkıcı Sophie Tucker olmasının daha muhtemel olduğuna dikkat çeker. Cotkin, *Existential America*, 162.

102 "Güzel, çelik gibi sert": Sartre, *Nausea*, 252.

103 Hayalet öyküsü: Sartre, *Words*, 95-6. Lucien: Sartre, "The Childhood of a Leader", *Intimacy* içinde, 130-220/138.

103 Berlin'deki ağaç: Gerassi, *Sartre*, 115 (interview of 23 Nisan 1971 tarihli söyleşi).

103 "Mesele gözlerinin olması değildir": Sartre, *Words*, 101.

103 "Her şeyde hâlâ keşfedilmeyi bekleyen bir taraf vardır": Francis Steegmuller, *Maupassant: a lion in the path* içinde (Londra: Macmillan, 1949), 60'dan alıntı.

104 Zorunluluk fikrini filmden alması: POL, 48.

104 Chaplin: POL, 244. Keaton: ASAD, 197.

104 "Varoluşla ıslanmış": Sartre, *Nausea*, 148.

104 Bal ve emmek: BN, 628-9.

105 Fikri veren Marcel: Gabriel Marcel, "Existence and Human Freedom", *The Philosophy of Existence* içinde, 36.

105 Sudaki yosunlar: Sartre ve Jacques-Laurent Bost *Sartre By Himself* içinde, 41-2.

106 "*Il y a*": Levinas, *On Escape*, 52, 56, 66-7. Levinas düşüncelerini 1946 tarihli

"*Il y a*" adlı makalesinde geliştirmeye devam eder ve bu makale 1947'de *De l'existence à l'existant* (*Varoluştan Varolanan*) içinde yer alır. Aynı kavramı arkadaşı Maurice Blanchot de kullanmıştır.

106 "Sanki boşluk doluluk": Levinas, *Ethics and Infinity*, çev. R. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985), 48 (Philippe Nemo ile yapılan radyo söyleşileri, Şubat-Mart 1981).

106 "Artık bir dünya oluşturmuyorlarmış gibi": Levinas, *Existence and Existents*, 54.

106 Sanat aracılığıyla kaçış vd.: Levinas, *On Escape*, 69, 73.

106 Dikkat çekici benzerlikler: *bkz.* Jacques Rolland, "Getting Out of Being by a New Path", *a.g.e.* içinde, 3-48/15 ve 103n4; ve Michael J. Brogan, "Nausea and the Experience of the "*il y a*": Sartre and Levinas on brute existence", *Philosophy Today*, 45(2) (Yaz 2001), 144-53.

106 Aynı anda Husserl ve Heidegger okumak: Sartre, *War Diaries*, 183-4. Savaş sırasında Heidegger'e geri dönüp Almancadan okudu. Şaşırtıcı bir şekilde, Emmanuel Martineau'nun 1985 yılında özel olarak bastırdığı çevirisine kadar *Varlık ve Zaman*'ın baştan sona Fransızca çevirisi piyasaya çıkmamıştı. Bu çeviriyi 1986 yılında Gallimard tarafından yayımlana Françoiş Vezin çevirisi izledi. *Bkz.* Gary Gutting, *French Philosophy in the Twentieth Century* (Cambridge: CUP, 2001), 106n.

106 Ezici Varlığı kabul etmemeli: Levinas, *On Escape*, 73.

106 "Bir kabarcık, bir baloncuk": Sartre, *Witness to My Life*, 16 (Sartre'ın Simone Jollivet'e mektubu, tarih atılmamış, 1926).

107 Fenomenologların yazdığı romanların donuk ve sıkıcı olmaması: Beauvoir, "Literature and Metaphysics", *Philosophical Writings* içinde, 275.

107 Beauvoir merakta bırakma ögesini teşvik eder: POL, 106. Polisiye: *Sartre By Himself*, 41.

107 Sartre'ın ve Gallimard'ın bulduğu isimler: Cohen-Solal, *Sartre*, 116.

108 Başında hissettiği ağırlık: Beauvoir, *She Came to Stay*, 164.

109 "Ama bu somut bir durum": alıntıyı yapan Merleau-Ponty, "Metaphysics and the Novel", *Sense and Non-Sense* içinde, 26-40/26.

109 "Gerçekliğin daha fazla kanıksanıp...": POL, 365

109 "Bu bir masa" ve buradaki diğer alıntılar: Sartre, *War Diaries*, 83-5.

109 "Emin değilim": MDD, 344.

110 *École normale supérieure*'deki kadın öğrenciler: Moi, *Simone de Beauvoir*, 49.

111 Merleau-Ponty'nin dış görünüşü: Beauvoir, *Cahiers de jeunesse*, 362 (29 Haziran 1927).

111 "Duru" ve annesinin hoşlanması: MDD, 246-8.

111 Mutlu çocukluk: Emmanuelle Garcia, "Maurice Merleau-Ponty: vie et œuvre", Merleau-Ponty, *Oeuvres* içinde, 27-99/30, Georges Charbonnier ile radyo söyleşisini (22 Mayıs 1959) aktarıyor. Merleau-Ponty'nin mutlu çocukluğu Beavouir tarafından MDD, 246 ve FOC, 70 içinde de ele alınır.

112 "Sevgi varsa ruhun hamuru kabarır": Sartre, *The Family Idiot*, I, 141.
112 "Hiddetli biri değil" ve "Ben ise çok farklıyım!": Beauvoir, *Cahiers de jeunesse*, 388 (29 Temmuz 1927).
112 "Seçilmiş küçük bir güruh" ve bu ve takip eden paragraflardaki alıntıların birçoğu: MDD, 246-8.
113 "Pes, bu kadar da gailesiz olunmaz": MDD, 260.
113 Erkek kardeş: Beauvoir, *Cahiers de jeunesse*, 648 (12 Mayıs 1929).
113 "İçine işlemesine izin vermez": Lacoin, *Zaza*, 223; MDD, 248. Hikâyenin tümü için *bkz*. Lacoin, *Zaza* içindeki mektuplar, özellikle 357, 363, 369.
114 Burjuva ikiyüzlülüğü: Bair, *Simone de Beauvoir*, 151-3; MDD, 359-60.
114 Saç tıraşı: Sartre, *Words*, 66.
115 "Olumsallık, şiddet hakkında": *Sartre By Himself*, 20.
115 Sartre'ın çetesi: MDD, 336.
116 Beauvoir annesiyle yaşadığı problemli ilişkiyi: POL, 77.
116 "Bir tırabzan vardı": POL, 23.
117 "Arkamızda bırakmıştık": Beauvoir, *Beloved Chicago Man*, 212 (Beauvoir'ın Algren'e mektubu, 8 Ağustos 1948).
117 Kısmen dürüstlük: *bkz*. Todd, *Un fils rebelle*, 117; Bair, *Simone de Beauvoir*, 172.
117 Zorunlu ve olumsal ilişkiler: POL, 22.
117 "Bitkin düşürücü heyecanlar" ve "diz titretecek yoğunluktaki hisler": POL, 63.
118 Kendi cinselliği üzerine Sartre: Beauvoir, *Adieux*, 316.
118 "Şekerlemelerin ışıltısı", badem ağaçları, ışıl ışıl: MDD, 7.
118 "Ceketler ve etekler": FOC, 245.
118 Marsilya'daki yürüyüşleri: POL, 89-90.
118 Mézenc Dağı: POL, 217-18.
118 Vadide sıkışıp kaldı: POL, 93.
119 Alpler'de düşmesi: POL, 301.
119 Sartre'ın tepeye tırmanışı: BN, 475-7.
119 Kayak: BN, 602-5, su kayağı için özellikle 605.
119 Kitaplar, pipolar, kalemler: Sartre, *War Diaries*, 251.
119 "Gece dışarı çıkmak": *a.g.e.* 244.
120 Bahşişler, para tomarı: Sartre, "Self-Portrait at Seventy", *Sartre in the Seventies* (*Situations X*) içinde, 3-92/68.
120 "Onlarınki yeni bir tür ilişkiydi": Bair, *Simone de Beauvoir*, 183.
120 Deniz fili: POL, 19.
121 Beauvoir'ın kendini kaybetme eğilimi: POL, 61.
121 Günlerinin her ayrıntısını: *bkz*. Lanzmann, *The Patagonian Hare*, 265; Beauvoir, *She Came to Stay*, 17'den aktarıyor. Beauvoir kendi yaşamına dair bu otobiyografik detayı kitabın protagonisti Françoise'da canlandırır.
121 "Ama Castor": Alice Schwarzer, *Simone de Beauvoir: conversations*

1972-1982, çev. M. Howarth (Londra: Chatto & Windus/Hogarth, 1984), 110.

121 Kanada yapımı belgesel: Jean-Paul Sartre ve *Simone de Beauvoir*, Madeleine Gobeil ve Claude Lanzmann ile söyleşi, yönetmen Max Cacopardo, *Radio Canada* TV kanalı için, 15 Ağusots 1967.

6. Bölüm: El Yazmalarımı Yemek İstemiyorum

122 "Savaş dışında her şeye varım!": David Schalk, *Roger Martin du Gard* (Ithaca: Cornell University Press, 1967), 139n., 9 Eylül 1936 tarihli bir mektuptan ve bir romandaki benzer satırlardan aktarıyor. Ayrıca *bkz.* Weber, *The Hollow Years*, 19.

123 "İstemiyorum": POL, 358.

123 "Savaşa dair en nefret uyandırıcı" ve yıkılan binalar: David Gascoyne, *Paris Journal 1937-1939* (Londra: The Enitharmon Press, 1978), 62, 71.

123 Düşen bombalar ve sonsuz bir zorbalık: George Orwell, *Coming Up for Air* (Londra: Penguin, 1989; ilk kez 1939'da yayımlanmıştır), 21, 157.

124 Bilinç akışı: Sartre, ilham kaynağı olarak Woolf ve Dos Passos'u gösterir: Sartre, "Please Insert 1: 1945", *The Last Chance: Roads of Freedom IV* içinde, 22-23/23.

124 Omletler: Sartre, *The Reprieve*, 192, 232.

124 "Yüz milyon": *a.g.e.* 277.

124 "Derin düşüncelere dalmanın ötesine geçmeyi başaran bir felsefe": Sartre, *War Diaries*, 185.

125 Husserl arşivini Prag'a taşıma önerisi: Josef Novák, *On Masaryk* (Amsterdam: Rodopi, 1988), 145.

125 Malvine Husserl ve Husserl arşivini koruması: bu konuda yaşanan tüm gelişmeler için *bkz.* Van Breda, "Die Rettung von Husserls Nachlass und die Gründung des Husserl-Archivs – Husserl'in Felsefi Mirasının (*Nachlass*) Kurtarılışı ve Husserl Arşivinin Kuruluşu", 39-69.

128 '*Les cons*!': Sartre *Bekleyiş*'i Daladier'in uçaktan inerken söylediği bu sözle bitirir: Sartre, *Le Sursis* (Paris: Gallimard, 1945), 350; Sartre, *The Reprieve*, 377.

128 Barış görüşmeleri: POL, 336.

129 Fink ve Landgrebe: *bkz.* Ronald Bruzina, *Edmund Husserl and Eugen Fink* (New Haven: Yale University Press, 2004), 522, ve aynı yazara ait "Eugen Fink and Maurice Merleau-Ponty", Toadvine & Embree (ed.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl* içinde, 173-200/175.

129 Husserl'in portresi: *bkz.* Husserl, "Recollections of Franz Brentano" (1919), *Shorter Works* içinde, ed. P. McCormick & F. Elliston (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981), 342-48 ve Spiegelberg, "The Lost

Portrait of Edmund Husserl", 341-2. (Husserl'in kızı portreyi Freiburg'daki evinin duvarına asmıştı ve portrenin reprodüksiyonu için burada çekilmiş bir fotoğraftan yararlanılmıştır: görseller için *bkz*. Spiegelberg)

129 Brentano arşivi: J. C. M. Brentano, "The Manuscripts of Franz Brentano", *Revue internationale de philosophie*, 20 (1966), 477-482/479. (Yazar, Brentano'nun oğludur.)

129 Husserl Arşivi: *bkz*. Husserl-Archiv Leuven, *Geschichte des Husserl-Archivs = Husserl Arşivi'nin Tarihçesi*, internet sitesi: http://hiw.kuleuven. be/hua/ ve at http://www. husserlpage.com/hus_iana.html adresinden *Husserliana* ciltleri.

129 Merleau-Ponty'nin ziyareti: Van Breda, "Merleau-Ponty and the Husserl Archives at Louvain", Merleau-Ponty, *Texts and Dialogues* içinde, 150-161/150-152; Bruzina, "Eugen Fink and Maurice Merleau-Ponty", Toadvine & Embree (ed.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl* içinde, 173-200/175. Fikirleri arasındaki ilişkiler açısından tüm ciltler çok faydalıdır.

130 Farkına varılmayan *Lebenswelt (yaşam dünyası)*: Husserl, *Crisis*, 123-4; ayrıca *bkz*. D. Moran, *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: an introduction* (Cambridge & New York: CUP, 2012), 178-217. Husserl'in analizinin Max Weber, W.I. Thomas ve Alfred Schulz gibi sosyologlarla pek çok ortak yönü vardır. Bunlar arasından Schulz sonradan, yurtdışındaki bir yabancının "dünyası"nda yaşanan aksaklıklar hakkında, Nazizmden kaçan bir göçmen olarak kısmen kendi deneyimlerine dayanan dokunaklı bir deneme yazmıştır. (Alfred Schutz, "The Stranger: an essay in social psychology", *American Journal of Sociology*, 49(6) (Mayıs 1944), 499-507). Husserl may also have been influenced by the ethologist Jakob von Uexküll, who wrote of the *Umwelt* or environment experienced by different species. Husserl, farklı türlerin çevrelerini (*Umwelt*) nasıl deneyimledikleri hakkında yazan etolog Jakob von Uexküll'den de etkilenmiş olabilir. Köpeklerin, örneğin, koku algıları çok gelişkinken renk algıları değildir. J. von Uexküll, *Theoretical Biology* (Londra: Kegan Paul, 1926).

130 Özduyum: Husserl, *Crisis*, 107-8; 161-4.

130 Başkaları: *a.g.e.* 331-2.

131 Aşina-dünya, yabancı-dünya ve Yunanlar: Husserl, "The Vienna Lecture", *Crisis* (Appendix I) içinde, 269-99, özellikle 279-89.

132 "Kendi deneyimlerimden çok iyi biliyorum: Marcel, "On the Ontological Mystery", aynı yazara ait *The Philosophy of Existence* içinde, 27.

133 "En büyük ve aslında bence hayatım en önemli": Dan Zahavi, "Merleau-Ponty on Husserl: a reappraisal", Toadvine & Embree (ed.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl* içinde, 3-29/7, Husserl, ed. Iso Kern, Zur *Phänomenologie der Intersubjektivität* (*Husserliana* XV) (1973), lxvi'da aktarılan Husserl'in Adolf Grimme'e mektubundan alıntı.

133 *Solaris*'in dev bilinç denizi: Safranski, *Martin Heidegger*, 78.

133 Tarihin boyunduruğu: POL, 359.
134 "Cepheden kör olarak mı yoksa": POL, 372.
134 "Ayağındaki şişlikleri": Koestler, *Scum of the Earth*, 21.
134 Paris'e yolculuk: POL, 375; Beauvoir, *Wartime Diary*, 39 (1 Eylül 1939).
135 Louvain Üniversitesi: Van Breda, "Merleau-Ponty and the Husserl Archives at Louvain", Merleau-Ponty, *Texts and Dialogues* içinde, 150-161/152.
135 Husserl'in küllerini saklayan kavanoz: Van Breda, "Die Rettung von Husserls Nachlass und die Gründung des Husserl-Archivs – Husserl'in Felsefi Mirasının (*Nachlass*) Kurtarılışı ve Husserl Arşivinin Kuruluşu", 66. Portrenin paramparça oluşu: Spiegelberg, "The Lost Portrait of Edmund Husserl", 342.
135 Edith ve Rosa Stein: Borden, *Edith Stein*, 13-15.
136 Stein'ın arşivi: *a.g.e.* 16.
136 Walhalla: "Die heilige Nazi-Gegnerin", *Süddeutsche Zeitung* (17 Mayıs 2010).
136 Malvine Husserl'in defni: Van Breda, "Die Rettung von Husserls Nachlass und die Gründung des Husserl-Archivs – Husserl'in Felsefi Mirasının (*Nachlass*) Kurtarılışı ve Husserl Arşivinin Kuruluşu", 66. Husserl'in külleri: Herbert Spiegelberg, *The Context of the Phenomenological Movement* (Lahey: Martinus Nijhoff, 1981), 192n.10, kızları Elisabeth Husserl Rosenberg'den aktarıyor.

7. Bölüm: İşgal, Kurtuluş

137 Gaz maskeleri, araba farları: Beauvoir, *Wartime Diary*, 42-3 (3 Eylül 1939).
137 "Sartre'ın piposu", ve gaz maskesi: *a.g.e.* 43-6 (3 Eylül 1939).
137 Camların karartılması: *a.g.e.* 58 (11 Eylül 1939).
138 Grileşmek: Koestler, *Scum of the Earth*, 40.
138 "Yabancı": Camus, *Notebooks 1935-1942*, 170 (Mart 1940).
138 "Gelecek yok": *a.g.e.* 176 (tarihsiz, 1940'ın başları).
138 Sartre tüm gün yazıyor: Beauvoir, *Adieux*, 387-8. Pinpon: Sartre, *Quiet Moments in a War*, 97 (Sartre'ın Beauvoir'a mektubu, 6 Mart 1940).
138 "Eğer savaş devam ederse": Sartre, *Witness to My Life*, 312 (Sartre'ın Beauvoir'a mektubu, 24 Ekim 1939).
138 Kitap gönderimi: Beauvoir, *Wartime Diary*, 153 (14 Kasım 1939), ve Sartre, *Witness to My Life*, 409 (Sartre'ın Beauvoir'a mektubu, 15 Aralık 1939).
139 Bost: Beauvoir, *Wartime Diary*, 295 (30 Haziran 1940).
139 "Dar göğüs": Merleau-Ponty, "The War Has Taken Place", *Sense and Non-Sense* içinde, 139-152/141.
139 Aron: Aron, *The Committed Observer*, 66.
139 Merleau-Ponty hastanede: Emmanuelle Garcia, "Maurice Merleau-Ponty:

vie et œuvre", Merleau-Ponty, *Oeuvres* içinde, 27-99/43-44.

139 Beauvoir'ın Paris'ten kaçışı: Beauvoir, *Wartime Diary*, 272-6 (10 Haziran 1940). Alman kamyonunda dönüş: 290 (30 Haziran 1940).

140 "Görür gibiyim": Guéhenno, *Diary of the Dark Years*, 51 (7 Ocak 1941).

140 Paris'teki Naziler: Beauvoir, *Wartime Diary*, 288 (30 Haziran 1940).

140 "İğrenç": POL, 464.

140 Yemek pişirme: POL, 511.

140 Kayak kıyafetleriyle yatmak: POL, 474. Derslerde: 504.

140 "Hayatımı basitleştirmeye çalışıyordum": POL, 504. Eşarp: ayrıca *bkz.* Beauvoir, *Wartime Diary*, 166 (22 Kasım 1939).

140 Burjuva söylemleri: POL, 465.

141 Hegel ve Kierkegaard okuyor: Beauvoir, *Wartime Diary*, 304 (6 Temmuz 1940); POL, 468-9. Ayrıca *bkz.* Beauvoir, *Ethics of Ambiguity*, 159.

141 Heidegger okuyor: Sartre, *War Diaries*, 187 (1 Şubat 1940); Sartre, "Cahier Lutèce", Sartre, *Les mots...* içinde, 914; ayrıca *bkz.* Cohen-Solal, *Sartre*, 153.

142 "Yazmaya başladım": Sartre, *Quiet Moments in a War*, 234 (Sartre'ın Beauvoir'a mektubu, 22 Temmuz 1940). Beauvoir'ın mektuğları ulaştı: 234 (Sartre'ın Beauvoir' mektubu, 23 Temmuz 1940).

142 Gözleri: Sartre, *War Diaries*, 17 (17 Kasım 1939). Bir gözünün kör olması: Sartre, "Self-Portrait at Seventy", *Sartre in the Seventies* (*Situations X*) içinde, 3-92/3. Kaçış: Cohen-Solal, *Sartre*, 159.

143 Sınırları derisiydi, ve "İlk gecemde": Sartre, "The Paintings of Giacometti", *Situations* [IV] içinde, 177-192/178.

143 Sartre'ın Beauvoir'ı sorgulaması: POL, 479-80.

143 Yahnileri yerken: POL, 503-4.

144 Kayıp çanta: Cohen-Solal, *Sartre*, 166.

144 "Ne yapacağını bilememekten": Sartre, "Merleau-Ponty", *Situations* [IV] içinde, 225-326/231.

144 Paulhan'ın şiirleri: Paulhan, "Slogans des jours sombres", *Le Figaro littéraire* (27 Nisan 1946). *Bkz.* Corpet & Paulhan, *Collaboration and Resistance*, 266.

144 Üç renkli bayraklar: Guéhenno, *Diary of the Dark Years*, 101 (17 Temmuz 1941).

144 Merleau-Ponty ve *Sous la botte*: Cohen-Solal, *Sartre*, 164; Bair, *Simone de Beauvoir*, 251-2; Sartre, "Merleau-Ponty", *Situations* [IV] içinde, 225-326/231. Okul ve portre: Marianne Merleau-Ponty, kişisel iletişim.

144 Bisiklet gezileri: POL, 490-91. Gide, Malraux ve dğer isimlere yaptıkları, direniş eylemi olarak yorumlanan ziyaretler: Lévy, *Sartre*, 291-2.

145 Sartre'ın taklası: POL, 491. Diş: 495-6; 505.

145 "Metroda yer verme" ve "zannetmeyin": Sartre, "Paris Under the Occupation", *The Aftermath of War* (*Situations III*) içinde, 8-40/11 (ilk kez *La France libre*'de yayımlanmıştır, 1945).

145 Guéhenno adres tarif etmeyi reddediyor: Guéhenno, *Diary of the Dark*

Years, 195 (22 Şubat 1943).

145 Merleau-Ponty'nin kabalığı: Merleau-Ponty, "The War Has Taken Place", *Sense and Non-Sense* içinde, 139-152/141-142.

145 Yahudi arkadaşlar: POL, 512, 525.

146 "Telefon ederdiniz": Sartre, "Paris Under the Occupation", *The Aftermath of War* (*Situations III*) içinde, 8-40/15-16.

146 "Tam anlamıyla, bir *hiçlik* duygusu": POL, 535.

146 "Kalmaya başladıktan sonra": James Baldwin, "Equal in Paris", *The Price of the Ticket* içinde, 113-126/114.

146 Genet'yle tanışma: POL, 579-80; ayrıca *bkz.* Beauvoir, *Adieux*, 272.

146 Camus'yle tanışma: POL, 539. '"Basit, neşeli bir tip": 561. Eğlenceli, duygusal: FOC, 61. 2013 yılında, Camus'nün Sartre'a yazdığı kısa bir mektubun bulunması arkadaşlıklarının başlardaki sıcaklığını kanıtlar niteliktedir: *bkz.* Grégoire Leménager, "Camus inédit: 'Mon cher Sartre' sort de l'ombre", *Le nouvel observateur* (8 Ağustos 2013).

147 Camus'nün babası: *bkz.* otobiyografik romanı, Camus, *The First Man*, 55; Todd, *Camus*, 5-6.

147 Yokluklar dünyası: Camus, *The First Man*, 158.

148 "Birkaç yıl": Camus, *Notebooks 1935-1942*, 3 (Mayıs 1935).

153 Güneş: *bkz.* Camus, "Three Interviews", *Lyrical and Critical Essays* içinde, 349-357/352 (*Les nouvelles littéraires* için Gabriel d'Aubarède ile söyleşi, 10 Mayıs 1951).

148 Güneşin *Yabancı*'daki yeri: Camus, *The Outsider*, 48, 51, 53.

149 "Dünyanın nazik kayıtsızlığına": *a.g.e.* 111. Romanın ilham kaynaklarından biri de Camus'nün 1937'de Orta Avrupa'da yaptığı seyahatler sırasında dil bilmediği ve nasıl davranması gerektiğini bilmediği için deneyimlediği kaybolmuşluk hissi oldu. *bkz.* Camus, *Notebooks 1935-1942*, 45.

149 "Limitleri içinde dahi": Camus, "Önsöz" (1955), *The Myth of Sisyphus*, 7. Ayrıca *bkz.* David Carroll, "Rethinking the Absurd: le mythe de Sisyphe", E. J. Hughes (ed.), *The Cambridge Companion to Camus* içinde (Cambridge: CUP, 2007), 53-66, özellikle 53-7.

149 Sisifos: Homer, *Odyssey*, XI. Kitap, 593-600.

150 "Hayretle karışık bir usanç": Camus, *Myth of Sisyphus*, 19. Niçin yaşamaya devam ediyoruz?: 11-13.

150 "Kişi, Sisifos'un mutlu olduğunu düşünmelidir.": *a.g.e.* 111.

150 "Her şeyden tamamen vazgeçti": Kierkegaard, *Fear and Trembling*, 45.

151 Futbol, "yorumlama iddiası", ve Hume: Sartre, "*The Outsider* Explained", *Critical Essays* içinde, 148-184/173. Sartre rugby örneğini verir, ancak Camus'nün futbol oynamış olmasına ithafen ben bu örneği futbola uyarladım.

152 "İyi bir kitabın ilk taslağı": William Barrett, "Talent and Career of Jean-Paul Sartre", *Partisan Review*, 13 (1946), 237-246/244.

153 "Hiçlik": BN, 48. "Hava boşluğu": Gabriel Marcel, "Existence and Human Freedom", *The Philosophy of Existence* içinde, 61.
153 Pierre'in yokluğu: BN, 33-4.
154 200 frank'ın olmaması: BN, 35.
154 Krema kalmamış: fıkrayı http://www.workjoke.com/philosophers-jokes.html adresinde bulabilirsiniz.
154 "Ben bir hiçim": BN, 48.
154 Baş dönmesi: BN, 53, 56.
155 Kumarbaz: BN, 56-7.
155 Çalar saat: BN, 61-2.
155 "Bizi kaygıya düşmekten kurtaran korkuluklardır": BN, 63.
155 Garson: BN, 82.
156 "Tuhaf Ayak Sesleri": Chesterton, "The Queer Feet", *The Annotated Innocence of Father Brown* içinde (Oxford & NY: OUP, 1988), 64-83.
156 "Lucien Yahudilere katlanamaz": Sartre, "The Childhood of a Leader", *Intimacy* içinde, 130-220/216.
156 Kendimizi pasif bir yaratım olarak betimlediğimizde kendimizi aldatmış oluruz: BN, 503.
157 "Hiç büyük bir aşk yaşamadım": Sartre, *Existentialism and Humanism*, 48.
157 Olgusallık: BN, 501.
158 Uç noktada olan durumlar: BN, 574.
158 "Özgürlük hakkında": Beauvoir, *Adieux*, 184.
158 Oyun yazarından çok bir deneme yazarı: Hayman, *Writing Against*, 198, *Paris-Soir* (15 Haziran 1943) eleştirisini aktarıyor.
160 Neden şimdiden durmuyorsunuz?: Beauvoir, "Pyrrhus and Cineas", *Philosophical Writings* içinde, 77-150/90.
160 Çocuk ve sevgililer: *a.g.e.* 97-8.
161 Karıncalanma: POL, 579.
162 "Dünya ve gelecek": POL, 598. Öncesinde gelişen olaylar için: 595-6.
162 Ölüm cezası üzerine Camus: Camus, "Neither Victims Nor Executioners", 24-43.
162 Sert kararlar: Beauvoir, "An Eye for an Eye", *Philosophical Writings* içinde, 237-60, özellikle 257-8. Brasillach davası hakkında *bkz*. Alice Kaplan, *The Collaborator* (Chicago & London: University of Chicago Press, 2000).
163 "Savaş hayatımı ikiye ayırdı": Sartre, "Self-Portrait at Seventy", *Sartre in the Seventies* (*Situations X*) içinde, 3-92/48.
163 Ahlak: BN, 645, ve Sartre, *Notebooks for an Ethics*, çev. D. Pellauer (Chicago & Londra: University of Chicago Press, 1992) (*Cahiers pour une morale*, 1983).
163 "Dünyanın içindeyiz": Merleau-Ponty, "The War Has Taken Place", *Sense and Non-Sense* içinde, 139-152/147.
163 Yazarlar dünyada gerçek güç sahibidir: Sartre, *What Is Literature? and Other*

Essays (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988), 184. Sartre'ın bu dönemde nasıl tanınmış güçlü bir entelektüele dönüştüğü üzerine *bkz.* Patrick Baert, *The Existentialist Moment* (Cambridge: Polity, 2015).

163 "Buna bir cevap vermeliyim": FOC, 56.

164 *Les Temps modernes* adının Chaplin'den alınması: FOC, 22. Çok hoşlanıp iki kez izlemeleri üzerine: POL, 244.

164 Merleau-Ponty ve *Les Temps modernes*: Vian, *Manual of Saint-Germain-des-Prés*, 141.

164 *Özgürlük Yolları*, 4. cilt: Bazı bölümleri 1949 yılında *Les Temps modernes* dergisinde yayımlanmış, önceden yayımlanmamış el yazması metinlerin de eklendiği *La dernière chance* adı altında dördüncü bir cilt planlanmıştır. Sartre'ın son cildin özgürlük bilmecesini çözeceği iddiası üzerine Michel Contat, "General Introduction for *Roads of Freedom*", Sartre, *The Last Chance: Roads of Freedom IV* içinde, 177-97, özellikle 193, *L'express* (17 Eylül 1959) içindeki Contat'ın Sartre ile söyleşisinden aktarıyor. Contat'ın giriş yazısı (195) 1974 tarihli yayımlanmamış bir söyleşiye de atıfta bulunur. Bu söyleşide Sartre Beauvoir'ın *Mandarinler* romanını "1950'de kafasında tasarladığı şekliyle *Özgürlük Yolları*'nın, başka bir bakış açısına sahip, gerçek sonu olduğunu" dile getirir.

165 Gray İtalya'da: J. Glenn Gray, *The Warriors: reflections on men in battle* (Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1998), 19-22, (ilk kez 1959'da yayımlanmştır).

165 "Gün geçmiyor ki": Marcel, "Testimony and Existentialism", *The Philosophy of Existence* içinde, 67-76/67.

166 "Büyük bir sevgi gösterisi": FOC, 93.

166 Vian'ın yazdığı rehber: Vian, *Manual of Saint-Germain-des-Prés*.

167 "Filozoflardan bir tek o": *a.g.e.* 141. Dans ve felsefe yapmak: Gréco, *Je suis faite comme ça*, 98-9.

167 "Marseillaise existentialiste": Gréco, *Jujube*, 129; ayrıca *bkz.* Cazalis, *Les mémoires d'une Anne*, 125.

167 'Over the Rainbow': Gréco, *Je suis faite comme ça*, 73.

168 McCoy: Horace McCoy, *They Shoot Horses, Don't They?*, ilk kez 1935'te yayımlanmıştır, *On achève bien les chevaux* (Paris: Gallimard, 1946) olarak çevrilmiştir.

168 Dos Passos: Sartre, "On John Dos Passos and *1919*", *Critical Essays* (*Situations I*) içinde, 13-31/30. Ayrıca *bkz.* Sartre'ın "American Novelists in French Eyes" denemesi, *Atlantic Monthly* (Ağustos 1946), ve Beauvoir'ın "An American Renaissance in France"ı, Beauvoir, *'The Useless Mouths' and Other Literary Writings*, 107-12. Ayrıca *bkz.* Richard Lehan, *A Dangerous Crossing: French literary existentialism and the modern American novel* (Carbondale & Edwardsville, IL: Southern Illinois University Press; Londra & Amsterdam: Feffer & Simons, 1973).

168 Vian ve kopya cinayet: James Sallis, "Giriş", Vian, *I Spit on Your Graves*, v-vi.

169 ABD'deki otomasyon ve işçiler üzerine Sartre: Sartre, "A Sadness Composed of Fatigue and Boredom Weighs on American Factory Workers", *We Have Only This Life to Live: the selected essays of Jean-Paul Sartre 1939-1975* içinde, ed. Ronald Aronson & Adrian Van den Hoven (New York: NYRB, 2013), 108. İlk kez *Combat*'ta yayımlanmıştır (12 Haziran 1945). Sonradan, FBI'ın gazetecileri de yakın takibe alarak aralarında Komünist eğilimleri ve sorun çıkarma potansiyelleri olanları saptamaya çalıştığı ortaya çıktı. *Bkz.* Cohen-Solal, *Sartre*, 242-3.

169 Sartre susmak bilmiyor: Lionel Abel, "Sartre Remembered", Robert Wilcocks (ed.), *Critical Essays on Jean-Paul Sartre* içinde (Boston: G. K. Hall, 1988), 13-33/15.

169 Yolculuk üzerine Camus: örneğin *bkz.* Camus, "Death in the Soul", *Lyrical and Critical Essays* içinde, 40-51, Prag'da geçirdiği kafa karıştırıcı zamanı tasvir eder.

170 "Sabahları içilen meyve suları" ve Camel: Camus, "The Rains of New York", *Lyrical and Critical Essays* içinde, 182-186/184.

170 "Bir Avrupalı için" ve kaygısızlık: Camus, *American Journals*, 42-3.

170 Beauvoir'ın mektup postalaması ve pul satın alması: Beauvoir, *America Day By Day*, 25. Ayrıca, Amerikalı okurların kendilerine yabancı birinin gözlerinden bakabilmeleri için "An Existentialist Looks at Americans", *New York Times Magazine* (25 Mayıs 1947) yazısını yayımlamıştır. Bu yazı *Philosophical Writings* içinde yeniden basılmıştır, 299-316.

171 "Gerilim" ve "güldürü": Beauvoir, *America Day By Day*, 36, 214.

171 "Bolluk": FOC, 25.

171 "Dokunulmazlar" ve "görünmezler": Sartre, "Return from the United States" (çev. T. Denean Sharpley-Whiting), Gordon (ed.), *Existence in Black* içinde, 83-89/84 (ilk kez *Le Figaro*'da yayımlanmıştır, 16 Haziran 1945).

171 Beauvoir Harlem'de: Beauvoir, *America Day By Day*, 1999, 44-5.

171 Gréco ve Davis: Gréco, *Je suis faite comme ça*, 135.

172 "Şu Fransız oğlanlar ve kızlar gibi": Michel Fabre, *Richard Wright: books and writers* (Jackson & Londra: University Press of Mississippi, 1990), 141 (günlüğünden alıntı, 5 Ağustos 1947). Ayrıca *bkz.* Cotkin, *Existential America*, 162.

172 "Kapı tokmakları": Rowley, *Richard Wright*, 336. Vize zorlukları: 328-9.

172 "Kadınlar kendilerinden geçti": "Existentialism", Time (28 Ocak 1946), 16-17; "the prettiest Existentialist": *New Yorker*, 23 (22 Şubat 1947), 19-20. Varoluşçuluğun bu dönemde Amerika'daki alımlanışına genel bir bakış için *bkz.* Fulton, *Apostles of Sartre*, ve Cotkin, *Existential America*, özellikle 105-33.

172 *Partisan Review: Partisan Review*, 13 (1946). *Bkz.* Cotkin, *Existential America*, 109, ve Cohen-Solal, *Sartre*, 271.

172 *New Republic*: Jean Wahl, "Existentialism: a preface", *New Republic* (1 Ekim 1945), 442-4.

172 "Şeylerin Şeyliği": Paul F. Jennings, "Thingness of Things", *Spectator* (23 Nisan 1948), ve *New York Times Magazine* (13 Haziran 1948). *Bkz.* Cotkin, *Existential America*, 102-3.

173 "Gönül rahatlığıyla" ve "banal ve anlamsız": William Barrett, "Talent and Career of Jean-Paul Sartre", *Partisan Review*, 13 (1946), 237-246/244. *Bkz.* Cotkin, *Existential America*, 120-23.

173 "Fransızların zevklerinde yaşadıkları kriz": F. W. Dupee, "An International Episode", *Partisan Review*, 13 (1946), 259-263/263.

173 İç karartıcı varoluşçu imajı: *bkz.* örneğin, Bernard Frizell, "Existentialism: post-war Paris enthrones a bleak philosophy of pessimism", *Life* (7 Haziran 1946); ve John Lackey Brown, "Paris, 1946: its three war philosophies", *New York Times* (1 Eylül 1946). *Bkz.* Fulton, *Apostles of Sartre*, 29.

173 Varoluşçuluk ve iyimserlik üzerine Wright: Rowley, *Richard Wright*, 246, 326-7.

174 Arendt'in makaleleri: Arendt, "French Existentialism" ve "What Is Existenz Philosophy?", ikisi de Arendt, *Essays in Understanding* içinde, 163-87, 188-93. Orijinal versiyonları sırasıyla *Partisan Review*, 13 (1) (1946) ve *Nation*, 162 (23 Şubat 1946)'da yayımlanmıştır. Ayrıca *bkz.* Walter Kaufmann, "The Reception of Existentialism in the United States", *Salmagundi*, 10-11, "The Legacy of the German Refugee Intellectuals" üzerine çifte sayı (Sonbahar 1969-Kış 1970).

8. Bölüm: Yıkım

175 Göçmenler: Spender, "Rhineland Journal", *New Selected Journals*, 34 (Temmuz 1945) (ilk kez *Horizon*'da yayımlanmıştır, Aralık 1945). Almanya'da yaşanan yıkım için ayrıca *bkz.* Victor Sebestyén, *1946: the making of the modern world* (Londra: Macmillan, 2014), evsizlik rakamları için özellikle s. 38.

175 On iki milyondan fazla Alman kökenli: 12,5 ila 13,5 milyon Alman sınır dışı edilmiş ya da başka Avrupa ülkelerine gitmeye zorlanmıştı: *bkz.* Werner Sollors, *The Temptation of Despair: tales of the 1940s* (Cambridge, MA & Londra: Belknap/Harvard University Press, 2014), 119; Genel olarak Avrupa için *bkz.* Keith Lowe, *Savage Continent: Europe in the aftermath of World War II* (Londra: Viking, 2012).

176 Dalgın bakışlı ve "bir nebze kafayı sıyırmış": Petzet, *Encounters and Dialogues*, 193-195/194, Max Kommerell'in 1941 tarihli ziyaretinin hikâyesini çevirerek aktarıyor. Heidegger'in kendisini genel olarak yanlış anlaşılmış hissetmesi üzerine *bkz.* aynı kaynak, 45.

176 Fritz Heidegger: Safranski, *Martin Heidegger*, 8. Bietingen: Ott, *Heidegger*, 371.

176 Cave: Heidegger, *Letters to his Wife*, 188 (Martin Heidegger'in Elfride Heidegger'e mektubu, 15 Nisan 1945).

177 Wildenstein: hikâyenin tümü için *bkz*. Ott, *Heidegger*, 302-5. Hölderlin üzerine çalışmalar için *bkz*. Heidegger, *Elucidations of Hölderlin's Poetry*.

178 "Bu sabah çalıştığımız yere giderken" ve takip eden alıntılar: Heidegger, "Evening Conversation: in a prisoner of war camp in Russia, between a younger and an older man", *Country Path Conversations* içinde, 132-160/132-133.

179 *Verwüstung* ve *Wüste*: *a.g.e.* 136.

179 "Her şeyin denetlenebilir olduğu": *a.g.e.* 138-9.

179 Beklemek: *a.g.e.* 140.

180 El yazmalarını toplamak için çıkılan araba yolculuğu: hikâyenin tümü Towarnicki'den, "Le Chemin de Zähringen", 87-90. Towarnicki'ye ait Sophokles'in korosunun transkripsiyon ve çevirisi: 91-4.

181 Çöküntü: Safranski, *Martin Heidegger*, 351. Tarihler için *bkz*. Heidegger, *Letters to his Wife*, 191 (ilk mektubun tarihi 17 Şubat 1946). Onu kendi içine kapanmış bir vaziyette bulan eski hocası Conrad Gröber ve Towarnicki (Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger*, 197n.) gibi ziyaretçileri oldu. Viktor Emil Freiherr von Gebsattel ve diğer psikiyatrlar tarafından tedavi edilmiştir.

181 Oğulları: Heidegger, *Letters to his Wife*, 194 (Martin'in Elfride Heidegger'e mektubu, 15 Mart 1946; ayrıca *bkz*. Gertrude Heidegger tarafından yazılan editörün notu, 191). Jörg'ün 1949'da daha dönmemiş olması üzerine *bkz*. Heidegger & Jaspers, *The Heidegger–Jaspers Correspondence*, 165 (Heidegger 'in Jaspers'a mektubu, 5 Temmuz 1949).

181 "Yaşam koşulları": Schimanski, "Önsöz", Heidegger, *Existence and Being* içinde, 2. Baskı (Londra: Vision, 1956), 9-11.

182 Zorlamak ve stoklamak: Heidegger, "The Question Concerning Technology", *The Question Concerning Technology and Other Essays* içinde, 3-35/12-15.

182 "Tohumları doğanın büyütücü gücüne": *a.g.e.* 15.

183 "Her şeye hep el önünde bulunacak" ve *deinos*: *a.g.e.* 16-17.

183 Nesne olma niteliğini yitiriş: *a.g.e.* 17.

183 "Nesnesizliğin ortasında": *a.g.e.* 27.

183 "İnsan kaynakları": *a.g.e.* 18.

183 "Tehlikenin olduğu yerde": *a.g.e.* 28. Hölderlin'in "Patmos" ilahisinden alıntı yapıyor: 'Wo aber Gafahr ist, wächst / Das Rettende auch.' Şiirin tamamı için *bkz*. Friedrich Hölderlin, *Selected Poems and Fragments*, çev. M. Hamburger, ed. J. Adler (Londra: Penguin, 1998), 230-31.

183 "Aidiyet": Heidegger, "The Question Concerning Technology", *The*

Question Concerning Technology and Other Essays içinde, 3-35/32.

184 Heisenberg: Petzet, *Encounters and Dialogues*, 75.

184 "Bir varolanı varolduğu gibi bırakmaktan" ve '"kendi varoluşu içinde": Heidegger, "The Origin of the Work of Art", *Poetry, Language, Thought* içinde, 15-88/31. Bu çalışmanın taslağı 1935-1937 yıllarında kaleme alınmış ve 1950'de *Holzwege* toplamasında yayımlanmıştır.

184 "İnsan, bu dünyada şairane mukimdir": Heidegger, "Letter on Humanism", *Basic Writings* içinde, 213-265/260. Bu dize Hölderlin'in son dönem bir şiirinden gelmektedir, ("In lieblicher Blaue"), *Hymns and Fragments* içinde, çev. R. Sieburth (Princeton: Princeton University Press, 1984), 248-53.

185 "Açıklık": Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, 219.

185 "Kozmosun kendini bilmesine aracı": *Cosmos* (yazanlar C. Sagan, A. Druyan & S. Soter, ilk kez PBS'de yayınlandı, 1980), 1. Bölüm: "The Shores of the Cosmic Ocean".

185 "Manzara kendini bende düşünüyor": Merleau-Ponty, "Cézanne's Doubt", *Sense and Non-Sense* içinde, 9-25/17.

186 Heidegger'in anti-hümanizmi ve dönüş-sonrası yazılarının etkisi: örneğin *bkz.* R. Wolin, "National Socialism, World Jewry, and the History of Being: Heidegger's Black Notebooks", *Jewish Review of Books* (6 Ocak 2014); Rockmore, *Heidegger and French Philosophy*; Karsten Harries, "The Antinomy of Being: Heidegger's critique of humanism", Crowell (ed.), *The Cambridge Companion to Existentialism* içinde, 178-98; Mikel Dufrenne, *Pour l'homme* (Paris: Éditions du Seuil, 1968) ve L. Ferry & A. Renaut, *French Philosophy of the Sixties*, çev. M. H. S. Cartani (Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1990).

186 Ayakkabılar: Heidegger, "The Origin of the Work of Art", *Poetry, Language, Thought* içinde, 15-88/33-34.

187 Ayakkabılar kimin?: Meyer Schapiro, "The Still Life as a Personal Object: a note on Heidegger and Van Gogh" (1968), ve "Further Notes on Heidegger and Van Gogh" (1994), aynı yazara ait *Theory and Philosophy of Art* (New York: G. Braziller, 1994), 135-42, 143-51. Ayakkabıların Van Gogh'a ait olması üzerine öellikle *bkz.* 136-8 ve Van Gogh'un Paris'teki bir bit pazarından eskimiş ayakkabılar aldığını François Gauzi adlı öğrenciden aktaran 145 – "bir arabacının ayakkabılarıydı, ama temiz ve yeni boyanmışlardı. Havalı ayakkabılardı. Yağmurlu bir akşamüzeri onları giyip surların etrafında yürüyüşe çıktı. Çamura bulandıktan sonra ilginç bir hal aldılar." Schapiro ayrıca Heidegger'in kendi metninin 1960 tarihli bir baskısının kenarına aldığı ve tereddüde düştüğünü gösteren bir nota atıfta bulunur (150). Daha fazla bilgi için, *bkz.* Lesley Chamberlain, *A Shoe Story: Van Gogh, the philosophers and the West* (Chelmsford: Harbour, 2014), özellikle 102-28.

188 "Yapı, kayalık bir zemin üzerinde oturmaktadır": Heidegger, "The

Origin of the Work of Art", *Poetry, Language, Thought* içinde, 15-88/42. Mimari hakkında daha fazla bilgi için *bkz.* Heidegger, "Building, Dwelling, Thinking", *a.g.e.* içinde, 145-61 ve Adam Sharr, *Heidegger for Architects* (New York: Routledge, 2007).

188 "*Farklı bir düşünüş*": Jaspers, *Philosophy of Existence*, 12.

188 "Varlığın evi": Heidegger, "Letter on Humanism", *Basic Writings* içinde, 213-265/259, 262.

189 "Oluşturduğu düşünüş tarzını benimseyene kadar": Gadamer, *Philosophical Apprenticeships*, 156.

189 "Berbat bir gevezelik" ve "Kimse 1200 metre tırmanıp": Arendt & Jaspers, *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence*, 142 (Arendt'in Jaspers'a mektubu, 29 Eylül 1949).

189 "Düşünce tarihinde gerçekten": Herbert Marcuse ve Martin Heidegger, "An Exchange of Letters", Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy* içinde, 152-164/161 (Marcuse'un Heidegger'e mektubu, 28 Ağustos 1947, çev. Wolin). Ayrıca *bkz.* Wolin, *Heidegger's Children*, 134-72.

189 "Eski öğrencilerine", "Mektubun bana" ve "olabilecek en aşağılık şekilde": *a.g.e.* 163 (Heidegger'in Marcuse'a mektubu, 20 Ocak 1948, çev. Wolin).

190 "Sorumluluğundan kurtulmuş" ve "kendisinin düşünmediği şeyi düşünme zorunluluğu": Jacques Derrida, "Heidegger's Silence: excerpts from a talk given on 5 Şubat 1988", Neske & Kettering (ed.), *Martin Heidegger and National Socialism* içinde, 145-148/147-148.

190 Holokost'u Almanların kovulmasına benzetmek: Herbert Marcuse ve Martin Heidegger, "An Exchange of Letters", Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy* içinde, 152-164/163 (Heidegger'in Marcuse'a mektubu, 20 Ocak 1948, çev. Wolin).

190 "İki insan arasındaki diyaloğun": *a.g.e.* 164 (Marcuse'un Heidegger'e mektubu, 12 Mayıs 1948, çev. Wolin).

191 Jasperslerin isimleri listede: Mark W. Clark, *Beyond Catastrophe: German intellectuals and cultural renewal after World War II, 1945-1955* (Lanham, MD & Oxford: Lexington, 2006), 52.

191 Jaspers'in İsviçre'ye taşınması: *a.g.e.* 72.

191 "Heideggerin düşünme biçimi": Ott, *Heidegger*, 32, Jaspers'in Heidegger hakkındaki raporundan aktarıyor, 22 Aralık 1945.

191 "Ben hangi açıdan suçluyum?": Jaspers, *The Question of German Guilt*, 63.

191 "Eğer bunlar yaşandığında": *a.g.e.* 71.

192 İletişim kurmayı yeniden öğrenmek: *a.g.e.* 19.

192 Dilin bir köprü olması: Heidegger & Jaspers, *The Heidegger–Jaspers Correspondence*, 169 (Jaspers'in Heidegger'e mektubu, 6 Ağustos 1949). Gönderilen metinler arasında muhtemelen Heidegger'in "Varlığın evi" ifadesini de içeren 'Hümanizm Üzerine Mektup" da vardı.

192 "Geliş" ve "kendine mal etme" (*Ereignis*): Heidegger & Jaspers, *The*

Heidegger–Jaspers Correspondence, 190 (Heidegger'in Jaspers'e mektubu, 8 Nisan 1950). *Ereignis* Heidegger'in bu dönemde kullanmayı en sevdiği kavramlardan biriydi. *Bkz.* örenğin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, 5-6; Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)* (Bloomington: Indiana University Press, 1999).

192 "Safi hayalden ibaret": Heidegger & Jaspers, *The Heidegger–Jaspers Correspondence*, 197 (Jaspers'in Heidegger'e mektubu, 24 Temmuz 1952).

192 "Hayaller âlemine dalmış bir çocuk": *a.g.e.* 186 (Jaspers'in Heidegger'e mektubu, 19 Mart 1950).

193 "Tartışma beraberinde": Petzet, *Encounters and Dialogues*, 65-6, Stroomann'ın *Aus meinem roten Notizbuch*'undan aktarıyor. Heidegger ile arkadaş kalmaya devam eden Stroomann, sonradan "tükenmişlik sendromu" üzerine uzmanlaşmıştır. *Bkz.* Josef Müller-Marein, "Der Arzt von Bühlerhöhe", *Die Zeit* (18 Nisan 1957).

193 Alkış tufanı: Petzet, *Encounters and Dialogues*, 75.

194 "Kısa zamanda": Calvin O. Schrag, "Karl Jaspers on his Own Philosophy", aynı yazara ait *Doing Philosophy with Others* içinde (West Lafayette: Purdue University Press, 2010), 13-16/14.

194 Olayların doğal seyri o yönde gelişti: *bkz.* Arendt & Jaspers, *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence*, 630 (Jaspers'in Arendt'e mektubu, 9 Mart 1966).

194 Tren saati: Ott, *Heidegger*, 26-7.

194 Jaspers'in yetmişinci doğum günü: Heidegger & Jaspers, *The Heidegger–Jaspers Correspondence*, 199 (Heidegger'in Jaspers'e mektubu, 19 Şubat 1953).

194 "Tabiri caisze seni esir alırdım": *a.g.e.* 200 (Jaspers'in Heidegger'e mektubu, 3 Nisan 1953).

194 "Bir kar fırtınasında mest olmuş": *a.g.e.* 202 (Jaspers'in Heidegger'e mektubu, 22 Eylül 1959).

195 Levinas esir kampında: Lescourret, *Emmanuel Levinas*, 120; Malka, *Emmanuel Levinas*, 67 ve alay etmeler için 262 (Levinas'ın oğlu Michael ile bir konuşmadan aktarıyor).

195 Kamp ve saklanma: Malka, *Emmanuel Levinas*, 238-9.

195 Levinas's Kaunas'taki ailesi: Lescourret, *Emmanuel Levinas*, 126-7; Malka, *Emmanuel Levinas*, 80.

195 Levinas'ın okumaları: Malka, *Emmanuel Levinas*, 70-71; Lescourret, *Emmanuel Levinas*, 120-23.

195 Defterler: Levinas, "Önsöz", *Existence and Existents*, xxvii; Lescourret, *Emmanuel Levinas*, 127; Colin Davis, *Levinas, an Introduction* (Cambridge: Polity, 1996), 17.

195 Ontolojik firkin yarattığı dehşet: Levinas, *Existence and Existents*, 1.

196 "Büyük bir ihtiyacın hâkimiyeti altında": *a.g.e.* 4.

196 Köpek: Levinas, "The Name of a Dog, or Natural Rights", *Difficult*

Freedom: essays in Judaism içinde, çev. S. Hand (Londra: Athlone Press, 1990), 152-3.

196 Buber: Martin Buber, *I and Thou*, çev. R. G. Smith, 2. Baskı (Londra & NY: Continuum, 2004), 15.

196 Yüz: Levinas, *Existence and Existents*, 97-9. Ayrıca *bkz.* yüz konusunu ilk kez ele aldığı 1946-7 tarihli seminerleri "Time and the Other" (Zaman ve Öteki), Levinas, *Time and the Other, and Additional Essays* içinde, çev. Richard A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987), 39-94. Köpek hikâyesine rağmen, Levinas için bu yüzün mutlaka bir insan yüzü olması gerekip gerekmediği asla açıklığa kavuşmamıştır. Söyleşilerde bu konuda sorularla karşılaştığında bu soruları geçiştirmiştir: "Yılanın bir yüzü olup olmadığını bilmiyorum. Bu soruya verecek bir cevabım yok." Peter Atterton & Matthew Calarco (ed.), *Animal Philosophy* (Londra & New York: Continuum, 2004), 49, "The Paradox of Morality: an interview with *Emmanuel Levinas*" (yazarlar T. Wright, P. Hughes, A. Ainley), Robert Bernasconi & David Wood (ed.), *The Provocation of Levinas* (Londra: Routledge, 1988), 168-80'den alıntı/171.

197 "Dedesinin felsefesini uygulamıyor!": Malka, *Emmanuel Levinas*, 240.

197 Terslemeye hazır *a.g.e.* 238, Levinas'ın kızıyla yapılan bir sohbetten alıntı. Levinas ile yapılan söyleşi dökümleri bunu doğrular niteliktedir.

197 Weil fabrikada: 1934'te tramvaylar ve metro vagonları için elektrik aksamları üreten bir fabrikada çalıştı. *Bkz.* Weil, "Factory Journal", *Formative Writings* içinde, 149-226, ve Gray, *Simone Weil*, 83.

198 Klorofil: *a.g.e.* 166.

198 Hiç kimsenin hakkı yok: *Simone Weil, The Need for Roots* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1952), 1-5.

199 Ahlak ve gizem üzerine Marcel: Marcel, "On the Ontological Mystery", *The Philosophy of Existence* içinde, 8-9.

199 Kızıl Haç: Marcel, "An Essay in Autobiography", *a.g.e.* içinde, 90-91.

199 Gizem üzerine Marcel: Marcel, "On the Ontological Mystery", *a.g.e.* içinde, 8-9.

199 "Kendilerinin hiçbir zaman": Sartre, *Nausea*, 173. Ayrıca *bkz.* diğer bir erken dönem Sartre eseri: "*Visages*" (1939), Contat & Rybalka (ed.), *Writings of Jean-Paul Sartre* içinde, II, 67-71.

199 Hoşgörünün yetersiz kalması: BN, 431. Benzer görüşlerin dile getirildiği bir başka yer için *bkz.* Sartre, *Anti-Semite and Jew*, çev. G. J. Becker (New York: Schocken, 1948), 55.

200 Heidegger'in Sartre'a yönelik hayreti: Towarnicki, "Le Chemin de Zähringen", 30. Beaufret'in beş makalesi *Confluences* dergisinde yayımlanmıştır (1945). Ziyaretleri üzerine ayrıca *bkz.* Towarnicki, "Visite à Martin Heidegger", *Les Temps modernes*'de (1 Ocak 1946), 717-24. Beaufret ve Fransızların bu dönemde Heidegger'e yaklaşımı üzerine *bkz.* Kleinberg,

Generation Existential, 157-206 ve Rockmore, *Heidegger and French Philosophy*.

200 Okumak için hiç vakit yok: Towarnicki, "Le Chemin de Zähringen", 37. Nietzsche'nin fotoğrafı: 47-8.

200 Towarnicki'nin çabaları: *a.g.e.* 30 (Sartre) ve 37 (Camus). Yazı siparişi: 56-8.

200 "Somut şeyleri kavrayış biçimi": *a.g.e.* 61-3.

200 "Eserinizde felsefemi": Wolin, *Heidegger's Children*, 88, Towarnicki'nin mektubundan çeviri, "Le Chemin de Zähringen", 83-5 (Heidegger'in Sartre'a mektubu, 28 Ekim 1945).

201 *Dreck*: Dreyfus bu hikâyeyi 1987 tarihli BBC dizisi *The Great Philosophers* (*Büyük Filozoflar*) için yapılan bir söyleşide Bryan Magee'ye anlatmıştır: *bkz*. "Husserl, Heidegger and Modern Existentialism", Bryan Magee, *The Great Philosophers* içinde (Oxford: OUP, 1987), 253-277/275.

201 Heidegger, "Hümanizm Üzerine Mektup", post-varoluşçu Fransız felsefesi üzerinde büyük etkisi olacaktır. Bu konu ve genel olarak Heidegger'in Fransa'da alımlanması üzerine *bkz*. Janicaud, *Heidegger en France*.

201 "Mütevazı kulübemizde": Wolin, *Heidegger's Children*, 88, Towarnicki'nin mektubundan çeviri, "Le Chemin de Zähringen", 83-5 (Heidegger'in Sartre'a mektubu, 28 Ekim 1945).

201 Kayak: Towarnicki, "Le Chemin de Zähringen", 63; cf. BN, 602-5.

201 "Birlikte kayarken": Max Müller, "Martin Heidegger: a philosopher and politics: a conversation", Neske & Kettering (ed.), *Martin Heidegger and National Socialism* içinde, 175-195/192.

202 Berlin prodüksiyonu: FOC, 153-4; ayrıca *bkz*. Beauvoir, *Beloved Chicago Man*, 155-63 (Beauvoir'ın Algren'e mektubu, 31 Ocak-1 Şubat 1948). Sartre öncesinde 1947'de sessiz sedasız bir şekilde Berlin'e gitmiş olabilir; tarihçi Joachim Charlottenburg'da bir evde onunla buluştuğunu yazar (Fest, *Not I*, 265). *Sinekler* 1947'de Almanya'nın Fransız kontrolü altındaki bölgesinde sahnelenmiştir: *bkz*. Lusset, "Un episode de l'histoire . . .", 94.

202 "Almanlar için": Sartre'ın *Verger* içindeki makalesi, 2 (Haziran 1947), aktaran Lusset, 'Un episode de l'histoire . . .', 95.

202-203 Paltolar, el arabaları: Beauvoir, *Beloved Chicago Man*, 158 (Beauvoir'ın Algren'e mektubu, 31 Ocak-1 Şubat 1948). Kışın buz gibi soğuğunda, elverişsiz ayakkabılar içinde yürümeleri gerekse bile, bazı insanlar sırf ısınmak için tiyatroya gitmeye can atıyordu.: Lusset, 'Un episode de l'histoire . . .', 93-4.

203 Sartre'ın eskiden kaldığı ev: Sartre, Rupert Neudeck ile 1979 tarihli söyleşi, "Man muss für sich selbst und für die anderen leben", *Merkur* (Aralık 1979).

203 "Büyük bir onay": Tartışma *Der Spiegel*'de (7 Şubat 1948) haberleştirilmiştir. *Bkz*. Lusset, "Un episode de l'histoire . . .", 91-103; and "Jean-Paul Sartre à Berlin: discussion autour des *Mouches*", *Verger*, I (5) (1948) 109-23. Başka belgeler için: http://www.sartre.ch/*Verger*.pdf.

204 *Sinekler*: W. G. Sebald, *On the Natural History of Destruction*, çev. A. Bell (Londra: Hamish Hamilton, 2003), 35, Hamburg tasviri ve Hans Erich Nossack, *Interview mit dem Tode*, 238'den alıntı.

205 Sartre'ın semineri: FOC, 300.

205 Sartre ve Heidegger buluşması hakkında ikinci elden bilgiler: FOC, 301; Petzet, *Encounters and Dialogues*, 81-2. Petzet aralarında Almanca konuştuklarını söyler.

205 Sartre özür diliyor: FOC, 301. Marcel'in *La dimension Florestan* oyunu radyodan 17 Ekim 1953'te yayımlandı ve adı Almanca'ya "Die Wacht am Rhein" adlı milliyetçi şarkıya yapılan bir göndermeyle *Die Wacht am Sein* (Varlık Nöbeti) olarak çevrildi. *Bkz.* Marcel, "Postface", *La dimension Florestan* (Paris: Plon, 1958), 159-62. Marcel burada Heidegger'e hayranlık duyduğunu ama dili canının istediği gibi eğip bükmesinden hoşlanmadığını yazar. Ayrıca, oyunun Almanca çevirisi üzerine *bkz.* Marcel, "Conversations", *Tragic Wisdom and Beyond* içinde, 243.

206 Marcel'in Sartre'a eleştirileri: Marcel, "Being and Nothingness," *Homo Viator* içinde, 166-84; Marcel, "Existence and Human Freedom", *The Philosophy of Existence*, 32-66, özellikle ("lütuf" üzerine) 62-6.

206 "Büyük bir hüsranla": Cau, *Croquis de mémoire*, 253-4

207 "Gül buketleri!": *a.g.e.* 254. Bu hikâyeyi Towarnicki de anlatır, "Le Chemin de Zähringen", 86.

207 "Dört bin": FOC, 301. Dağdaki İhtiyar: Cau, *Croquis de mémoire*, 253.

9. Bölüm: Biyografik Çalışmalar

208 *İkinci Cins*'in ortaya çıkış öyküsü: FOC, 103.

208 Hikâyeler toplaması üzerine: Beauvoir, *Beloved Chicago Man*, 208 (Beauvoir'ın Algren'e mektubu, 26 Temmuz 1948).

209 Şok etkisi yaratması üzerine: FOC, 197-201, özellikle Camus, FOC, 200.

210 Oy verme hakkı ve diğer haklar: Moi, *Simone de Beauvoir*, 187; Moi, Beauvoir'ın oy kullanmak için balıklama atlamadığını, hatta 1949'da hiç oy kullanmadığını söylediğine dikkat çekiyor; bunun arkasında siyasi bir neden olabilir, o sıralarda aşırı sol insanlara oy vererek devleti meşrulaştırmamalarını salık veriyordu.

210 "Kadın doğulmaz, kadın olunur": Beauvoir, *The Second Sex*, 293.

210 Cengâverlik: *a.g.e.* 296. Masallar: 313, 316. Farklı roller: 320.

211 Giysiler ve tırnaklar: *a.g.e.* 182.

211 "*Uzamda konumlandırılmış*": Iris Marion Young, "Throwing Like a Girl: a phenomenology of feminine body comportment, motility and spatiality", aynı yazara ait *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and other essays* içinde (Oxford: OUP, 2005), 41 (ilk kez *Human Studies*'de

yayımlanmıştır, 3 (1980), 137-56).

211 Öz farkındalık: Beauvoir, *The Second Sex*, 354-6. Kendi kendine zarar verme: 377.

211 Cinsel organlar: a.g.e 296-7.

211 Seks: *a.g.e.* 406. Hamilelik: 409-10. Zevk: 416.

211 Ev işi ve "kaderine boyun eğdiği": *a.g.e.* 655, 654.

212 Kadın yazarlar: *a.g.e.* 760-66.

212 "'Dünyanın tüm yükünü tek başıma omuzlarımda taşıyorum": BN, 576.

212 Efendi–köle: Beauvoir ve Hegel üzerine *bkz.* Bauer, *Simone de Beauvoir, Philosophy, and Feminism.* Sartre da, diğer pek çok isim gibi, Alexandre Kojève'nin 1930'larda Paris'te verdiği ve efendi-köle analizini ön plana çıkaran Hegel seminerlerinden etkilenmişti.

212 Parkta karşılaşma: BN, 277-9.

213 Anahtar deliği: BN, 384-5.

213 Kendilerine yenilmiş bir halkın mensubu olarak bakılması: Sartre, "Paris Under the Occupation", *The Aftermath of War* (*Situations III*) içinde, 8-40/23.

213 "Cehennem başkalarıdır": Sartre, *No Exit, No Exit and Three Other Plays* içinde, çev. S. Gilbert, 1-46/45. "Cehennem başkalarıdır" üzerine Sartre'ın yaptığı açıklama için: Contat & Rybalka (ed.), *The Writings of Jean-Paul Sartre*, I, 99: Oyunun Alman Gramofon kaydı için önsöz. İnsanların dostluk ve güvenin yokluğunda birbirleri için hayatı cehenneme çevirdiğine yönelik bir farklı bir yorum için *bkz.* Beauvoir, "Existentialist Theater", "*The Useless Mouths*" *and Other Literary Writings* içinde, 137-150/142.

214 Aşk: BN, 388-93.

214 "İki hipnozcu arasındaki savaş": Conradi, *Iris Murdoch*, 271 (Murdoch'ın 1947 tarihli günlüğünden alıntı).

214 Öz-bilinç ve aynalar: Beauvoir, *The Second Sex*, 6-7.

215 Arzu nesnesi: *a.g.e.* 166.

215 Kadın olma meselesininin varoluşsal meselelerin şahı olması: *a.g.e.* 17. *İkinci Cins*'in felsefi önemi üzerine *bkz.* Bauer, *Simone de Beauvoir, Philosophy, and Feminism.*

215 *Varlık ve Hiçlik*'in etkisi: Simons, *Beauvoir and The Second Sex*, x.

215 "Onları düşünen bendim": Margaret A. Simons ve Jessica Benjamin, "Beauvoir Interview (1979)", Simons, *Beauvoir and The Second Sex* içinde, 1-21/10 (Benjamin'in sorusuna cevaben).

216 "Temel tasarısı": BN, 501-2. Bu bağlantıya dikkatimi çektiği için Jay Bernstein'a müteşekkirim. Beauvoir'ın çalışmasını bu yönüyle ele alan ustaca bir analiz için *bkz.* Jonathan Webber, *Rethinking Existentialism* (hazırlık aşamasında).

217 "Kendi içindeki hakiki özü" ve "Woman's Life Today" (Günümüz Kadınının Yaşamı): *bkz.* Moi, *Simone de Beauvoir*, xxiii. Parshley çevirisinin

arka planı ve yarattığı tartışma üzerine *bkz*. Richard Gillman, "The Man Behind the Feminist Bible", *New York Times* (2 Mayıs 1988).

217 Hazel Barnes'ın terminolojiyi basitleştirmemesi: Barnes, *The Story I Tell Myself*, 156.

218 *Genet*'nin yenilen ve horlanan tarafı tutma eğilimi: *Genet*, Hubert Fichte ile 1975 tarihli bir söyleşi, *Jean Genet*, *The Declared Enemy* içinde, 118-151/125-126.

218 *Genet*'nin dışlanan kesimlere verdiği destek: White, *Genet*, 408. Ayrıca *bkz*. *Genet*, "Introduction to *Soledad Brother*", *The Declared Enemy* içinde, 49-55. Baader–Meinhof makalesinin bir kısmı "Violence and Brutality" (Şiddet ve Gaddarlık) adıyla *Le Monde* gazetesinde yayımlanarak (2 Eylül 1977) skandal yarattı: White, *Genet*, 683.

218 "Eğer olur da kazanırlarsa": White, *Genet*, 592.

218 Önsöz yazma siparişi: Andrew N. Leak, *Jean-Paul Sartre* (Londra: Reaktion Books, 2006), 97.

219 "Özgürlük tek başına yeterlidir": Sartre, *Saint Genet*, 584.

219 "Seni hırsız!": *a.g.e.* 17.

219 Damgayı kabullenmek: *a.g.e.* 23.

219 Beauvoir ile karşılaştırma: Sartre aradaki bağlantıyı kabul eder: *a.g.e.* 37.

220 Yüceltilen unsurlar: *a.g.e.* 558. Saint: 205.

220 La Rochelle'deki tatlılar: *Sartre By Himself*, 10. "Artık zulüm edilebilecek": Beauvoir, *Adieux*, 355.

221 Baudelaire: Sartre, Baudelaire, çev. Martin Turnell (Londra: Horizon, 1949), 21-3, 87, 91-3.

221 *Sözcükler* kitabının yazılışı: Sartre, *Sözcükler*'i 1953'te yazmaya başladıktan sonra uzun aralar verdi. Yıllar sonra 1963'te *Les Temps modernes* dergisinde ve 1964'te bkitap olarak yayımlandı. *Bkz*. *Sartre By Himself*, 87, ve M. Contat (vd.), *Pourquoi et comment Sartre a écrit "Les mots"* (Paris: PUF, 1996), 25.

221 "Bir insan nasıl": Sartre, "The Itinerary of a Thought" (söyleşi, 1969), *Between Existentialism and Marxism* içinde, 33-64/63.

221 "Edebiyat nevrozu" ve "Edebiyata veda": *Sartre By Himself*, 88-9.

221 Deli yaftası: Sartre, *The Family Idiot*, I, 39.

221 Evcil hayvan: *a.g.e.* I: 140.

222 "Benliğinden taşan kekremsi özsuyu": *a.g.e.* I, 143.

222 "Bitmez tükenmez sorgulamalar": *a.g.e.* I, 223.

222 "Onunla birlikteyken": Sartre, "The Itinerary of a Thought" (söyleşi, 1969), *Between Existentialism and Marxism* içinde, 33-64/44.

222 "Bilincin kendi kendisini": *a.g.e.* 39.

222 *Ailenin Delisi*'nin yayımlanışı: Sartre, "*On The Idiot of the Family*", *Sartre in the Seventies* içinde, 110.

223 "Kaç defa gözden geçirdiğimi bilmiyorum": ASAD, 55.

223 Çevirmen: *bkz*. Carol Cosman, "Translating *The Family Idiot*", *Sartre Studies International*, 1 (1/2) (1995), 37-44.

224 "Kendi hesabına": Sartre, *The Family Idiot*, I, 137-8.

224 Varoluşçu psikanaliz: BN, 645-6.

224 Freud senaryosu: *bkz*. J.-B. Pontalis, Sartre'a önsöz, *The Freud Scenario*, viii. bu hikâye için ayrca *bkz*. Élisabeth Roudinesco, "Jean-Paul Sartre: psychoanalysis on the shadowy banks of the Danube", aynı yazara ait *Philosophy in Turbulent Times* içinde (New York: Columbia University Press, 2008), 33-63.

224 Sartre ve Huston hikâyesi: Huston, *An Open Book*, 295-6; Pontalis, Sartre'a önsöz, *The Freud Scenario*, viii. "Konuşmanın ortasında aniden: Pontalis, Sartre'dan çevirip aktarıyor, *Lettres au Castor*, II, 358.

225 El yazması metni şömineye fırlatmak: Beauvoir, *Adieux*, 273; Sartre, "*On The Idiot of the Family*", *Sartre in the Seventies* içinde, 122.

225 "Heykel": White, *Jean Genet*, 438, Jean Cocteau, *Le passé défini*, II, 391'den alıntı.

225 "Tiksinti" ve "çok hoş bir duygu": *Genet*, Madeline Gobeil ile söyleşi(1964), *The Declared Enemy* içinde, 2-17/12.

225 Eşcinsellik üzerine Sartre: Sartre, *Saint Genet*, 79. Sartre'ın eşcinsellik hakkındaki görüşleri hakkında daha fazla bilgi için *bkz*. Şubat 1980 tarihli söyleşi, Jean Le Bitoux & Gilles Barbedette, "Jean-Paul Sartre et les homosexuels" içinde, *Le gai pied*, 13 (Nisan 1980), 1, 11-14, çev. G. Stambolian: "Jean-Paul Sartre: the final interview", M. Denneny, C. Ortled & T. Steele (ed.), *The View from Christopher Street* içinde (Londra: Chatto & Windus, The Hogarth Press, 1984), 238-44.

226 Eşcinsellik üzerine *Genet*: *Genet*, Hubert Fichte ile söyleşi (1975), in *The Declared Enemy* içinde, 118-151/148.

226 "Bu konuda ona güvenemeyiz": Sartre, *Saint Genet*, 77. Tartışmaları üzerine: White, *Jean Genet*, 441-4.

226 Belirsizlik: Beauvoir, *The Ethics of Ambiguity*, 9, 127.

227 "Bir hataydı": FOC, 76.

10. Bölüm: Dans Eden Filozof

228 Merleau-Ponty'nin Beauvoir'ın sinirlerini bozması: MDD, 246. Ayrıca *bkz*. Monika Langer, "Beauvoir and Merleau-Ponty on Ambiguity", Claudia Card (ed.), *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir* içinde (Cambridge: CUP, 2003), 87-106.

229 "Ben psikolojik ve tarihsel bir yapıyım": PP, 482/520.

231 Fiziksel metaforlar: daha fazla bilgi için, *bkz*. George Lakoff & Mark Johnson *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago Press, 1980) ve aynı yazarlardan *Philosophy in the Flesh: the embodied mind and*

its challenge to Western thought (New York: Basic Books, 1999), iki eserde Merleau-Ponty'den etkisi fazlaca hissedilir.

231 "Hepimiz mütemadiyen": Sartre, *The Family Idiot*, I, 18.

232 Cam, battaniye, kuş: SS, 238/275-6.

232 Bir nesneyi görmek ve stereoskopik görüş: PP, 241-2/279.

232 Özduyum: SS, 93/119.

232 Örgü örmek: SS, 108/136.

232 "Asla aklımdan geçmez": PP, 100/127.

233 "Masamın önünde durup": PP, 102/129-30.

233 "Ölçüp biçmeye ihtiyaç duymadan": PP, 143-4/177-8.

233 Schneider: SS, 105/132-3. Schneider'ın deneyimi Adhémar Gelb ve Kurt Goldstein adlı Gestaltçı psikologlar tarafından incelenmiştir. Kaybolan özduyum algısının salt irade gücüyle geri kazanılmasının son zamanlarda görülen sıra dışı bir örneği Ian Waterman vakasıdır. Boynundan aşağısı özduyum algısından yoksun olmasına rağmen yalnızca görme duyusu ve istemli kas kontrolü sayesinde hareketlerini kontrol edebilmektedir. *Bkz.* Jonathan Cole, *Pride and a Daily Marathon* (Londra: Duckworth, 1991).

233 Hayalet uzuvlar: PP, 83/110.

234 Üçüncü kol: Oliver Sacks, *Hallucinations* (Londra: Picador, 2012), 270-71.

234 Bacak rahatsızlığı: Sacks, *A Leg to Stand On*, 112. Sacks'ın deneyimleri adaptasyon yeteneğimizin boyutlarını gözler önüne serer. Jean-Dominique Bauby'nin *The Diving Bell and the Butterfly* / Türkçesi *Kelebek ve Dalgıç*, çev. Jeremy Leggatt (Londra: Fourth Estate, 1997) kitabı son derece ekstrem durumlara dahi nasıl adapte olabileceğimizi tasvir eder. Bauby, ağır bir felç geçirdikten sonra hareket kabiliyetini neredeyse tamamen kaybeder. Sadece gözünü kırparak iletişim kurabilmesine rağmen bedensellik duyusunu kaybetmemişti: Büyük acılar veren hayalet ağrılar çekmeye devam ediyordu. Bauby'nin deneyimi bilinci açık bir insan için bedensellik duyusunu yitirmenin nasıl bir şey olduğunu açık bir şekilde ortaya koyar ve bizlere bedensel algılar, zihinsel faaliyet ve hareket kabiliyeti arasındaki etkileşimlerin önemini hatırlatır.

234 Bebeğin parmaklarını ısırırmış gibi yapmak: PP, 368/409-10. Taklitçi davranışlar üzerine ilk çalışmalar Geştaltçı psikologlar ve başkaları tarafından yapılmış ve sonradan Jacques Lacan bu çalışmaları devam ettirmiştir. Sosyal gelişimin fenomenolojisi üzerine ayrıca *bkz.* Max Scheler, *The Nature of Sympathy*, çev. Peter Heath (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1954) (orijinali *Zur Phänomenologie der Sympathiegefühl und von Liebe und Hass*, 1913).

234 Felsefenin kemikleşmiş geleneğinden sıyrılmak: Merleau-Ponty, "The Child's Relations with Others", çev. W. Cobb, J. M. Edie (ed.) *The Primacy of Perception* içinde (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1964), 96-155/115-116.

235 "Kıvrım": PP, 223/260. Ayrıca *bkz.* Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, 196 (çalışma notları), burada da aynı imgeyi kullanır.

235 "Buradan başlayarak": Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, 266.

235 "Tutan tutulandır": *a.g.e.* 266.

236 "Görüşümüz sanki görünür olanın kalbinde oluşmuştur": *a.g.e.* 130-31.

236 "Ten": *a.g.e.* 139.

236 "*Gözlerimle takip edebilmem*": *a.g.e.* 146. Ayrıca *bkz.* Taylor Carman, "Merleau-Ponty on Body, Flesh, and Visibility", Crowell (ed.), *The Cambridge Companion to Existentialism*, 274-88 içinde, özellikle 278-9.

236 "Azimle kelimelere dökmeye": Emmanuelle Garcia, "Maurice Merleau-Ponty: vie et œuvre", Merleau-Ponty, *Oeuvres* içinde, 27-99/33, Georges Charbonnier ile radyo söyleşisini aktarıyor (22 Mayıs 1959).

237 "Tek bir his": Merleau-Ponty, "Cézanne's Doubt", *Sense and Non-Sense* içinde, 9-25/18.

237 "Kendini kabullenmiş bir bilinci değil": Merleau-Ponty, "Reading Montaigne", *Signs* içinde, 198-210/203.

237 "Zihinsel bir boogie-woogie": Stephen Priest, *Merleau-Ponty* (Londra: Routledge, 2003), 8.

237 Dans: Vian, *Manual of Saint-Germain-des-Prés*, 141; Gréco, *Je suis faite comme ça*, 98-9.

237 İngiliz takımları, sabah kahvesi, imzalı kitap, felsefe ve yaşamına dair tüm bilgiler kişisel iletişim aracılığıyla Marianne Merleau-Ponty'den.

238 "Ondan hoşlanmadıkları için değil": Sartre, *Quiet Moments in a War*, 284 (Sartre'ın Beauvoir'a mektubu, 18 Mayıs 1948). Sartre duyduğu bir dedikoduyu aktarıyor.

238 Sonia Brownell ile ilişki: Merleau-Ponty, Sonia Brownell'e mektuplar, Orwell Arşivi'nden, University College London (S.109); ayrıca *bkz.* Spurling, *The Girl from the Fiction Department*.

238 Londra'ya taşınma planları: *bkz.* Merleau-Ponty'nin Sonia Brownell'e mektubu (15 Kasım [1947]), Orwell Arşivi'nden, University College London (S.109).

239 Meet Yourself: *bkz. a.g.e.* ve Spurling, *The Girl from the Fiction Department*, 84. Prens Leopold Loewenstein ve William Gerhardi tarafından kaleme alınan kitabın tam adı şuydu: *Meet Yourself as you really are, different from others because you combine uniquely features present in everyone: about three million detailed character studies through self-analysis* (Londra: Penguin, 1942'de yeniden basılmıştır). Kitap hakkında *bkz.* Dido Davies, *William Gerhardie: a biography* (Oxford & New York: OUP, 1990), 290.

239 "Mickey Mouse filmleri" ve "Etrafınızdaki dünyanın hiç": Prens Leopold Loewenstein & William Gerhardi, *Meet Yourself as you really are*, *vs.*, 16, 15.

239 "Elleriyle yorulmak bilmeden": Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, 144. Sartre, bedensel deneyimin önemini elbette dikkate alıyor

ama bu olguya farklı bir açıdan yaklaşıyordu. Bu konu hakkında özellikle *bkz*. Katherine J. Morris (ed.), *Sartre on the Body* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010) ve kendi kitabı *Sartre* (Oxford & Malden: Blackwell, 2008).

239 "Hayretler içinde fark etmiştik": Sartre, "Merleau-Ponty", *Situations* [IV] içinde, 225-326/298.

240 "Hissiyat": Merleau-Ponty, Georges Charbonnier ile söyleşi (Mayıs 1959), *Parcours deux* içinde, 235-240/237.

240 Hayvanlar: Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphyics: world, fini-tude, solitude*, çev. W. McNeill & N. Walker (Bloomington: Indiana University Press, 1995), 177. Heidegger ve beden üzerine *bkz*. Kevin A. Aho, *Heidegger's Neglect of the Body* (Albany: SUNY Press, 2009).

240 "*Dasein*'ın gelişimi nasıl olur?": Polt, *Heidegger*, 43.

240 "Ontik" meseleler: BT, 71/45vd.

241 Felsefenin dışlanmış konuları: Merleau-Ponty 1948 yılında yaptığı bir dizi radyo programında felsefenin genellikle dışladığı dört ana konuyu daha gündeme getirmiştir: çocuklar, hayvanlar, akıl hastaları ve o dönemde adlandırıldıkları şekliyle "ilkel" insanlar (Merleau-Ponty, *The World of Perception*).

241 "Filozof onu diğerlerinden ayıracak" ve durmak bilmeyen salınım: Merleau-Ponty, *In Praise of Philosophy*, 4-5.

11. Bölüm: Croisés comme ça

242 "Olumsal" yaşamlar: Merleau-Ponty, "Man and Adversity", *Signs* içinde, 224-243/239 (10 Eylül 1951 tarihinde Cenevre'de yaptığı bir konuşma).

242 Hiroşima üzerine Sartre: Sartre, "The End of the War", *The Aftermath of War* (*Situations III*) içinde, 65-75/71-72.

242 Hiroşima üzerine Camus: Camus, "[On the bombing of Hiroshima]", *Between Hell and Reason* içinde, 110-11: ilk kez *Combat*'ta başlıksız olarak yayımlanmıştır (8 Ağustos 1945).

242-243 Zincirleme reaksiyon: FOC, 103-4.

243 Radyoaktif çantalar: FOC, 119; Sartre, *Nekrassov, Three Plays: Kean, Nekrassov, The Trojan Women* içinde, çev. Sylvia & George Leeson (Londra: Penguin, [tarihsiz]), 131-282/211-212.

243 "Gerçek anlamda uluslararası bir toplum": Camus, "[On the bombing of Hiroshima]", *Between Hell and Reason* içinde, 110-111/111.

245 Kravchenko davası: Gary Kern, *The Kravchenko Case* (New York: Enigma, 2007), 452; FOC, 183; Beevor & Cooper, *Paris After the Liberation*, 338.

245 Rousset davası: Tony Judt, *Postwar: a history of Europe since 1945* (Londra: Vintage, 2010), 214-15.

245 Rosenbergler üzerine Sartre: Sartre, "Les animaux malades de la rage" ("Kana Susamış Hayvanlar"), ilk kez *Libération*'da yayımlanmış (22 Haziran 1953) ve Catherine Varlin & René Guyonnet (ed.), *Le chant interrompu: histoire des Rosenberg* içinde (Paris: Gallimard, 1955), 224-8 yeniden basılmıştır. *Bkz.* Contat & Rybalka (ed.), *The Writings of Jean-Paul Sartre*, I, 285 – editörlerin yorumu, "Öfkesi, yazdığı en güçlü metinlerden birini ortaya çıkardı" şeklindeydi. Ayrıca *bkz.* Hayman, *Writing Against*, 285.

245 "Akla hayale sığmayacak bir aptallık": Arendt & Jaspers, *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence*, 220 (Jaspers'in Arendt'e mektubu, 22 Mayıs 1953).

246 Bebeğe karşı insanlık: Fyodor Dostoyevski, *The Brothers Karamazov*, çev. C. Garnett (Londra: Dent; New York: Dutton, 1927), II, 251.

246 "Bir daha asla": Camus, "Neither Victims nor Executioners", 41.

246 *Adiller*: Camus, *The Just*, çev. Henry Jones, Camus, *Caligula*... içinde 163-227.

246 "Cezayir'de tramvaylara bombalar yerleştiriliyor": Camus, "The Nobel Prize Press Conference Incident, December 14-17, 1957", *Algerian Chronicles* içinde, 213-216/216n. Bunun hakkında *bkz.* Zaretsky, *A Life Worth Living*, 84-5.

247 "Devlet yetkilisi bakış açısını": Merleau-Ponty, "*The Philosophy of Existence*", Texts and Dialogues içinde, 129-39, 17 Kasım 1959 tarihli bir konuşma, çev. Allen S. Weiss.

247 "Bence tek makul seçenek" ve "tek bir kişiye yapılan haksızlığın": Spender, *New Selected Journals*, 220 (30 Mart 1956).

248 Yogi ile komiser: Koestler, "The Yogi and the Commissar", *The Yogi and the Commissar, and Other Essays* içinde (Londra: Hutchinson, 1965), 15-25/15-16. Ayrıca *bkz.* "Arthur Koestler" bölümü, Richard Crossman (ed.), *The God that Failed: six studies in communism* içinde (Londra: Hamish Hamilton, 1950), 25-82.

248 Yogi ve proleter: Merleau-Ponty, "The Yogi and the Proletarian", *Humanism and Terror* içinde, 149-177/176. Merleau-Ponty de Koestler'den pek hoşlanmıyordu, bunun sebei kısmen Koestler'in Sonia Brownell'e kötü davrandığını düşünmesiydi. *Bkz.* Merleau-Ponty'nin Sonia Brownell'e mektubu (14 Ekim [1947]), Orwell Arşivi'nden, University College London (S.109).

248 Vianların ev partisindeki münakaşa: FOC, 120; Sartre, "Merleau-Ponty", *Situations* [IV] içinde, 225-326/253; ayrıca *bkz.* Beauvoir, *Adieux*, 267.

249 "Mümkün değil!" ve "Mümkündür" vs.: FOC, 118-19.

249 "Bir de arkadaşım olacak!" ve kavganın hikâyesi: FOC, 149-50.

249 "İnsanların fikirleri bu kadar farklıyken": FOC, 151.

249 "Koestler, anlaşamadığımızı biliyorsun": Spender, *New Selected Journals*, 79-80 (14 Nisan 1950).

251 Londra'daki Fransız yazarlar: Sonia Brownell'den Merleau-Ponty'ye mektup ("Pazar", tarihsiz ama muhtmelen 1948 yılının başlarından, beraber geçirdikleri Noel'den sonra), Orwell Arşivi'nden, University College London (S.109).

251 Aron ve Sartre radyo tartışmasında: Aron, Memoirs, 218-19; Hayman, *Writing Against*, 244-5. İlişkileri hakkında *bkz*. Jean-François Sirinelli, *Deux intellectuels dans le siècle: Sartre et Aron* (Paris: Fayard, 1995).

251 Tehdit mektubu ve subaylar: Beauvoir, *Beloved Chicago Man*, 97 (Beauvoir'ın Algren'e mektubu, 5 Kasım 1947), ve 90-91 (Beauvoir'ın Algren'e mektubu, 25 Ekim 1947, 23 Ekim tarihli mektubun devamı).

252 "İç karartıcı ve zayıf düşürücü bir karışım" ve "kişiyi nasıl bir insan yapar?": Henri Lefebvre, *L'existentialisme'den* (1946) çeviri ve alıntı, *Key Writings* içinde, ed. S. Elden, E. Lebas & E. Kofman (New York & Londra: Continuum, 2003), 9-11. Lefebvre sonradan görüşlerini yumuşattı ve varoluşçuluğa daha olumlu yaklaşmaya başladı.

252 *Kirli Eller*: Sartre, *Dirty Hands*, çev. Lionel Abel, *No Exit and Three Other Plays* içinde, 125-241. Oyunun ABD'de komünizm karşıtları tarafından propaganda aracı olarak kullanılması Sartre'ı dehşete düşürdü ve 1952'de sadece yerel Komünist Partilerden onay aldığı ülkelerde sahnelenmesine izin vereceğini açıkladı. Thompson, *Sartre*, 78.

252 "Dolmakalemli sırtlan": Cohen-Solal, *Sartre*, 337. Bu yorum 1948'de bir barış kongresinde dile getirilmişti.

252 "Çürümüş ve ahlaki olarak yozlaşmış": Klíma, *My Crazy Century*, 69.

253 Algren ve Beauvoir arasındaki zorluklar: FOC, 137.

253 Halisünasyonlar ve "bodur ormanlar": FOC, 143.

253 Savaş korkuları: FOC, 242; Sartre, "Merleau-Ponty", *Situations* [IV] içinde, 225-326/285.

254 "Ülkeyi terk etmelisin": FOC, 243.

254 "Nasıl kaçmalı": Beauvoir, *Beloved Chicago Man*, 406 (Beauvoir'ın Algren'e mektubu, 31 Aralık 1950).

254 ABD'ye gitmek: *a.g.e.* 410 (Beauvoir'ın Algren'e mektubu, 14 Ocak 1951).

254 Hiçbiri komünistlerden kaçmak istemiyor: FOC, 244.

254 "Çocuksu hava": Sartre, "Merleau-Ponty", *Situations* [IV] içinde, 225-326/279.

255 "Çünkü sonucu kaba kuvvet belirleyecek": *a.g.e.* 274.

255 Kuzey Kore'nin Merleau-Ponty'yi şok etmesi: *a.g.e.* 275.

255 Duclos ve güvercin komplosu: Jacques Duclos, *Mémoires IV: 1945-1952: des débuts de la IVe République au "complot" des pigeons* (Paris: Fayard, 1971), 339-492, özellikle otopsi: 404. Uzmanlar: 400-401. Aragon'un şiiri: 435-6. Ayrıca *bkz*. Jacques Duclos, *Écrits de la prison* (Paris: Éditions sociales, 1952).

256 "On yıl sonra" ve 'Kilise jargonuyla": Sartre, "Merleau-Ponty", *Situations*

[IV] içinde, 225-326/287; ayrıca *bkz. Sartre By Himself*, 72, ve FOC, 245 (bu olayın Sartre'ı nasıl değiştirdiği üzerine Beauvoir'ın yazdıkları için).

256 "Yazmak ya da boğulmak": Sartre, "Merleau-Ponty", *Situations* [IV] içinde, 225-326/287-288. Sartre, *The Communists and Peace*. İlk kez parça parça *Les Temps modernes*'de yayımlanmıştır, 81 (Temmuz 1952); 84-5 (Ekim-Kasım 1952); 101 (Nisan 1954).

256 Başkaldırı: Camus, *The Rebel*, 178, 253.

257 "Böyle gelmiş ama böyle gitmez": *a.g.e.* 19.

257 Jeanson'un eleştiri yazısı: Francis Jeanson, "Albert Camus, or The Soul in Revolt", Sprintzen & Van den Hoven (ed.), *Sartre and Camus: a historic confrontation* içinde, 79-105/101. İlk kez *Les Temps modernes*'de yayımlanmıştır, 79 (Mayıs 1952).

257 "Başladım": Camus, "A Letter to the Editor of *Les Temps modernes*", in Sprintzen & Van den Hoven (ed.), *Sartre and Camus* içinde, 107-129/126. İlk kez *Les Temps modernes*'de yayımlanmıştır, 82 (Ağustos 1952).

257 Sartre'ın cevabı: Sartre, "Reply to Albert Camus", Sprintzen & Van den Hoven (ed.), *Sartre and Camus* içinde, 131-161/131-132. Camus'nün mektubuna cevap olarak ilk kez *Les Temps modernes*'de yayımlanmıştır, 82 (Ağustos 1952). Ayrıca Sartre, Situations [IV] içinde, 69-105 yer almaktadır.

258 Camus'nün cevap taslağı: Camus, "In Defence of *The Rebel*", Sprintzen & Van den Hoven (ed.), *Sartre and Camus* içinde, 205-21. Kasım 1952'de yazılmış ancak ölümünden sonra "Défense de *L'homme révolté*" adıyla Camus, *Essais* içinde yayımlanmıştır, 1,702-15.

258 Beauvoir: *Başkaldıran İnsan* kitabının ihaneti: FOC, 272.

259 "Kendimi ne kadar suçlarsam": Camus, *The Fall*, 103. Roman hakkında ayrıca *bkz.* FOC, 362.

259 "Yargılandığımızı hissediyoruz": Sartre, *Saint Genet*, 598.

259 Yargılanma üzerine Beauvoir: ASAD, 49.

259 "Gelecek kuşakların büyük lütfu": E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (Londra: Gollancz, 1980), 14. Sıkça alıntılanan bu ifade nadiren bağlamına sadık kalınarak kullanılsa da, burada amacına uygun düşmektedir: "Yoksul çorapçıları, Luddite (sanayi devrimine karşı çıkan) kırpıcıları, "miadını doldurmuş" el dokumacılarını, "ütopist" zanaatkarları ve hatta Joanna Southcott'un kandırılmış müritlerini gelecek kuşakların büyük lütfundan korumaya uğraşıyorum. Zanaatları ve gelenekleri ölüyor olabilir. Endüstrileşmeye olan düşmanlıkları geri kafalılık olabilir. Komüniter idealleri çılgınca olabilir. Ama o şiddetli toplumsal çalkantıları yaşayan onlardı, biz değil."

259 "Son derece doğrudur": Kierkegaard, Defter IV A 164; 1843 (D), *A Kierkegaard Reader* içinde, ed. Roger Poole & Henrik Stangerup (Londra: Fourth Estate, 1989), 18; Sartre, *Saint Genet*, 599.

260 Makaleyi Merleau-Ponty'ye göstermemesi: Sartre, "Merleau-Ponty",

Situations [IV] içinde, 225-326/289.

260 Merleau-Ponty'nin konuşması: Merleau-Ponty, *In Praise of Philosophy*, 4-5, 63.

260 "Buz gibi soğuk bir tonda" ve "Umarım": Stewart (ed.), *The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty*, 343 (Merleau-Ponty'nin Sartre'a mektubu, 8 Temmuz [1953]). Stewart'ın derlemesi (327-54) tüm yazışmanın çevirisini içerir, ilk kez *Le magazine littéraire*'de yayımlanmış (2 Nisan 1994) ve ayrıca "Sartre and MP: les lettres d'une rupture", *Parcours deux, 1951-1961*, 129-69, ve Merleau-Ponty, *Oeuvres* içinde, 627-51 yer almıştır.

260 Sıcak: Sartre, "Merleau-Ponty", *Situations* [IV] içinde, 225-326/197.

260 Artık "angaje" olmayan: Stewart (ed.), *The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty*, 327-354/334 (Sartre'ın Merleau-Ponty'ye mektubu, tarih atılmamış ancak Merleau-Ponty'nin cevabı 8 Temmuz 1953 tarihlidir).

261 "Her olaya ahlaki bir sınavdan geçiyormuş gibi angaje olmak": *a.g.e.* 338-9 (Merleau-Ponty'nin Sartre'a mektubu, 8 Temmuz [1953]).

261 "Tanrı aşkına" ve, "Eğer, buz gibi soğuk göründüysem": *a.g.e.* 351 (Sartre'ın Merleau-Ponty'ye mektubu, 29 Temmuz 1953).

261 Merleau-Ponty'nin güler yüzü: FOC, 332.

261 "Çeşitli bakış açılarından": Sartre, "Merleau-Ponty", *Situations* [IV] içinde, 225-326/232.

261 Saatlerce konuşmaları: Marianne Merleau-Ponty, kişisel iletişim.

261 Yazı işleri toplantıları ve homurdanmalar: Sartre, "Merleau-Ponty", *Situations* [IV] içinde, 225-326/292.

262 "*Alors, c'est fini*": Marianne Merleau-Ponty, kişisel iletişim; ayrıca *bkz.* Sartre, "Merleau-Ponty", *Situations* [IV] içinde, 225-326/298.

262 Hiç aramadı: Sartre, "Merleau-Ponty", *Situations* [IV] içinde, 225-326/301.

262 "Rahat bir tavırla, en içten anlarını maskeleyen hüzünlü neşesiyle": *a.g.e.* 301-302. Kızı da babasının kötü bir dönemden geçtiğini hatırlıyor.

262 "Elini taşın altına koymadan, büyük bir rahtalık içinde" ve "uyumlu bir birliktelik": Sartre, "Merleau-Ponty", *Situations* [IV] içinde, 225-326/300.

263 'Sartre ve Ultra-bolşeviklik': Merleau-Ponty, "Sartre and Ultrabolshevism", *Adventures of the Dialectic* içinde, 95-201, özellikle 95-6.

263 Beauvoir'ın suçlaması: Beauvoir, "Merleau-Ponty and Pseudo-Sartreanism", *Political Writings* içinde 195-258. (İlk kez *Les Temps modernes*'de yayımlanmıştır, 1955.)

263 Merleau-Ponty karşıtı toplantı: Roger Garaudy et al., *Mésaventures de l'anti-marxisme: les malheurs de M. Merleau-Ponty. Avec une lettre de G. Lukács* (Paris: Éditions sociales, 1956). Bu toplantı 29 Kasım 1955'te gerçekleşti. *Bkz.* Emmanuelle Garcia, "Maurice Merleau-Ponty: vie et œuvre", Merleau-Ponty içinde, *Oeuvres*, 27-99/81.

263 "Bir konuşma esnasında": Sartre, "Merleau-Ponty", *Situations* [IV] içinde, 225-326/318-319. Marianne Merleau-Ponty de soğukkanlı bir şekilde

selamlaştıklarını hatırlamaktadır.

263 Alaycı bakışlar: *a.g.e.* 318. Spender'ın bakış açısı için *bkz.* Spender, *New Selected Journals*, 215 (26 Mart 1956). Merleau-Ponty'nin bu konferansa katkıları için *bkz.* Merleau-Ponty, "East-West Encounter (1956)", çev. Jeffrey Gaines, Merleau-Ponty, *Texts and Dialogues* içinde, 26-58.

264 "Kişi hülyalardan uyanır": aktaran Paul Ricœur, "Homage to Merleau-Ponty", Bernard Flynn, Wayne J. Froman & Robert Vallier (ed.), *Merleau-Ponty and the Possibilities of Philosophy: transforming the tradition* içinde (New York: SUNY Press, 2009), 17-24/21.

264 Filozofların uyanık kalması: Merleau-Ponty, *In Praise of Philosophy*, 63.

264 "Sadık kaldığımı düşünürken": Sartre, "Merleau-Ponty", *Situations* [IV] içinde, 225-326/293.

264 *Mandarinler*: bkz FOC, 311; Lanzmann, *The Patagonian Hare*, 235. İkisi de başlığı önerenin Lanzmann olduğu konusunda hemfikirdir.

265 "Her şeyden önce" ve "Sürekli öldürmek istiiyorum" vd.: FOC, 294-6.

265 Kavgaların listesi ve şeması: Sartre, "Relecture du Carnet I", (defter, y. 1954), *Les mots...* içinde, 937-953/950-951.

265 "Bir şey ölür": Beauvoir, *Adieux*, 275.

265 "İçinde ufak tefek" ve "Muhtemelen sahip olduğum": Sartre, "Self-Portrait at Seventy", *Sartre in the Seventies* (*Situations X*) içinde, 3-92/ 64.

266 "Kusurlara karşı merhametsiz": Aron, *The Opium of the Intellectuals*, ix.

266 Derse vermek için yetersiz: Aron, *Memoirs*, 329.

266 "*Bonjour*": Todd, *Un fils rebelle*, 267-8; ayrıca *bkz.* Aron, *Memoirs*, 447-9, ve Hayman, *Writing Against*, 435.

266 "Ne düşünüyorsunuz?": Aron, *Memoirs*, 457. Bernard-Henri Lévy ile yapılan şöyleşi *Le nouvel observateur*'da yayımlanmıştır (15 Mart 1976).

266 Sovyetler Birliği ziyareti ve makaleler: Cohen-Solal, *Sartre*, 348-9, *Libération*'da yayımlanan (15-20 Temmuz 1954) makalelerden aktarıyor. Ayrıca *bkz.* FOC, 316-23.

266 Makaleleri yazma işini Cau'ya veriyor: Beauvoir, *Adieux*, 366.

267 "Zaman yetmiyor!" ve zevklerden vazgeçiş: Cau, *Croquis de mémoire*, 236, 248.

267 Burjuvaziye özgü bencil bir ihtiras: *bkz.* Sartre, "*On The Idiot of the Family*", 109-132, *Sartre in the Seventies* içinde (*Situations X*), 111.

267 Beauvoir gergin bir biçimde izliyor: Beauvoir, *Adieux*, 174.

268 Günde yirmi sayfa: Hayman, *Writing Against*, 1, Contat & Rybalka'dan alıntı, *Le Monde* içinde (17 Nisan 1980).

268 Kahvaltı: Huston, *An Open Book*, 295.

268 Türbin: Cohen-Solal, *Sartre*, 281. Bakım molası: Olivier Wickers, *Trois aventures extraordinaires de Jean-Paul Sartre* (Paris: Gallimard, 2000), 23.

268 Corydrane: FOC, 397; ayrıca *bkz.* Cohen-Solal, *Sartre*, 373-374.

268 "Hiçbir yere varmayan düşüncelere dalmak hoşuma gidiyordu": Beauvoir, *Adieux*, 318.

268 "Olanak" ve "Dehşet vericiydi": *a.g.e.* 174.

268 "Gondolların suda çıkardığı ses": *a.g.e.* 181. Ekim 1951'de çıktığı İtalya gezisine dayanan, 1951-1952 tarihlerinde tuttuğu "*La Reine Albemarle*" defterinden bahsediyor: Sartre, *La Reine Albemarle*, ed. Arlette Elkaïm-Sartre (Paris: Gallimard, 1991). *Bkz.* Sartre, *Les mots...*, 1,491.

269 "*Il est bon*": Merleau-Ponty, Georges Charbonnier ile söyleşi (Mayıs 1959), in *Parcours deux*, 235-240/236.

269 "Kötü niyetli bir alçak" ve "Kötü biri değildi diyebilirim": Sartre & Lévy, *Hope Now*, 63.

270 "Şimdi yayınımıza ara veriyoruz": Janet Flanner, *Paris Journal*, ed. W. Shawn, 2 cilt (New York: Atheneum, 1965-71), I, 329 (4 Kasım 1956). Macaristan'da çıkan olaylar için *bkz.* Victor Sebestyén, *Twelve Days: Revolution 1956* (Londra: Weidenfeld & Nicolson, 2006).

270 *Les Temps modernes* özel sayısı: *Les Temps modernes*, 12e année, 131 (Ocak 1957), "La révolte de la Hongrie". Yaşadıkları kafa karışıklığı hakkında: FOC, 373.

270 Sartre'ın nihai yanıtı olarak *Diyalektik Aklın Eleştirisi*: FOC, 397.

270 "*Diyalektik Aklın Eleştirisi* Marksist bir incelemedir": Sartre, "Self-Portrait at Seventy", *Sartre in the Seventies* (*Situations X*) içinde, 3-92/18.

270 İkinci cilt: Sartre, *Critique of Dialectical Reason II*; *bkz.* Ronald Aronson, *Sartre's Second Critique* (Chicago: University of Chicago Press, 1987).

12. Bölüm: En İmtiyazsızların Gözleri

272 "Bireyi ve toplumu aslen oldukları şekilde": Sartre, *The Communists and Peace*, 180, 3. bölüm. İlk kez *Les Temps modernes*'de yayımlanmıştır, 101 (Nisan 1954). Bunun hakkında *bkz.* "en imtiyazsızların bakışı" çevirisini kullanan Bernasconi, *How to Read Sartre*, 79.

273 Sartre'ın Stalin'in hapishanelerinde yaşanan haksızlıkları dikkate almaması: Merleau-Ponty, "Sartre and Ultrabolshevism", *Adventures of the Dialectic* içinde, 95-201/154.

273 Sartre'ın başına buyrukluğu: *bkz.* Bernasconi, *How to Read Sartre*, 79.

274 "O siyahlar": Sartre, "Black Orpheus", çev. J. MacCombie (gözden geçirilmiş baskı), in Bernasconi (ed.), *Race* içinde, 115-142/115. İlk kez Léopold Senghor (ed.), *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* (Paris: PUF, 1948) için önsöz olarak yayımlanmıştır, ix-xliv.

274 Memmi: Albert Memmi, *The Colonizer and the Colonized*, çev. Howard Greenfeld, Sartre'ın giriş yazısıyla (çev. Lawrence Hoey) (New York: Orion Press, 1965). *Portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur* çevirisi (1957).

274 Fanon ve Merleau-Ponty: FOC, 607.

274 *Siyah Deri, Beyaz Maskeler*: Fanon, *Black Skin, White Masks*, özellikle "The Lived Experience of the Black Man", 89-119. Sartre ve Fanon için *bkz*. Robert Bernasconi, "Racism Is a System: how existentialism became dialectical in Fanon and Sartre", Crowell (ed.), *The Cambridge Companion to Existentialism* içinde, 342-60.

275 "Enerjilerini son damlasına kadar" ve buluşmanın öyküsü: FOC, 605-11; ayrıca *bkz*. Lanzmann, *The Patagonian Hare*, 347-8.

275 Ollie Iselin: Macey, *Frantz Fanon*, 485.

275 "Sizden çok şey bekliyoruz": FOC, 610.

275 Ezilmişlerin bakışları: Sartre, önsöz, Fanon, *The Wretched of the Earth*, 7-26/18-21. Sartre ve şiddet üzerine *bkz*. Ronald E. Santoni, *Sartre on Violence: curiously ambivalent* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2003).

276 Sartre'ın inançları değişiyor fakat radikalliği asla değişmiyordu: Todd, *Un fils rebelle*, 17.

276 "Doğal olarak hayatım boyunca": Sartre, "Self-Portrait at Seventy", *Sartre in the Seventies* (*Situations X*) içinde, 3-92/65.

276 Josie Fanon: Macey, *Frantz Fanon*, 462-3, Josie Fanon, "À propos de *Frantz Fanon*, Sartre, le racism et les Arabes", *El Moudjahid* (10 Haziran 1967), 6'dan alıntı.

276 "Arkadaşlarımla hiç sevecen ilişkiler kuramadım": Beauvoir, *Adieux*, 148.

277 Beauvoir bayram yapıyor: FOC, 315.

277 "Ben Fransız'ım": FOC, 397. Ayrıca *bkz*. 381-2.

277 "Herkes, her an": Sartre, Henri Alleg'e önsöz, *La question* (1958), John Calder çevirisi: *The Question* (Londra: Calder, 1958), 11-28/12. Beauvoir işkence kurbanı *Djamila Boupacha* üzerine önce *Le Monde*'da (3 Haziran 1960) yazdı ardından Bouphacha'nın avukatı Gisèle Halimi ile ortak bir kitap yazdı: *Djamila Boupacha* (1962), Peter Green çevirisi: *Djamila Boupacha: the story of a torture of a young Algerian girl* (Londra: André Deutsch & Weidenfeld & Nicolson, 1962).

277 Ölüm tehditleri: FOC, 381; 626-8; David Detmer, *Sartre Explained: from bad faith to authenticity* (Chicago: Open Court, 2008), 5 ("Sartre'ı vurun"), 11 (de Gaulle).

278 Patlama: Cohen-Solal, *Sartre*, 451.

278 Telefon görüşmeleri: Lanzmann, *The Patagonian Hare*, 4.

278 Nobel Ödülü'nü reddetmesi: ASAD, 52-4, Cohen-Solal, *Sartre*, 447-8.

279 "Çifte bilinç": W. E. B. Du Bois, *The Souls of Black Folk* (New York: Penguin, 1996), 5. *Bkz*. Ernest Allen Jr, "On the Reading of Riddles: rethinking Du Boisian 'Double Consciousness'", Gordon (ed.), *Existence in Black* içinde, 49-68/51.

279 Baldwin İsviçre köyünde: Baldwin, "Stranger in the Village", *The Price of the Ticket* içinde, 79-90/81-83. İlk kez *Harper's Magazine*'de yayımlanmıştır, 1953.

279-280 Sorumluluk ve "Göründüğümüzden farklıyız": Wright, *The Outsider*, 114-15, 585.

280 Kitabı elden geçirdi: düzeltilmiş baskı, editöryel sürece dair notlarla: *a.g.e.* özellikle. 588-92. Notları yazan Arnold Rampersad.

281 "Gına geldi artık": Rowley, *Richard Wright*, 407 (Ellison to Wright, 21 Ocak 1953'den alıntı); on how Ellison'ın Wright'ın kendisine zarar verdiğini düşünmesi üzerine ayrıca *bkz.* 409 (Ellison'ın A. Geller ile 1963'de yaptığı söyleşiden alıntı, Graham & Singh (ed.), *Conversations with Ralph Ellison* içinde, 84). Wright, Ellison ve varoluşçuluk için *bkz.* Cotkin, *Existential America*, 161-83.

281 Aswell: Rowley, *Richard Wright*, 472 (Ed Aswell'in Wright'a 24 Ocak 1956 tarihli mektubundan aktarıyor).

281 "Richard, şayet beyaz olsaydı": James Baldwin, "Alas, Poor Richard", *Nobody Knows My Name: more notes of a native son* içinde (Londra: Penguin, 1991), 149-176/174. Bu deneme ilk kez 1961'de yayımlanmıştır.

281 "Özgürce yaşamalıyım": Rowley, *Richard Wright*, 352, Wright'ın Anaïs Nin tarafından *The Diary of Anaïs Nin* içinde, IV, 212-14 alıntılanan bir açıklamasını aktarıyor.

281 "Yalnız ve aykırı tipler": *Richard Wright, White Man, Listen!* (New York: Doubleday, 1957), ithaf yazısı. Bu eserler için *bkz.* Rowley, *Richard Wright*, 440-91.

281 Birinci Uluslararası Siyahi Yazarlar ve Sanatçılar Kongresi: Rowley, *Richard Wright*, 477-80, özellikle 479. Wright'ın *İkinci Cins*'e gösterdiği ilgi üzerine: Cotkin, *Existential America*, 169; M. Fabre, *The Unfinished Quest of Richard Wright*, 2. Baskı (Urbana: University of Illinois Press, 1993), 320-21. Beauvoir'ın Wright'tan nasıl etkilendiği hakkında ayrıca *bkz.* Margaret A. Simons, "*Richard Wright, Simone de Beauvoir*, and *The Second Sex*", *Beauvoir and The Second Sex* içinde, 167-84.

282 Angie Pegg: Forster & Sutton (ed.), *Daughters of de Beauvoir*, 54-9.

282 Margaret Walters: *a.g.e.* 45; ayrıca *bkz.* kendisi de otobiyografik çalışmalardan etkilenmiş olan Jenny Turner ile söyleşi: 33-4.

282 Kate Millett: *a.g.e.* 28-9.

282 Joyce Goodfellow: *a.g.e.* 103.

283 Frankl: Hayatı ve düşünceleri hakkında daha fazla bilgi için, *bkz.* Viktor Frankl, *Man's Search for Meaning* (Londra: Rider, 2004; ilk kez 1946'da yayımlanmıştır) ve diğer eserleri.

284 Sloan Wilson, sonsöz, *The Man in the Gray Flannel Suit* (Londra: Penguin, 2005), 278.

285 Mürekkepbalığı, sülükler vs.: *bkz.* Spencer R. Weart, *The Rise of Nuclear Fear* (Cambridge, MA & London: Harvard University Press, 2012), 106.

286 Eichmann: Arendt, *Eichmann in Jerusalem* (ilk kez *New Yorker*'da bir yazı dizisi olarak yayımlanmıştır [Şubat-Mart 1963], sonradan 1963'te kitap

formatında yayımlanmıştır). Hakkındaki tartışmalar için ayrıca *bkz.* Bettina Stangneth, *Eichmann Before Jerusalem: the unexamined life of a mass murderer*, çev. R. Martin (Londra: Bodley Head, 2014); Richard Wolin, "The Banality of Evil: the demise of a legend", *Jewish Review of Books* (Sonbahar 2014); ve Seyla Benhabib, "Who's on Trial: Eichmann or Arendt?", *New York Times: the Stone Blog* (21 Eylül 2014). Deneyler için *bkz.* Stanley Milgram, "Behavioral Study of Obedience", *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 67 (4) (Ekim 1963), 371-8, and *Obedience to Authority: an experimental view* (New York: Harper, 1974); C. Haney, W. C. Banks & P. G. Zimbardo, "Study of Prisoners and Guards in a Simulated Prison", *Naval Research Reviews*, 9 (1973), 1-17; Phillip Zimbardo, *The Lucifer Effect* (New York: Random House, 1971).

286 "Amerikan varoluşçusu": Norman Mailer, "The White Negro", *Advertisements for Myself* içinde, 337-58. İlk kez *Dissent* içinde yayımlanmıştır (1957). Mailer ve varoluşçuluk hakkında daha fazla bilgi için *bkz.* Cotkin, *Existential America*, 184-209.

287 "İşte, kafana estiğine göre davranmak falan": Wilson, *Dreaming to Some Purpose*, 244.

287 Mailer'ın bilgi kaynakları: Mary Dearborn, *Mailer* (Boston: Houghton Mifflin, 1999), 58-9. Atıfta bulunulan Barrett, *Irrational Man*. *Bkz.* Cotkin, *Existential America*, 185-6.

288 Bir dizi başkaldırı ve "tutkulu bir bireycilik": ikisi de Kaufmann, Existentialism, 11.

288 Hazel Barnes: Sartre, *Being and Nothingness*, çev. Hazel Barnes, ilk kez 1956'da yayımlanmıştır. Bu satırların yazıldığı sırada Sarah Richomnd tarafından yeni bir çeviri hazırlanmaktadır. Zen: *bkz.* Barnes, *An Existentialist Ethics*, 211-77.

288 *Self-Encounter*: Barnes, *The Story I Tell Myself*, 166-8. Dizi, M. Unamuno'nun "The Madness of Doctor Montarco" öyküsünden uyarlanmıştır. *Self-Encounter: a study in existentialism* (1961) adlı TV programının kayıtlarının tamamen kaybolduğu düşünülüyordu ancak Jeffrey Ward Larsen ve Erik Sween Library of Congress'de bir kopyasına ulaşmayı başardılar; diğer bir kopyası da Colorado Üniversitesi arşivindedir. *Bkz.* http://geopolicraticus.wordpress.com/2010/11/03/documentaries-worth-watching/.

288 Carnap: Rudolf Carnap, "The Overcoming of Metaphysics Through Logical Analysis of Language" (ilk kez 1932'de yayımlanmıştır), Murray (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy* içinde, 23-34. Carnap özellikle Heidegger'in *Metafizik Nedir?* metninde geçen ifadesini dile dolamıştır.

288 "İnsanların kriket oynadığı": Murdoch, *Sartre*, 78-9. Varoluşçuluğun İngiltere'deki yansımaları için *bkz.* Martin Woessner, "Angst Across the Channel: existentialism in Britain", Judaken & Bernasconi (ed.), *Situating Existentialism* içinde, 145-79.

289 "Heyecan": Conradi, *Iris Murdoch*, 216 (Murdoch'ın Hal Lidderdale'e mektubu, 6 Kasım 1945). Sartre ile karşılaşması: kendi defterinden "Notes on a lecture by Jean-Paul Sartre", (Brüksel, Ekim 1945) Murdoch Arşivi içinde, Kingston Üniversitesi, IML 682. Her lectures: *bkz*. Conradi, *Iris Murdoch*, 270. Murdoch esasen 1947'de Cambridge'de Husserl üzerine doktora yapma niyetindeydi ama konusunu Wittgenstein olarak değiştirdi: Heidegger taslağı için *bkz*. Murdoch Arşivi (KUAS6/5/1/4), 83, ve Conradi, *Iris Murdoch*, 254 (Murdoch'un Richard Wollheim ile yaptığı bir söyleşiden alıntı içeriyor, 1991).

290 "Sigara içmek, sevişmek": Wilson, *Dreaming to Some Purpose*, 113.

290 *Uyumsuzlar*'ın yayımlanışı: Carpenter, *The Angry Young Men*, 107.

291 "Senin bir dâhi olabileceğini düşünüyorum" ve "Ben zaten yıllar önce bu sonuca varmıştım": Wilson, *Dreaming to Some Purpose*, 129.

291 Kimse etrafta yaydıkları bu hikâyeyi düzeltmedi: Spurgeon, Colin Wilson, 66-7.

291 Baskıların tükenmesi: Carpenter, *The Angry Young Men*, 112.

291 Alice: Geoffrey Gorer, "The Insider, by C*l*n W*ls*n", *Punch* (11 Temmuz 1956), 33-4. *Bkz*. Carpenter, *The Angry Young Men*, 168.

291 *TLS* mektubu: Carpenter, *The Angry Young Men*, 109, Times Literary *Supplement* (14 Aralık 1956)'dan alıntı.

291 "Ben bu yüzyılın en büyük edebi dehasıyım": *a.g.e.* 169-70.

292 "Bir an için gerçekliğin": Wilson, *Dreaming to Some Purpose*, 3-4.

292 "Sana herkesin adlarını saymakla uğraşamayacağım": Colin Wilson, *Adrift in Soho* (Londra: Pan, 1964), 114.

292 Uyuyakaldı: Spurgeon, *Colin Wilson*, 36, yazdıkları eleştiri ve biyografilerle onu öfkelendiren daha fazla yazar için: 37-8, 47. Lynn Barber'ın *Observer*'da kaleme aldığı biyografi yazısı (30 Mayıs 2004) ilgi çekicidir.

293 "Gözü karalığı": *Iris Murdoch*, *Manchester Guardian* (25 Ekim 1957) içinde eleştiri yazısı. 1962'de Brigid Brophy'e yazdığı bir mektupta Wilson için dangalak demiştir: *bkz*. Murdoch, ed. A. Horner & A. Rowe, *Living on Paper: Letters from Iris Murdoch 1934-1995* (Londra: Chatto & Windus, 2015), 222.

293 "Küçük mitler, oyuncaklar": Murdoch, "Against Dryness", *Existentialists and Mystics: writings on philosophy and literature* içinde, ed. P. Conradi (Londra: Penguin, 1999), 287-295/292-293.

293 "Kampustan Kaçış": J. Glenn Gray, "Salvation on the Campus: why existentialism is capturing the students", *Harper's Magazine* (Mayıs 1965), 53-60. Gray hakkında *bkz*. Woessner, *Heidegger in America*, 132-59.

294 Robbe-Grillet: Alain Robbe-Grillet, *For a New Novel*, çev. Richard Howard (NY: Grove, 1965), 64.

294 "Silinip gideceği": Michel Foucault, *The Order of Things* (Londra: Tavistock, 1970), 387. "İnsanı eritecek": Claude Levi-Strauss, *The Savage Mind* (Londra: Weidenfeld & Nicolson, 1966), 247.

295 "Öznelliğin" and "Özgürlüğü önemseyen kimse kaldı mı?": Jean Baudrillard,

Impossible Exchange, çev. C. Turner (Londra: Verso, 2001), 73. *Bkz.* Jack Reynolds ve Ashley Woodward, "Existentialism and Poststructuralism: some unfashionable observations", Felicity Joseph, Jack Reynolds & Ashley Woodward (ed.), *The Continuum Companion to Existentialism* içinde (Londra: Continuum, 2011), 260-81.

295 Tiyatro oyunları Prag'da: ASAD, 358. *Kirli Eller* Kasım; *Sinekler* Aralık 1968'de sahnelenmiştir. *Bkz.* Contat & Rybalka (ed.), *The Writings of Jean-Paul Sartre*, I, 89.

295 "Modası geçmiş, öyle mi?": Antonin Liehm, *The Politics of Culture* (New York: Grove Press, 1973), 146 (Milan Kundera ile söyleşi, çev. P. Kussi; ilk kez 1968'de yayımlanmıştır).

295 Sözlerin ağırlığı: Havel, *Letters to Olga*, 306 (10 Nisan 1982).

296 "Her şey mümkün": Philip Roth, George Plimpton (ed.) *Writers at Work: the Paris Review interviews* içinde, 7. seri (New York: Penguin, 1988), 267-298/296. (Söyleşiyi yapan Hermione Lee, ilk kez *Paris Review*'da yayımlanmıştır (Yaz 1983-Kış 1984).

296 Kutsal bir geleneğin mirasçısı: Kohák, Jan Patočka, xi, Patočka, "Erinnerungen an Husserl" çevirisi, Walter Biemel (ed.), *Die Welt des Menschen – die Welt der Philosophie* içinde (Lahey: Martinus Nijhoff, 1976), vii-xix, bu xv; Patočka ayrıca Husserl'in onu Heidegger ile paylaşmaya duyduğu isteksizliği anlatır: x.

296 Bütün bir akşam *Varlık ve Zaman*'dan birkaç satır: Shore, "Out of the Desert", 14-15.

296 Patočka'nın özel seminerleri: Paul Wilson, Havel'e giriş, *Letters to Olga*, 18, Václav Havel, "The Last Conversation" (1977), *Václav Havel o lidskou identitu* içinde, ed. Vilém Pric̆em & Alexander Tomsk. (Londra: Rozmluvy, 1984), 198-199'dan alıntı.

296 "Sarsılmışların dayanışması": Patočka, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, 134-5.

297 77 Bildirgesi: "Charter 77 Manifesto", *Telos*, 31 (1977), 148-50. Ayrıca *bkz. Jan Patočka*, "Political Testament", *Telos*, 31 (1977), 151-2. Bu konu hakkında *bkz.* Kohák, *Jan Patočka*, 340-47.

297 Filozoflar: Aviezer Tucker, *The Philosophy and Politics of Czech Dissidence from Patočka to Havel* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2000), 2-3.

298 Düzenli sorgular: Michael Zantovsky, *Havel* (Londra: Atlantic Books, 2014), 182.

298 Havel'in Patočka ile son görüşmesi: Paul Wilson, Havel'e giriş, *Letters to Olga*, 18, Václav Havel, "The Last Conversation" (1977), *Václav Havel o lidskou identitu* içinde, ed. Vilém Pričem & Alexander Tomsk. (Londra: Rozmluvy, 1984), 198-9'dan alıntı.

298 "İnsanların yapması gereken şey": Patočka, "Political Testament", *Telos*, 31 (1977), 151-152/151.

298 Patočka'nın ölümü: Kohák, *Jan Patočka*, 3; Zantovsky, *Havel*, 183-4.
298 Patočka'nın cenazesi: Klíma, *My Crazy Century*, 350-51.
298 Patočka'nın arşivi: Shore, "Out of the Desert", 14-15; Chvatík, "Geschichte und Vorgeschichte".
299 "Bu adamın gördüğü insafsız zulüm": Paul Ricœur, "Patočka, Philosopher and Resister", çev. David J. Parent, *Telos*, 31 (1977), 152-155/155. İlk kez *Le Monde*'da yayımlanmıştır (19 Mart 1977).
299 Manav: Havel, "The Power of the Powerless", 41-55.
299 "Burada ve şimdi": *a.g.e.* 99.
299 "Varoluşsal bir devrim": *a.g.e.* 117-18.

13. Bölüm: Fenomenolojinin Tadını Bir Kere Alınca

301 "Olanak": BN, 568.
301 "Benim dışımdan gelen": Beauvoir, *A Very Easy Death*, 91-2.
301 Kişi ölümle değil, yalnızca yaşamla bir ilişli kurabilir: Beauvoir, *Old Age*, 492.
302 "Ölüm bizi fenomenolojiden mahrum bırakır": Richard Wollheim, *The Thread of Life* (Cambridge, MA: Yale University Press, 1999), 269.
302 Camus'nün araba kazası ve taslağı: Lottman, *Albert Camus*, 5.
304 Beauvoir ve Camus'nün ölümü: FOC, 496-7.
304 Sartre ve Camus'nün ölümü: Sartre, "Albert Camus", *Situations* [IV] içinde, 107-12. İlk kez *France-Observateur*'de yayımlanmıştır (7 Ocak 1960).
304 Camus'nün ahlakçı bir düşünür olması: "*Simone de Beauvoir* tells Studs Terkel How She Became an Intellectual and Feminist" (1960), söyleşi ses kaydı, internette: http://www.openculture.com/2014/11/simone-de-beauvoir-talks-with-studs-terkel-1960.html.
304 Wright'ın ölümü ve şüpheler: Rowley, *Richard Wright*, 524-5. Bizmut tuzları: 504.
304 Wright'ın haikuları: Bu haikulardan bazıları Ellen Wright & Michel Fabre (ed.), *Richard Wright Reader* içinde yer almaktadır, (New York: Harper & Row, 1978), 251-4. Diğerleri için *bkz.*: http://terebess.hu/english/haiku/wright.html.
304 Merleau-Ponty'nin ölümü: Ronald Bonan, *Apprendre à philosopher avec Merleau-Ponty* (Paris: Ellipses, 2010), 12; Gandillac, Le siècle traversé, 372; Emmanuelle Garcia, "Maurice Merleau-Ponty: vie et œuvre", Merleau-Ponty, *Oeuvres* içinde, 27-99/93.
304 Merleau-Ponty'nin ölümü üzerine Sartre: Sartre, "Merleau-Ponty", *Situations* [IV] içinde, 225-326/320. İlk kez yayımlanışı "Merleau-Ponty vivant" adıyla, *Les Temps modernes* içinde, 17e année, 184-5 (Ekim 1961), 304-76.

304 Jaspers'in genç yaşta ölebileceğine dair uyarısı: Gens, *Karl Jaspers*, 50 (Gertrud Jaspers'in Arendt'e mektubu, 10 Ocak 1966).

304 Heidegger ve Gertrud Jaspers'in telegrafları: *a.g.e.* 206 (Heidegger'den Gertrud Jaspers'e, 2 Mart 1969; Gertrud Jaspers'den Heidegger'e, 2 Mart 1969).

305 Norderney hakkında Jaspers: Jaspers, "Self-Portrait", 3.

305 Arendt'in Heidegger ailesine yardımı: Woessner, *Heidegger in America*, 109-11.

305 Heidegger hakkında Arendt: Arendt, "Martin Heidegger at Eighty", Murray (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy* içinde, 293-303/301. İlk kez *New York Review of Books*'da yayımlanmıştır (Ekim 1971).

306 Heidegger'in kendisinden beklenen şeyi çok iyi biliyordu: Petzet, *Encounters and Dialogues*, 91.

306 Kitapçıların vitrinleri: Gerhart Baumann, *Erinnerungen an Paul Celan* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992), 58-82/66; James K. Lyon, Paul Celan and Martin Heidegger: an unresolved conversation, 1951-1970 (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006), 168.

307 Şiir: Paul Celan, "Todtnauberg", *Poems of Paul Celan* içinde, çev. Michael Hamburger (Londra: Anvil Press, 1988), 292-5 (Almanca ve İngilizce).

307 "Çölleşmiş": Heidegger, *Sojourns*, 37.

307 "Yunanistan'ı görmeden": Safranski, *Martin Heidegger*, 401 (Heidegger'in Kästner'e mektubu, 21 Şubat 1960).

307 "Oteller" ve "Yunan ruhunun serbest kalması": Heidegger, *Sojourns*, 12, 19.

307 Atina: *a.g.e.* 36, 39-42.

308 "Tek bir jestle"ve "barbarlara karşı": *a.g.e.* 43-4.

308 Fotoğraf makineleri: *a.g.e.* 54.

308 Exekias kupası: *a.g.e.* 57 ve 70 n20. Münih'te Eski Eserler müzesi'nde sergilenmektedir.

309 "Nerde yazıyor?" ve "İnsani deneyimimiz": Heidegger, "'Only a God can Save Us': *Der Spiegel*'s Interview with Martin Heidegger" (*Der Spiegel* dergisinin Heidegger röportajı), Wolin, *The Heidegger Controversy* içinde, 91-116/106. Röportaj *Der Spiegel*'de ancak Heidegger'in ölümünden sonra yayımlandı (31 Mayıs 1976). Çeviri: Maria P. Alter ve John D. Caputo, ilk yyımlanışı *Philosophy Today* XX (4/4) (1976), 267-85.

309 Welte ile sohbetler: Safranski, *Martin Heidegger*, 432, Welte, "Erinnerung an ein spätes Gespräch", 251'den alıntı. Heidegger ve eve dönüş teması üzerine ayrıca *bkz*. Robert Mugerauer, *Heidegger and Homecoming: the leitmotif in the later writings* (Toronto: University of Toronto Press, 2008) ve Brendan O'Donoghue, *A Poetics of Homecoming: Heidegger, homelessness and the homecoming venture* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars, 2011).

310 Fritz Heidegger ve *karnaval konuşmaları*: Raymond Geuss, "Heidegger and His Brother", *Politics and Imagination* içinde (Princeton & Oxford:

Princeton University Press, 2010), 142-150/142-143. Genel olarak Fritz Heidegger için *bkz*. Zimmermann, *Martin und Fritz Heidegger*; Safranski, Martin Heidegger, 8-9, Andreas Müller, *Der Scheinwerfer: Anekdoten und Geschichten um Fritz Heidegger* (Messkirch: Armin Gmeiner, 1989), 9-11'den; ve (özellikle "*Da-da-dasein*" ve "ayın üzerinde dev bir süpermarket kısmını) Luzia Braun, "Da-da-dasein. Fritz Heidegger: *Holzwege* zur Sprache", *Die Zeit* içinde (22 Eylül 1989)'den aktarıyor.

310 "Daktilo insanı elle yazmanın bereketinden mahrum bırakır": Heidegger, *Parmenides*, 85, Polt, *Heidegger*, 174'den alıntı.

310 İyileştirmeler öneriyordu: Safranski, *Martin Heidegger*, 8; Raymond Geuss, "Heidegger and His Brother", *Politics and Imagination* içinde (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2010), 142-50/149.

310 "Yıllardır": Sartre, "J'écris pour dire que je n'écris pas" (tarihsiz not), in *Les mots...*, 1,266-7.

311 *Sartre Sartre'ı Anlatıyor*. Film Şubat-Mart 1972'de çekilmiş ve ilk gösterimi 27 Mayıs 1976'da Cannes'da yapılmıştır. Birlikte seyretmeleri üzerine: Beauvoir "A Farewell to Sartre", *Adieux*, 85. Neredeyse tamamen kör olmasına rağmen televizyon seyretmesi üzerine: Todd, *Un fils rebelle*, 20.

311 Üzülmeyi reddediyor: Sartre, "Self-Portrait at Seventy", *Sartre in the Seventies* (*Situations X*) içinde, 3-92/4.

311 Felçler, hafıza, dişler: Hayman, *Writing Against*, 416-17.

311 "Hiçbir şey": Beauvoir, "A Farewell to Sartre", *Adieux*, 65.

311 "Sartre, *petit père*": Todd, *Un fils rebelle*, 30.

311 Sovyet ve Maoizm yanlısı görüşler, anti-Semitizm kitabı, şiddet: Sartre & Lévy, *Hope Now*, 63-4, 92, 100-103. Söyleşiler ilk kez *Le nouvel observateur*'da yayımlanmıştır (10, 17, 24 Mart 1980).

312 Kötünün iyisi, "iki insanın birlikte bir düşünce yaratması": *a.g.e.* 73.

312 Beauvoir'ın görüşü: Ronald Aronson, "Giriş", *a.g.e.* 3-40/7.

312 Aron'un görüşü: *a.g.e.* 8, Aron, "Sartre à 'Apostrophes'", *Liberation/ Sartre* (1980), 49'dan alıntı. Bu durumdan endişe duyan başkaları da vardı; Edward Said 1979'da Paris'te Sartre ve Beauvoir ile buluştuklarını ve yemek sırasında Lévy'nin sürekli Sartre adına konuşması karşısında yaşadığı şoku yazar. Said, Sartre'ın düşüncelerini kendi ağzından duymak istediğini belirttiğinde, Lévy bir süre duraksadıktan sonra Sartre'ın bunu ertesi gün yapacağını söyler. Sartre ertesi gün konuşur ama Said'in Lévy tarafından kaleme alındığından şüphelendiği önceden hazırlanmış bir metne bakarak. Edward Said, "Diary: an encounter with Sartre", *London Review of Books* (1 Haziran 2000). Söyeşi ve Sartre'ın Lévy ile yaptığı işbirliğin üzerine daha kapsamlı bir bakış için *bkz*. J.-P. Boulé, *Sartre médiatique* (Paris: Minard, 1992), 205-15.

313 Muhabirler: Hayman, *Writing Against*, 437, özellikle *Match* dergisinde çıkan ve uzaktan çekildiği çok açık olan bir kareye istinaden.

313 "Onun ölümü bizi ayırdı": Beauvoir, "A Farewell to Sartre", in *Adieux*, 127.
313 Aron ve Sartre'ın yaptığı anlaşma: Aron, *Memoirs*, 450.
313 "Dokunaklı yazılar": Aron, *The Committed Observer*, 146.
314 Aron'un ölümü: Stanley Hoffman, "Raymond Aron (1905-1983)", *New York Review of Books* (8 Aralık 1983).
314 Beauvoir'ın son yıllarındaki çalışmaları: Bair, *Simone de Beauvoir*, 611-12; ASAD, 69.
314 "Komik görünümlü elliler tarzı ve "Alışılmadık bir ahlaki otoritesi": Forster & Sutton (ed.), *Daughters of de Beauvoir*, 19, 17 (Kate Millett söyleşisi).
314 Siroz: Bair, *Simone de Beauvoir*, 612-13.
314 Beauvoir'ın ölümü, cenazesi ve cenazedeki okuma: *a.g.e.* 615-16.
315 "Melankoli içinde": FOC, 674.
315 "O dönemin kloş şapkası": Beauvoir, *Old Age*, 406.
316 "Çocuksu merak": ASAD, 9.
316 "Paris'te doğdum": ASAD, 10.
317 "Heidegger: Varlığın İzinde": Murdoch'ın Heidegger taslağı (daktilo edilmiş, eliyle düzeltilmiş versiyonu) Kingston Üniversitesi'nde Murodch Arşivi'nde yer alır, KUAS6/5/1/4; el yazması bir versiyonu Iowa Üniversitesi'ndedir. Metnin her iki versiyon baz alınarak yayımlanan bazı bölümleri için *bkz*. Justin Broackes: Murdoch, "*Sein und Zeit*: pursuit of Being", Broackes (ed.), *Iris Murdoch, Philosopher* içinde, 93-114.
317 Açıklık: Murdoch, "*Sein und Zeit*: pursuit of Being", Broackes (ed.), *Iris Murdoch, Philosopher* içinde, 97.
317 Benet'ın merakı: Murdoch, *Jackson's Dilemma*, 13-14.
317 "Ben küçüğüm": *a.g.e.* 47.
318 Jackson'ın son düşünceleri: *a.g.e.* 248-9.

14. Bölüm: Esrarengiz Tezahürler

319 Filmlerde varoluşçuluk *bkz*. Jean-Pierre Boulé & Enda McCaffrey (ed.), *Existentialism and Contemporary Cinema* (New York & Oxford: Berghahn, 2011), William C. Pamerleau, *Existentialist Cinema* (Basingstoke & New York: Palgrave Macmillan, 2009), ve diğer kaynaklar.
320 Malick: *bkz*. Thomas Deane Tucker & Stuart Kendall (ed.), *Terrence Malick: film and philosophy* (Londra: Continuum, 2011), Martin Woessner, "What Is Heideggerian Cinema?", *New German Critique*, 38 (2) (2011), 129-57, ve Simon Critchley, "Calm: on Terrence Malick's *The Thin Red Line*", *Film-Philosophy*, 6 (38) (Aralık 2002), internette: http://www.film-philosophy.com/ vol6-2002/n48critchley. Malick'in çevirdiği Heidegger kitabı: Heidegger, *The Essence of Reasons* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1969).

320 Kontrolden çıkmış: bu tarzın çarpıcı bir örneği için *bkz*. Daniel Kahnemann, *Thinking Fast and Slow* (New York: Farrar, Straus & Giroux, 2011).

320 Özgürlük inancı üzerine araştırmalar: J. Baggini, *Freedom Regained* (Londra: Granta, 2015), 35, K. D. Vohs ve J. W. Schooler, "The Value of Believing in Free Will: encouraging a belief in determinism increases cheating", *Psychological Science*, 19 (1) (2008), 49-54'ten aktarıyor. Subjects who had read a passage implying that behaviour is deterministic were more inclined to cheat on a task than those who had not. İnsan davranışlarına determinist bir yaklaşım içeren pasajlar okuyan deneklerin üstlendikleri görevi yerine getirirken kontrol grubuna kıyasla aldatmaya yönelik davranışlar sergilemeye daha eğilimli oldukları gözlendi.

322 "Düşünmek kendinizi tek bir düşünceyle sınırlandırmaktır: Heidegger, "The Thinker as Poet", in *Poetry, Language, Thought* içinde, 1-14/4.

322 Heidegger'in kalpten yoksunluğu: Murdoch, Heidegger taslağı (daktiloya geçirilmiş versiyonu, elle düzeltilmiş), Murdoch Arşivi, University of Kingston, KUAS6/5/1/4, 53.

323 "Şu tarihte doğmuş": Aristoteles seminerlerinin birincisinin MS transkripti (1 Mayıs 1924), 1'den aktaran Kisiel, *Genesis*, 287. Heidegger'in kendi yaşamının ilgi çekici olmadığını düşünmesi: Petzet, *Encounters and Dialogues*, 1. It must be said that Husserl'in de biyografik detaylarla pek ilgilenmediğini söylemek gerekir; bu açıdan, fenomenolojik teşebbüslerinde benzer bir anlayışı paylaşıyorlardı.

323 "Söylediği her şey": Fest, *Not I*, 265.

323 "Kendine karşı": FOC, 273. Sartre'ın dinamizmini takdir edici bir değerlendirme için *bkz*. Barnes, *An Existentialist Ethics*, 448.

325 "Eğer biri tüm kitaplarımı yeniden okursa": Michel Contat bir söyleşide Sartre'a bu sözlerini hatırlatmış, Sartre da onaylamıştır. Sartre, "Self-Portrait at Seventy", *Sartre in the Seventies* (*Situations* X) içinde, 3-92/20.

325 "Bana felsefenin eksiği" ve "Kısaca": Beauvoir, *Adieux*, 436.

325 "Ama yaşadık işte": *a.g.e.* 445.

326 "Teknolojik değildir": Heidegger, "The Question Concerning Technology", *The Question Concerning Technology and Other Essays* içinde, 3-35/4.

326 "Ultra-hızlı bilgi işlem makineleri": Heinemann, *Existentialism and the Modern Predicament*, 26, 28.

326 İnternet: Dreyfus, *On the Internet*, 1-2. Öte yandan Don Ihde, Heidegger büyük ölçüde endüstri çağı üzerine düşündüğünden felsefesinin modern teknolojiler ile ilişkilendirilemeyeceğini ileri sürmüştür: Don Ihde, *Heidegger's Technologies: postphenomenological perspectives* (New York: Fordham University Press, 2010), 117-20.

327 "Sana benzeyen bir şey görüyorum" ve "Esrarengiz tezahürler": E. M. Forster, "The Machine Stops", *Collected Short Stories* içinde (Londra:

Penguin, 1954), 109-146/110-111. İlk kez *Oxford and Cambridge Review*'da yayımlanmıştır (Kasım 1909).

328 "Bedenleşmiş biliş": *bkz*. örneğin, George Lakoff & Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: the embodied mind and its challenge to Western thought* (New York: Basic Books, 1999), Mark Rowlands, *The New Science of the Mind* (Cambridge, MA & London: Bradford/MIT Press, 2010) ve Shaun Gallagher, *How the Body Shapes the Mind* (Oxford: Clarendon Press, 2005).

Seçilmiş Kaynakça

Atıfta bulunulan diğer kaynakların ayrıntıları Notlar bölümünde de mevcuttur.

Arşivsel Kaynaklar

Sonia Brownell & Maurice Merleau-Ponty: Yazışma (S.109) George Orwell Arşivi'nden, University College London.

Iris Murdoch, "Heidegger: the pursuit of Being" (KUAS6/5/1/4) ve "Notes on a lecture by Jean-Paul Sartre" (Brüksel, Ekim 1945) (IML 682) Murdoch Arşivi'nden, University of Kingston.

Yayımlanmış eserler

Aho, Kevin, *Existentialism: an introduction* (Malden, MA & Cambridge: Polity, 2014).

Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*, gözden geçirilmiş ve genişletilmiş baskı (Harmondsworth: Penguin, 1977).

—— *Essays in Understanding, 1930-1954*, ed. J. Kohn (New York: Harcourt, Brace & Co., 1994).

—— *The Life of the Mind*, ed. M. McCarthy (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977-8).

—— *Totalitarizmin Kaynakları* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009) (*Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 1951).

Arendt, Hannah & Heidegger, Martin, *Letters, 1925-1975*, ed. U. Ludz, çev. A. Shields (Orlando: Harcourt, 2004) (*Briefe*, 1998).

Arendt, Hannah & Jaspers, Karl, *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*, ed. L. Kohler & H. Saner, çev. R. & R. Kimber (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1992) (*Hannah Arendt/Karl Jaspers Briefwechsel*, 1985).

Aron, Raymond, *The Committed Observer: interviews with Jean-Louis Missika and Dominique Wolton*, çev. J. & M. McIntosh (Şikago: Regnery Gateway, 1983) (*Le spectateur engagé*, 1981).

—— *Memoirs*, çev. G. Holoch (New York & Londra: Holmes & Meier, 1990) (*Mémoires*, 1983).
—— *The Opium of the Intellectuals*, çev. T. Kilmartin (Londra: Secker & Warburg, 1957) (*L'opium des intellectuels*, 1955).
Bair, Deirdre, *Simone de Beauvoir* (Londra: Vintage, 1991).
Baldwin, James, *The Price of the Ticket: collected non-fiction 1948-1985* (Londra: Michael Joseph, 1985).
Barnes, Hazel, *An Existentialist Ethics*, yeni baskı (Chicago & Londra: Chicago University Press, 1978).
—— *The Story I Tell Myself: a venture in existentialist autobiography* (Chicago & London: Chicago University Press, 1997).
Barrett, William, *Irrational Man: a study in existential philosophy* (Garden City: Doubleday, 1962) (orijinali 1958).
Bauer, Nancy, *Simone de Beauvoir, Philosophy, and Feminism* (New York: Columbia University Press, 2001).
Beauvoir, Simone de, *Adieux: a farewell to Sartre*, çev. P. O'Brian (Londra: Penguin, 1985) (*La céremonie des adieux . . .*, 1981).
—— *All Said and Done*, çev. P. O'Brian (Harmondsworth: Penguin, 1977) (*Tout compte fait*, 1972).
—— *America Day By Day*, çev. C. Cosman (Londra: Phoenix, 1999) (*L'Amérique au jour le jour*, 1948).
—— *Başkalarının Kanı*, çev. İpek Babacan (İstanbul: Payel Yayınları, 1990) (*Le sang des autres*, 1945).
—— *Beloved Chicago Man: letters to Nelson Algren 1947-64*, ed. S. Le Bon de Beauvoir (Londra: Phoenix, 1999). ABD basımı: *A Transatlantic Love Affair* (New York: New Press, 1998). İlk kez Fransızca yayımlanmıştır (*Lettres à Nelson Algren*, çev. S. Le Bon de Beauvoir, 1997).
—— *Bir Genç Kızın Anıları*, çev. Seçkin Selvi (İstanbul: Payel Yayınları, 1994) (*Mémoires d'une jeune fille rangée*, 1958).
—— *Cahiers de jeunesse 1926-1930*, ed. S. Le Bon de Beauvoir (Paris: Gallimard, 2008).
—— *The Ethics of Ambiguity*, çev. B. Frechtman (New York: Citadel, 1968) (*Pour une morale de l'ambiguité*, 1947).
—— *Kadın İkinci Cins*, çev. Bertan Onaran (İstanbul: Payel, 1976) (*Le deuxième sexe*, 1949).
—— *Kadınlığımın Hikâyesi*, çev. Erdoğan Tokatlı (İstanbul: Payel Yayınları, 1997) (*La force des choses*, 1963).
—— *Konuk Kız*, çev. Bertan Onaran (İstanbul: Payel, 1989) (*L'invitée*, 1943).
—— *Mandarinler*, çev. İlkay Kurdak (İstanbul: İmge Kitabevi, 2009) (*Les Mandarins*, 1954).
—— *Old Age*, çev. P. O'Brian (Harmondsworth: Penguin, 1977) (*La vieillesse*, 1970).
—— *Philosophical Writings*, ed. M. A. Simons, M. Timmermann & M. B. Mader (Urbana & Chicago: University of Illinois Press, 2004).

—— *Political Writings*, ed. M. A. Simons & M. Timmermann (Urbana, Chicago & Springfield: University of Illinois Press, 2012).
—— *The Prime of Life*, çev. P. Green (Harmondsworth: Penguin, 1965) (*La force de l'âge*, 1960).
—— *Sessiz Bir Ölüm*, çev. Bilge Karasu (İstanbul: İmge Kitabevi, 2009) (*Une mort très douce*, 1964).
—— *"The Useless Mouths" and Other Literary Writings*, ed. M. A. Simons & M. Timmermann (Urbana, Chicago & Springfield: University of Illinois Press, 2011).
—— *Wartime Diary*, çev. A. Deing Cordero, ed. M. A. Simons & S. Le Bon de Beauvoir (Urbana & Chicago: University of Illinois Press, 2009) (*Journal de guerre*, 1990).
Beevor, Antony & Cooper, Artemis, *Paris After the Liberation: 1944-1949*, gözden geçirilmiş baskı (Londra: Penguin, 2004).
Bernasconi, Robert, *How to Read Sartre* (Londra: Granta, 2006).
—— (ed.), *Race* (Malden, MA & Oxford: Blackwell, 2001).
Biemel, Walter, *Martin Heidegger: an illustrated study*, çev. J. L. Mehta (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1976) (*Martin Heidegger*, 1973).
Borden, Sarah, *Edith Stein* (Londra & New York: Continuum, 2003).
Brentano, Franz, *Psychology from an Empirical Standpoint*, ed. O. Kraus, çev. A. C. Rancurello, D. B. Terrell & L. McAlister (Londra & New York: Routledge, 1995) (*Psychologie vom empirischen Standpunkte*, 1874, 2. Baskı 1924).
Broackes, Justin (ed.), *Iris Murdoch, Philosopher: a collection of essays* (Oxford & New York: OUP, 2012).
Camus, Albert, *Adiller / Bütün Oyunları 5, çev. Ayberk Erkay (İstanbul: Can Yayınları, 2014).*
—— *Algerian Chronicles*, çev. A. Goldhammer (Cambridge, MA & Londra: Belknap/Harvard University Press, 2013) (*Chroniques algériennes*, 1958).
—— American Journals, ed. R. Quilliot, çev. Hugh Levick (Londra: Abacus, 1990) (*Journal de voyage*, 1978).
—— *Başkaldıran İnsan*, çev. Tahsin Yücel (*İstanbul: Can Yayınları, 2017*) (*L'homme revolté*, 1951).
—— *Between Hell and Reason*, çev. A. de Gramont (Lebanon, NH: University Press of New England, 1991) (denemelerin çevirileri ilk kez *Combat*'ta yayımlanmıştır).
—— *Caligula / Bütün Oyunları 2, çev. Ayberk Erkay (İstanbul: Can Yayınları, 2014).*
—— Defterler 1-2-3, çev. Ümit Moran Altan (İstanbul: İthaki Yayınları, 2008) (*Carnets 1935-1942*, 1962).
—— *Düşüş, çev. Hüseyin Demirhan (İstanbul: Can Yayınları, 2017) (La chute*, 1956).
—— *Essais* (Paris: Gallimard, 1965).
—— *İlk Adam*, çev. Tahsin Yücel (*İstanbul: Can Yayınları, 2017*) (*Le premier homme*, 1994).

—— "Neither Victims nor Executioners" (çev. D. Macdonald), Paul Goodman (ed.), *Seeds of Liberation içinde* (New York: G. Braziller, 1964), 24-43 ("Ni victimes, ni bourreaux", *Combat*'ta yayımlanmıştır, 1946).
—— *The Possessed*, çev. S. Gilbert & H. Jones (Londra: Penguin, 1984).
—— *Sisifos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel (*İstanbul: Can Yayınları, 2017*) (*Le mythe de Sisyphe*, 1942).
—— *Tersi ve Yüzü*, çev. Tahsin Yücel (*İstanbul: Can Yayınları, 2017*) (*L'envers et l'endroit, Noces, L'été* ve farklı kaynaklardan çeviriler).
—— *Veba*, çev. Nedret Tanyolaç Öztokat (*İstanbul: Can Yayınları, 2017*) (*La peste*, 1947).
—— *Yabancı*, çev. Samih Tiryakioğlu (*İstanbul: Can Yayınları, 2017*) (L'etranger, 1942).
—— *Yanlışlık / Bütün Oyunları 3, çev. Ayberk Erkay (İstanbul: Can Yayınları, 2014).*
Carman, Taylor, *Merleau-Ponty* (Londra & New York: Routledge, 2008).
Carpenter, Humphrey, *The Angry Young Men: a literary comedy of the 1950s* (Londra: Allen Lane, 2002).
Cassirer, Ernst & Heidegger, Martin, *Débat sur le Kantisme et la philosophie*, ed. P. Aubenque (Paris: Éditions Beauchesne, 1972).
Cau, Jean, *Croquis de mémoire* (Paris: Julliard, 1985).
Cazalis, Anne-Marie, *Les mémoires d'une Anne* (Paris: Stock, 1976).
Chvatík, Ivan, "Geschichte und Vorgeschite des Prager Jan Patočka-Archivs", *Studia phaenomenologica* VII (2007), 163-89.
Cohen-Solal, Annie, *Album Jean-Paul Sartre: iconographie* (Paris: Gallimard, 1991).
—— *Jean Paul Sartre*, çev. İsmail Yerguz (Ankara: Dost Kitabevi, 2005) (*Sartre*, 1985).
—— *Une renaissance Sartrienne* (Paris: Gallimard, 2013).
Conradi, Peter J., *Iris Murdoch: a life* (Londra: HarperCollins, 2001).
Contat, Michel & Rybalka, Michel (ed.), *The Writings of Jean-Paul Sartre*, çev. R. McCleary (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1974) 1. cilt: *A Bibliographical Life*, 2. cilt: *Selected Prose.*
Cooper, David E., *Existentialism: a reconstruction*, 2. Baskı (Oxford: Blackwell, 1999).
Corpet, O. & Paulhan, Claire, *Collaboration and Resistance: French literary life under the Nazi Occupation*, çev. J. Mehlman vd. (New York: Five Ties, 2009) (*Archives de la vie littéraire sous l'Occupation*, 2009).
Cotkin, George, *Existential America* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2005).
Cox, Gary, *The Sartre Dictionary* (Londra: Continuum, 2008).
Crowell, Steven (ed.), *The Cambridge Companion to Existentialism* (New York & Cambridge: CUP, 2012).
Dodd, James, *Crisis and Reflection: an introduction to Husserl's Crisis of the European Sciences* (Dordrecht, Boston & Londra: Kluwer, 2004).

Dorléac, Bertrand, *Art of the Defeat: France 1940-44* (Los Angeles: Getty Research Institute, 2008).

Dreyfus, Herbert L., *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's Being and Time, Divison I* (Cambridge, MA & Londra: MIT Press, 1991).

—— *İnternet Üzerine* (Küre Yayınları, 2016).

—— *What Computers Still Can't Do* (Cambridge, MA & Londra: MIT Press, 1992).

Dreyfus, Hubert L. ve Wrathall, Mark A. (ed.), *A Companion to Phenomenology and Existentialism* (Oxford: Blackwell, 2006).

Ettinger, Elzbieta, *Bir Aşkın Anatomisi, Hannah Arendt, Martin Heidegger*, çev. Pınar Kür, (Oğlak Yayıncılık, 1996).

Fanon, Frantz, *Black Skin, White Masks*, çev. R. Philcox (New York: Grove, 2008) (*Peau noir, masques blancs*, 1952).

—— *The Wretched of the Earth*, J.-P. Sartre'ın önsözüyle, çev. C. Farrington (Harmondsworth: Penguin, 1967) (*Les damnés de la terre*, 1961).

Farías, Victor, *Heidegger and Nazism*, çev. P. Burrell & G. R. Ricci, ed. J. Margolis & T. Rockmore (Philadelphia: Temple University Press, 1989) (*Heidegger y el Nazismo*, 1987, ilk kez Fransızcada *Heidegger et le nazisme* adıyla yayımlanmıştır, 1987).

Faye, Emmanuel, *Heidegger: the introduction of Nazism into philosophy*, çev. M. B. Smith (New Haven & Londra: Yale University Press, 2009) (*Heidegger: l'introduction du nazisme dans la philosophie*, 2005).

Fest, Joachim, *Not I: a German childhood*, çev. M. Chalmers. (Londra: Atlantic Books, 2013) (*Ich nicht*, 2006).

Flynn, Thomas R., *Sartre: a philosophical biography* (Cambridge: CUP, 2014).

Forster, Penny & Sutton, Imogen (ed.), *Daughters of de Beauvoir* (Londra: The Women's Press, 1989).

Fullbrook, Edward & Fullbrook, Kate, *Sex and Philosophy: rethinking De Beauvoir and Sartre* (Londra: Continuum, 2008).

Fulton, Ann, *Apostles of Sartre: existentialism in America* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1999).

Gadamer, Hans-Georg, *Philosophical Apprenticeships*, çev. R. R. Sullivan (Cambridge, MA: MIT Press, 1985) (*Philosophische Lehrjahre*, 1977).

Gallagher, Shaun & Zahavi, Dan, *The Phenomenological Mind*, 2. Baskı (Londra & New York: Routledge, 2012).

Gandillac, Maurice de, *Le siècle traversé* (*Paris: Albin Michel*, 1998).

Garff, Joakim, *Søren Kierkegaard: a biography*, yeni baskı, çev. B. H. Kirmmse (Princeton: Princeton University Press, 2007).

Genet, Jean, *Açık Düşman*, çev. Sosi Dolanoğlu (İstanbul: Metis Yayınları, 1994) (*L'ennemi déclaré*, 1991).

Gens, Jean-Claude, *Karl Jaspers: biographie* (Paris: Bayard, 2003).

Gerassi, John, *Sartre: hated conscience of his century* (Chicago: Chicago University Press, 1989).

—— *Talking with Sartre: conversations and debates* (New Haven & Londra: Yale

University Press, 2009).
Gille, Vincent, *Saint-Germain-des-Prés, 1945-1950* (Paris: Pavillon des Arts, 1989).
Gordon, L. (ed.), *Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy* (New York & Londra: Routledge, 1997).
Gordon, Peter Eli, *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos* (Cambridge, MA & Londra: Harvard University Press, 2010).
Gray, Francine du Plessix, *Simone Weil* (Londra: Weidenfeld & Nicolson, 2001).
Gréco, Juliette, *Je suis faite comme ça* (Paris: Flammarion, 2012).
—— *Jujube* (Paris: Stock, 1982).
Guéhenno, Jean, *Diary of the Dark Years, 1940-1944*, çev. D. Ball (Oxford & New York: OUP, 2014) (*Journal des années noires*, 1947).
Haffner, Sebastian, *Defying Hitler: a memoir*, çev. O. Pretzel (Londra: Weidenfeld & Nicolson, 2002) (*Geschichte eines Deutschen*, 2000).
Havel, Václav, *Letters to Olga*, çev. P. Wilson'ın giriş yazısıyla (Londra & Boston: Faber, 1990) (*Dopisy Olze*, 1990).
—— "The Power of the Powerless" (*Moc bezmocných*, 1978), çev. P. Wilson, in his *Living in Truth: twenty-two essays published on the occasion of the award of the Erasmus Prize to Václav Havel*, ed. Jan Vladislav (Londra: Faber, 1987), 36-122.
Hayman, Ronald, *Writing Against: a biography of Sartre* (Londra: Weidenfeld & Nicolson, 1986).
Heidegger, Martin, *Basic Writings*, ed. D. F. Krell, gözden geçirilmiş ve genişletilmiş baskı (Londra: Routledge, 1993).
—— *Being and Time*, çev. J. Stambaugh, gözden geçiren D. J. Schmidt (Albany: SUNY Press, 2010) (*Sein und Zeit*, 1927).
—— *Country Path Conversations*, çev. B. W. Davis (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press 2010) (*Feldweg-Gespräche*, 2. Baskı (GA 77), 2005).
—— *Düşünmek Ne Demektir?*, çev. Rıdvan Şentürk (Paradigma Yayınları, 2009) (*Was heisst denken?*, 1954).
—— *Elucidations of Hölderlin's Poetry*, çev. K. Hoeller (New York: Humanity Books, 2000) (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, (GA 4), 1981).
—— *Gesamtausgabe* (GA) (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1976-) (Heidegger'in toplu eserleri).
—— *Metafiziğe Giriş*, çev. Mesut Keskin (Agora Kitaplığı, 2014) (*Einführung in die Metaphysik*, 1953).
—— *Letters to his Wife 1915-1970*, ed. G. Heidegger, çev. R. D. V. Glasgow (Cambridge & Malden, MA: Polity, 2008) (*Mein liebes Seelchen!*, 2005).
—— *Off the Beaten Track*, ed. & çev. J. Young & K. Haynes (Cambridge: CUP, 2002) (*Holzwege*, 1950).
—— *On Time and Being*, çev. J. Stambaugh (New York: Harper & Row, 1972) (çeşitli kaynaklardan çevrilmiştir).
—— *Pathmarks*, ed. W. McNeill (Cambridge: CUP, 1998) (*Wegmarken*, 1967, gözden geçirilmiş baskı 1976).

—— *Poetry, Language, Thought*, çev. A. Hofstadter (New York: Harper, 1975) (çeşitli kaynaklardan çevrilmiştir).
—— *The Question Concerning Technology and Other Essays*, çev. W. Lovitt (New York: Harper, 1977) (*Die Frage nach der Technik*, 1953).
—— *Sein und Zeit*, 14. Baskı (Tübingen: Max Niemeyer, 1977).
—— *Sojourns: the journey to Greece*, çev. J. P. Manoussakis (Albany: SUNY Press, 2005) (*Aufenthalte*, 1989).
—— *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, (Agora Kitaplığı, 2011)
—— Heidegger, Martin & Jaspers, Karl, *The Heidegger–Jaspers Correspondence (1920-1963)*, ed. W. Biemel & H. Saner, çev. G. E. Aylesworth (Amherst, NY: Humanity Books, 2003) (*Briefwechsel*, 1990).
Heinemann, Friedrich, *Existentialism and the Modern Predicament*, 2. Baskı (Londra: Adam & Charles Black, 1954).
Howells, Christina (ed.), *The Cambridge Companion to Sartre* (Cambridge: CUP, 1992).
Husserl, Edmund, *Cartesian Meditations: an introduction to phenomenology*, çev. D. Cairns (Lahey: Martinus Nijhoff, 1977) ("Cartesianische Meditationen", *Husserliana* I, 1950).
—— *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*, ed. W. Biemel, çev. D. Carr (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1970) (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, 1954).
—— *Husserliana* (Lahey: Martinus Nijhoff; Dordrecht: Springer, 1950-). Toplu Eserleri, ilave edilmiş ciltlerle.
—— *Ideas: general introduction to pure phenomenology*, çev. W. R. Boyce Gibson (Londra & New York: Routledge, 2012) (*Ideen*, 1913, 1952).
—— *Logical Investigations*, çev. J. N. Findlay (Londra: Routledge & Kegan Paul; New York: Humanities Press, 1970) (*Logische Untersuchungen*, 2. Baskı, 1913- 21).
—— *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931)*, ed. & çev. T. Sheehan & R. E. Palmer (Dordrecht, Boston, Londra: Kluwer, 1997) (*Husserliana: Toplu Eserler* VI).
Husserl-Archiv Leuven, *Geschichte des Husserl-Archivs = Husserl Arşivinin Tarihi* (Dordrecht: Springer, 2007).
Huston, John, *An Open Book* (New York: Knopf, 1980; Londra: Macmillan, 1981).
Inwood, Michael, *A Heidegger Dictionary* (Oxford Blackwell, 1999).
Jackson, Julian, *France: The Dark Years 1940-1944* (Oxford & New York: OUP, 2001).
Janicaud, Dominique, *Heidegger en France* (Paris: Albin Michel, 2001).
Jaspers, Karl, *The Atom Bomb and the Future of Mankind*, çev. E. B. Ashton (Chicago: University of Chicago Press, 1961) (*Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, 1958).
—— *Basic Philosophical Writings*, ed. E. Ehrlich, L. H. Ehrlich & G. B. Pepper

(Amherst, NY: Humanity Books (Humanities Press), 1994).

—— "On Heidegger", çev. Dale L. Ponikvar, *Graduate Faculty Philosophy Journal* 7 (1) (1978), 107-28. Eklenen *Notizen zu Martin Heidegger* bölümünün çevirisi, ed. Hans Saner, Jaspers, *Philosophische Autobiographie* gözden geçirilmiş baskının içinde *(Münih: Piper,* 1989). "Philosophical Autobiography"e de eklenmiştir (aşağıya *bkz.*), 75/1-16.

—— *Philosophy*, çev. E. B. Ashton (Chicago & London: University of Chicago Press, 1969-70) (*Philosophie*, 1932).

—— *Philosophy of Existence*, çev. R. F. Grabau (Oxford: Blackwell, 1971) (*Existenzphilosophie*, 1938).

—— "Philosophical Autobiography", çev. P. A. Schilpp & L. B. Lefebre, P. A. Schilpp (ed.) *The Philosophy of Karl Jaspers içinde*. 2. Baskı (La Salle, IL: Open Court, 1981), 5-94.

—— "Self-Portrait", çev. E. Ehrlich, L. H. Ehrlich & R. Wisser (ed.), *Karl Jaspers Today: philosophy at the threshold of the future* içinde (Washington DC: Center for Advanced Research in Phenomenology, 1988), 1-25 (1966/7 tarihinde Norddeutscher Rundfunk tarafından kaydedilip yayınlanan bir söyleşi).

—— *Suçluluk Sorunu*, çev. Emre Zeybekoğlu (İstanbul: İthaki Yayınları, 2015) (*Die Schuldfrage*, 1946).

Judaken, Jonathan & Bernasconi, Robert (ed.), *Situating Existentialism* (New York & Chichester: Columbia University Press, 2012).

Judt, Tony, *Past Imperfect: French Intellectuals 1944-1956* (Berkeley: University of California Press, 1992).

Kaufmann, Walter, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, çev. Akşit Göktürk (İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1997).

Kierkegaard, Søren, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, ed. & çev. A. Hannay (Cambridge: CUP, 2009) (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler*, 1846).

—— *Kaygı Kavramı*, çev. Türker Armener, (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2017) (*Begrebet Angest*, 1844).

—— *Korku ve Titreme*, çev. İsmail Yerguz (İstanbul: Say Yayınları, 2015) (*Frygt og Baeven*, 1843).

King, Magda, *A Guide to Heidegger's Being and Time*, ed. J. Llewellyn (Albany: SUNY Press, 2001).

Kirkbright, Suzanne, *Karl Jaspers: a biography – navigations in truth (New Haven & Londra: Yale University Press,* 2004).

Kisiel, Theodore & Sheehan, Thomas (ed.), *Becoming Heidegger: on the trail of his early occasional writings, 1910-1927* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2007).

Kleinberg, Ethan, *Generation Existential: Heidegger's philosophy in France, 1927-1961* (Ithaca: Cornell University Press, 2005).

Klíma, Ivan, *My Crazy Century*, çev. Craig Cravens (Londra: Grove, 2014) (ABD basımı: Grove/Atlantic , 2013).

Koestler, Arthur, *Gün Ortasında Karanlık*, çev. Pınar Kür (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014).

—— *Scum of the Earth* (New York: Macmillan, 1941).

Kohák, Erazim, *Jan Patočka: philosophy and selected writings* (Chicago & Londra: Chicago University Press, 1989).

Lacoin, Elisabeth, *Zaza: correspondance et carnets d'Elisabeth Lacoin (1914-1929)* (Paris: Éditions du Seuil, 1991).

Landes, Donald A., *The Merleau-Ponty Dictionary* (Londra: Bloomsbury, 2013).

Lanzmann, Claude, *The Patagonian Hare*, çev. F. Wynne (Londra: Atlantic, 2012). (*Le lièvre de Patagonie*, 2009).

Lescourret, Marie-Anne, *Emmanuel Levinas*, 2. Baskı (Paris: Flammarion, 2006).

Levinas, *Discovering Existence with Husserl*, çev. & ed. R. A. Cohen & M. B. Smith (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1998) (*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 1949).

—— *Existence and Existents*, çev. A. Lingis, R. Bernasconi'nin giriş yazısıyla (Pittsburgh: Duquesne University Press, 2001) (*De l'existence à l'existent*, 1947).

—— *On Escape – De l'évasion*, çev. B. Bergo, J. Rolland imzalı giriş yazısıyla; "Getting Out of Beingby a New Path", (Stanford: Stanford University Press, 2003) (*Recherches Philosophiques*'te yayımlanan denemenin çevirisi, 1935).

—— *Totality and Infinity*, çev. A. Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969) (*Totalité et l'infini*, 1961).

Lévy, Bernard-Henri, *Sartre: the philosopher of the twentieth century*, çev. A. Brown (Cambridge: Polity, 2003) (*Le siècle de Sartre*, 2000).

Lewis, Michael & Staehler, Tanya, *Phenomenology: an introduction (Londra & New York: Continuum*, 2010).

Lottman, Herbert, *Albert Camus* (New York: Doubleday, 1979).

Löwith, Karl, *My Life in Germany Before and After 1933*, çev. E. King (Londra: Athlone Press, 1994) (*Mein Leben in Deutschland vor und nach 1939*, 1986).

Lusset, Félix, "Un episode de l'histoire de la Mission Culturelle Française à Berlin (1946-1948): Sartre et Simone de Beauvoir à Berlin à l'occasion des representations des *Mouches* au theatre Hebbel (janvier 1948)", Jérôme Vaillant (ed.), *La dénazification par les vainqueurs: la politique culturelle des occupants en Allemagne 1945-1949* içinde (Lille: Presses universitaires de Lille, 1981), 91-103.

MacDonald, Paul S. (ed.), *The Existentialist Reader: an anthology of key texts* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000).

Macey, David, *Frantz Fanon: a biography*, 2. Baskı (Londra & New York: Verso, 2012) (ilk kez ABD'de Picador tarafından yayımlanmıştır, 2000).

Mailer, Norman, *Advertisements for Myself* (Cambridge, MA & Londra: Harvard University Press, 1992).

Malka, Solomon, *Emmanuel Levinas: his life and legacy*, çev. M. Kigel & S. M. Embree (Pittsburgh: Duquesne University Press, 2006) (*Emmanuel Lévinas: la vie et la trace*, 2002).

Marcel, Gabriel, "An Autobiographical Essay", çev. Forrest Williams, P. A.

Schilpp & L. Hahn (ed.), *The Philosophy of Gabriel Marcel* içinde (La Salle, IL: Open Court, 1991), 3-68.

—— *Homo Viator: introduction to a metaphysic of hope*, çev. E. Craufurd (Londra: Gollancz, 1951) (*Homo Viator*, 1944).

—— *The Philosophy of Existence*, çev. M. Harari (Londra: Harvill, 1948) (çeşitli eserlerden çeviri).

—— *Tragic Wisdom and Beyond: including conversations between Paul Ricœur and Gabriel Marcel*, çev. S. Jolin & P. McCormick (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973) (*Pour une sagesse tragique et son au-delà*, 1968).

Merleau-Ponty, Maurice, *Adventures of the Dialectic*, çev. J. Bien (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973) (*Les aventures de la dialectique*, 1955).

—— *Algının Fenomenolojisi*, çev. Emine Sarıkartal, Eylem Hacımuratoğlu (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017) (Paris: Gallimard, 2005).

—— *Humanism and Terror: the Communist problem, çev. J. O'Neill (New Brunswick & Londra: Transaction*, 2000) (*Humanisme et terreur*, 1947).

—— *In Praise of Philosophy*, çev. J. Wild & J. M. Edie (Evanson, IL: Northwestern University Press, 1963) (*Éloge de la philosophie*, 1953).

—— *Oeuvres*, ed. C. Lefort (Paris: Gallimard, 2010).

—— *Parcours deux, 1951-1961* (Paris: Verdier, 2000).

—— *Phenomenology of Perception*, çev. D. Landes (Londra & New York: Routledge, 2012) (*La phénomenologie de la perception*, 1945).

—— *Sense and Non-Sense*, çev. H. L. Dreyfus & P. A. Dreyfus (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1964) (*Sens et non-sens*, 1948).

—— *Signs*, çev. & ed. R. C. McCleary (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1964) (*Signes*, 1960).

—— *Texts and Dialogues*, ed. H. J. Silverman & J. Barry Jr, çev. M. Smith vd. (New Jersey & Londra: Humanities Press, 1992).

—— *The Visible and the Invisible: followed by working notes*, ed. C. Lefort, çev. A. Lingis (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1968) (*Le visible et l'invisible*, 1964).

—— *Algılanan Dünya/Sohbetler*, çev. Ömer Aygun (İstanbul: Metis Yayınları, 2017) (*Causeries 1948*, 2002).

Moi, Toril, *Simone de Beauvoir: the making of an intellectual woman* (Oxford & Cambridge, MA: Blackwell, 1994).

Moran, Dermot, *Edmund Husserl: founder of phenomenology* (Cambridge: Polity, 2005).

—— *Introduction to Phenomenology* (Londra & New York: Routledge, 2000).

Murdoch, Iris, *İkilem*, çev. Tuğba Hacaloğlu (İstanbul: İnkılap Yayınları, 1997).

—— *Metaphysics as a Guide to Morals* (Londra: Chatto & Windus, 1992).

—— *Sartre: romantic rationalist* (Harmondsworth: Penguin, 1989).

—— "*Sein und Zeit*: pursuit of Being" (ed. Broackes), J. Broackes (ed.), *Iris Murdoch, Philosopher: a collection of essays içinde* (Oxford & New York: OUP, 2012), 93-114.

Murray, Michael (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy* (New Haven: Yale

University Press, 1978).

Neske, Günther & Kettering, Emil (ed.), *Martin Heidegger and National Socialism: questions and answers*, çev. Lisa Harries (New York: Paragon, 1990).

Ott, Hugo, *Heidegger: a political life*, çev. Allan Blunden (Londra: Fontana, 1994) (*Martin Heidegger: unterwegs zu seiner Biographie*, 1988).

Patočka, Jan, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, çev. E. Kohák, ed. J. Dodd, P. Ricœur'un önsözüyle (Chicago: Open Court, 1996)(*Kacířské eseje o filosofii dějin*, 1975).

Petzet, H. W., *Encounters and Dialogues with Martin Heidegger 1929-1976*, çev. P. Emade & K. Maly (Chicago & Londra: University of Chicago Press, 1993) (*Auf einen Stern zugehen: Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger*, 1983).

Polt, Richard, *Heidegger: an introduction* (Londra: UCL Press, 1999).

Rée, Jonathan, *Heidegger* (Londra: Routledge, 1999).

Richardson, William J., *Heidegger: through phenomenology to thought*, M. Heidegger'in önsözüyle, 3. Baskı (Lahey: Martinus Nijhoff, 1973).

Rockmore, Tom, *Heidegger and French Philosophy: humanism, antihumanism, and Being* (Londra: Routledge, 1995).

Rowley, Hazel, *Richard Wright: the life and times* (Chicago: University of Chicago Press, 2008).

Sacks, Oliver, *A Leg to Stand On* (Londra: Picador, 1986).

Safranski, R., *Martin Heidegger: between good and evil* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998) (*Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit*, 1994).

Sartre, Jean-Paul, *The Aftermath of War* (*Situations III*), çev. C. Turner (Londra, New York & Calcutta: Seagull, 2008) (*Situations III*, 1949).

—— *Akıl Çağı, Özgürlük Yolları 1*, çev. Gülseren Devrim (İstanbul: Can Yayınları, 2016) (*Roads of Freedom I*) (*L'âge de raison*, 1945).

—— *Between Existentialism and Marxism*, çev. J. Matthews, yeni baskı (Londra: Verso, 2008) (*Situations VIII* ve *IX*'da yer alan denemelerden bir seçki ve bir söyleşi, "Itinerary of a Thought").

—— *Bulantı*, çev. Selahattin Hilav (İstanbul: Can Yayınları, 2017) (*La nausée*, 1938).

—— *The Communists and Peace. With an answer to Claude Lefort*, çev. I. Cléphane (Londra: Hamish Hamilton, 1969) (*Les communistes et la paix*, published in *Les Temps modernes* in three parts: 81 (Temmuz 1952), 84-5 (Ekim-Kasım 1952), 101 (Nisan 1954), ve *Situations VI: problemes du Marxisme* içinde yeniden yayımlanmıştır, 1964).

—— *Critical Essays* (*Situations I*), tr. C. Turner (Londra, New York & Calcutta: Seagull, 2010) (*Situations I*, 1947).

—— *Critique of Dialectical Reason. I. Cilt: Theory of Practical Ensembles*, çev. A. Sheridan-Smith, ed. J. Rée, F. Jameson'ın giriş yazısıyla (Londra: Verso, 2004) (*Critique de la raison dialectique. I. Théorie des ensembles pratiques*, 1960).

—— *Critique of Dialectical Reason. II. Cilt* (*Tamamlanmamış*), ed. A. Elkaïm-Sartre, çev. Q. Hoare (Londra & New York: Verso, 2006) (*Critique de la raison dialectique. II*, 1985).
—— *Duvar* çev. Eray Canberk (İstanbul: Can Yayınları, 2017) (*Le mur*, 1948).
—— *L'être et le néant* (Paris: Gallimard, 1943).
—— *The Family Idiot*, çev. C. Cosman (Chicago: University of Chicago Press, 1981-93) (*L'idiot de la famille*, 1971-2).
—— *The Freud Scenario*, ed. J.-B. Pontalis, çev. Q. Hoare (Londra: Verso, 1985) (*Le scenario Freud*, 1984).
—— *İmgelem*, çev. Alp Tümertekin (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017) (*L'imagination*, 1936).
—— *The Imaginary*, gözden geçiren A. Elkaïm-Sartre, çev. J. Webber (Londra & New York: Routledge, 2004) (*L'imaginaire*, 2. Baskı, 1986, 1. Baskı 1940).
—— *Quiet Moments in a War: the letters of Jean-Paul Sartre to Simone de Beauvoir 1940-1963*, ed. S. de Beauvoir, çev. L. Fahnestock & N. MacAfee (New York: Scribner's, 1993) (*Lettres au Castor II*, 1983).
—— *Saint Genet: actor and martyr*, çev. B. Frechtman (New York: Pantheon, 1963) (*Saint Genet, comédien et martyr*, 1952).
—— *Sartre in the Seventies: interviews and essays*, çev. P. Auster ve L. Davis (Londra: André Deutsch, 1978) (*Situations X*, 1976). ABD'de *Life/Situations* adıyla yayımlanmıştır (New York: Pantheon, 1977).
—— *Sartre Sartre'ı Anlatıyor*, çev. Turhan Ilgaz (İstanbul: YKY, 1994) (*Sartre par lui-même*, 1977).
—— *Situations* [IV], çev. B. Eisler (Londra: Hamish Hamilton, 1965) (*Situations IV*, 1964). *Portraits* (*Situations IV*) adı altında da çevrilmiştir, çev. C. Turner (Londra, New York & Calcutta: Seagull, 2009).
—— *Sözcükler*, çev. Selahattin Hilav (İstanbul: Can Yayınları, 2015) (*Les mots*, 1963).
—— *Tuhaf Savaşın Güncesi*, çev. Zühre İlkgelen (İstanbul: İthaki Yayınları, 2006) (*Les carnets de la drôle de guerre*, 1983).
—— *The Last Chance: Roads of Freedom IV*, çev. C. Vasey (Londra & New York: Continuum, 2009) (*La dernière chance*, 1981).
—— Sartre, *Les mots et autres écrits autobiographiques*, ed. J.-F. Louette, G. Philippe & J. Simont (Paris: Gallimard, 2010).
—— *Toplu Oyunlar*, çev. Işık M. Noyan (İstanbul: İthaki Yayınları, 2007) (*Huis clos*, 1944 ve başka eserlerden çeviri).
—— *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017) (*L'être et le néant*, 1943).
—— *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci (İstanbul: Say Yayınları, 2017) (*L'existentialisme est un humanisme*, 1946).
—— *Witness to My Life: the letters of Jean-Paul Sartre to Simone de Beauvoir, 1926-1939*, ed. S. de Beauvoir, çev. L. Fahnestock & N. MacAfee (Harmondsworth: Penguin, 1994) (*Lettres au Castor* I, 1983).
—— *Yaşanmayan Zaman*, çev. Gülseren Devrim (İstanbul: Can Yayınları,

2017) (*Roads of Freedom II*) (*Le sursis*, 1945).
—— *Yıkılış*, çev. Gülseren Devrim (İstanbul: Can Yayınları, 2017) (*Roads of Freedom III*) (*La mort dans l'âme*, 1949).
Sartre, J.-P. ve Lévy, Benny, *Şimdi Umut: 1980 söyleşiler* çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, (İstanbul: Hil Yayınları, 2017) (*L'espoir maintenant*, 1991).
Sepp, Hans Rainer (ed.), *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild* (Freiburg: Karl Alber, 1988).
Sharr, Adam, *Heidegger's Hut* (Cambridge, MA & Londra: MIT Press, 2006).
Sheehan, Thomas (ed.), *Heidegger: the man and the thinker* (New Brunswick & Londra: Transaction, 2010).
—— *Making Sense of Heidegger: a paradigm shift* (Londra & New York: Rowman & Littlefield, 2015).
Shore, Marci, "Out of the Desert", *Times Literary Supplement* (2 Ağustos 2013), 14-15.
Simons, Margaret A., *Beauvoir and The Second Sex: feminism, race, and the origins of existentialism* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1999).
Spender, Stephen, *New Selected Journals 1939-1995*, ed. L. Feigel & J. Sutherland, N. Spender'ın katkılarıyla (Londra: Faber, 2012).
Spiegelberg, Herbert, "The Lost Portrait of Edmund Husserl by Franz and Ida Brentano", Robert B. Palmer & Robert Hamerton-Kelly (ed.), *Philomathes: studies and essays in the humanities in memory of Philip Merlan* içinde (Lahey: Martinus Nijhoff, 1971), 341-5.
—— *The Phenomenological Movement: a historical introduction*, 3. Baskı, Karl Schuhmann ile işbirliğiyle (Lahey: Martinus Nijhoff, 1982).
Sprintzen, David A. & Van den Hoven, Adrian (ed.), *Sartre and Camus: a historic confrontation* (Amherst, NY: Humanity Books, 2004).
Spurgeon, Brad, *Colin Wilson: philosopher of optimism* (Manchester: Michael Butterworth, 2006).
Spurling, Hilary, *The Girl from the Fiction Department: a portrait of Sonia Orwell* (Londra: Hamish Hamilton, 2002).
Stein, Edith, *On the Problem of Empathy*, 3. Baskı, çev. W. Stein (Washington DC: Institute of Carmelite Studies Publications, 1989) (*Toplu Eserler, III*) (*Zum Problem der Einfühlung*, 1917).
—— *Self-Portrait in Letters, 1916-1942*, çev. J. Koeppel (Washington DC: Institute of Carmelite Studies Publications, 1993) (*Toplu Eserler V*) (*Selbstbildnis in Briefen*, 1976-7).
Steiner, George, *Martin Heidegger* (Harmondsworth: Penguin, 1978).
Stewart, Jon (ed.), *The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1998).
Les Temps modernes (Paris, 1 Ekim 1945-).
Thompson, Kenneth A., *Sartre: his life and works*. (New York & Bicester: Facts on File, 1984).
Toadvine, Ted & Embree, Lester (ed.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl* (Dordrecht, Boston & Londra: Kluwer, 2002).

Todd, Olivier, *Albert Camus: une vie* (Paris: Gallimard, 1995).
—— *Albert Camus: a life, çev. B. Ivry (Londra: Chatto & Windus,* 1997) (*Albert Camus*'nün elden geçirilmiş ve kısaltılmış bir versiyonu, 1995).
—— *Un fils rebelle* (Paris: B. Grasset, 1981).
Towarnicki, Frédéric de, "Le Chemin de Zähringen", aynı yazara ait *À la rencontre de Heidegger: souvenirs d'un messager de le Forêt-noire* içinde (Paris: Gallimard, 1993), 13-128.
Van Breda, Herman Leo, "Die Rettung von Husserls Nachlass und die Gründung des Husserl-Archivs – The Rescue of Husserl's *Nachlass* and the Founding of the Husserl-Archives", çev. D. Ulrichs & B. Vassillicos, in *Geschichte des Husserl-Archivs = Husserl Arşivi Tarihi* (Dordrecht: Springer, 2007), 39-69 (Van Breda'nın ağzından ilk kez 1959'da yayımlanmıştır).
Vian, Boris, *I Spit on Your Graves*, çev. B. Vian & M. Rosenthal, J. Sallis'in giriş yazısıyla (Edinburgh: Canongate, 2001) (*J'irais cracher sur vos tombes*, 1948).
—— *Saint-Germain-des-Prés Manual* (New York: Rizzoli, 2005).
—— *Mood Indigo*, çev. J. Sturrock (New York: Grove Press, 1968) (*L'écume des jours*, 1947).
Webber, Jonathan, *The Existentialism of Jean-Paul Sartre* (New York & Londra: Routledge, 2009).
Weber, Eugen, *The Hollow Years: France in the 1930s* (New York & Londra: W. W. Norton, 1994).
Weil, Simone, *Formative Writings 1929-41*, ed. & çev. D. Tuck McFarland & W. Van Ness (Abingdon & New York: Routledge, 1987).
White, Edmund, *Genet*, düzeltilmiş baskı (Londra: Picador, 1994).
Wilson, Colin, *Dreaming to Some Purpose* (Londra: Century, 2004).
—— *The Outsider* (Londra: Gollancz, 1956).
Woessner, Martin, *Heidegger in America* (Cambridge: CUP, 2011).
Wolin, Richard, *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse* (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2001).
—— (ed.), *The Heidegger Controversy* (Cambridge, MA: MIT Press, 1993).
Wright, Richard, *The Outsider: Library of America* tarafından elden geçirilen metin, A. Rampersad'in notlarıyla (New York & Londra: Harper, 2008).
Young-Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt: for love of the world*, 2. Baskı (New Haven & Londra: Yale University Press, 2004).
Zaretsky, Robert, *A Life Worth Living: Albert Camus and the quest for meaning* (Cambridge, MA & Londra: Belknap/Harvard University Press, 2013).
Zimmermann, Hans Dieter, *Martin und Fritz Heidegger: Philosophie und Fastnacht*, 2. Baskı (Münih: C. H. Beck, 2005).

Görseller

3 Jean-Paul Sartre ve Simone de Beauvoir, y.1945 (*Bridgeman Images*)

13 Café Flore, 1947, fotoğraf: Robert Doisneau (*Getty Images*)

17 *Søren Kierkegaard*, çizen Niels Christian Kierkegaard, 1838 (*Interfoto/D.H. Teuffen/Mary Evans Picture Library*)

25 Banliyö varoluşçusu (*yazarın kişisel arşivinden*)

28 "Şaşırtıcı derecede etkileyici notlar" (*yazarın kişisel arşivinden*)

37 Edmund Husserl, 1932 (*Keystone France/Gamma-Keystone, Getty Images aracılığıyla*)

52 Messkirch, kilise ve Heidegger'in evi (ortadaki) (*fotoğraf: yazar*)

53 Fıçı Ustası, Jan Luyken, *Het Menselyk Bedryf* (1694)

54 Martin Heidegger, y.1920 (*PVDE/Bridgeman Images*)

56 Heidegger'in Todtnauberg'deki kulübesi, fotoğraf: Digne Meller Marcovicz (*BPK/Digne Meller Marcovicz*)

67 Heidegger ve Husserl, 1921 (*© J. B. Metzler and Carl Ernst Poeschel*)

82 Karl Jaspers, 1930'lar (*Mary Evans/Suddeutsche Zeitung*)

94 Todtnauberg'deki bank, üzerinde *"Im Denken wird jeglich Ding einsam & langsam"* yazıyor ["Düşünürken her şey yalnızlaşıp yavaşlar"] (fotoğraf: yazar).

96 Hannah Arendt, 1930'lar (*PVDE/Bridgeman Images*)

101 Cobham Park'taki atkestanesi ağacı, J. G. Strutt, *Sylva Britannica* (1822)

102 Sophie Tucker, "Some of These Days", Columbia Records (1926)

111 Simone de Beauvoir, y.1914 (*Tallandier/Bridgeman Images*)

115 Jean-Paul Sartre, 1907 (*PVDE/Bridgeman Images*)

126 Rahip Herman Leo Van Breda ve Malvine Husserl Louvain'de, 1940 (*Husserl Archives, Louvain*)

148 Albert Camus Folransa'da, 1935 (*Tallandier/Bridgeman*)

162 *Combat*, 25 Ağustos 1944 (*Özel koleksiyon/Archives Charmet/Bridgeman Images*)

167 Boris Vian, 4 Mayıs 1949 (*AGIP/Bridgeman Images*)

177 Wildenstein, Matthäeus Merian, *Topographia Sueviae* (1643)

187 Minerva Tapınağı, Sounion, Yunanistan, oyma baskı, J. Saddler, W. Simpson'ın fotoğrafından, y.1875 (*Özel koleksiyon/Bridgeman Images*)

197 Emmanuel Levinas, 1985 (*akg-images/Marion Kalter*)

198 Simone Weil (*Tallandier/Bridgeman Images*)

209 Simone de Beauvoir, 2 Ağustos 1947 (*Charles Hewitt/Picture Post/Getty Images*)
219 Jean Genet'nin çocukluğu (*Özel koleksiyon /Archives Charmet/Bridgeman Images*)
230 Maurice Merleau-Ponty (*TopFoto*)
268 Corydrane advertisement (*Laboratories Delagrange*)
280 Richard Wright, 1945 (*Bridgeman Images*)
284 Sloan Wilson, *The Man in the Gray Flannel Suit* (Simon & Schuster, 1955).
289 Iris Murdoch, 1958, fotoğraf: Mark Gerson (*Özel koleksiyon /Fotoğraf © Mark Gerson/Bridgeman Images*)
290 Colin Wilson, 1956, fotoğraf: Mark Kaufmann (*Mark Kaufmann/The LIFE Picture Collection/Getty Images*)
297 Jan Patočka, fotoğraf: Jindřich Přibík (*Jindřich Přibík/ Jan Patočka Archives*)
323 Martin Heidegger, fotoğraf: Digne Meller Marcovicz (*BPK/Digne Meller Marcovicz*)
329 Simone de Beauvoir ve Jean-Paul Sartre, 1959, fotoğraf: Georges Pierre (*Georges Pierre/Sygma/Corbis*)

Dizin

77 Bildirgesi, 298

À bout de souffle (Serseri Âşıklar, film), 284
ABD: gençlik isyanı, 283-4; nükleer silahlar, 242-3; savaş sonrası Avrupası'nın yaklaşımı, 243, 245; ve Soğuk Savaş, 253; ve varoluşçular, 169-74, 179, 283-8
Abel, Lionel, 169
absürdlük, 138, 148-52
Action française, 122
Adams, James L., 343
ağaçlar, 101-2, *101*, 103
Aiskhylos, 158
aktivizm, toplumsal ve politik, 163-4
Alexander, Lloyd, 173
Algren, Nelson, 14, 117, 170, 253, 254
Alleg, Henri, 277
Allen, Woody, 320
Almanya: Heidegger ve Naziler, 77-81, 84-6, 87-94, 178, 181, 189-90, 191, 354; Hitler'in yayılmacılığı, 122, 123; Münih Krizi, 123, 128; Nazilerden arındırma, 181, 191; Nazilere karşı genel ve felsefi tepkiler, 76-97; Nazilerin iktidara yükselişi, 74-7; Nazi-Sovyet antlaşması, 133; Nürnberg Yasaları, 94; potansiyel geleceği üzerine Sartre, 202-4; savaş sonrası, 175-81, 191, 204-5; ve İkinci Dünya Savaşı, 139
Amerikan Güzeli (film), 320
Anaximander, 131
Aragon, Louis, 256
Arendt, Hannah, *96*; ABD'deki yaşamı, 174; Heidegger'in son dönem felsefesi üzerine, 189; Nazi Almanya'sını terk edip ABD'ye gidişi, 95; ölümü, 305-6; Rosenberg'ler üzerine, 245; totalitarizm üzerine, 77; ve Heidegger, 55, 56, 57, 58, 79, 92, 305-6, 345; ve Jaspers, 83, 85, 92, 189, 245; ESERLERİ: *Kötülüğün Sıradanlığı: Eichmann Kudüs'te*, 285-7; "Fransız Varoluşçuluğu", 174; *Zihnin Yaşamı*, 305; "Martin Heidegger Seksen Yaşında", 305-6; "Varoluş (Existenz) Felsefesi Nedir?", 174
Aristoteles, 51, 54, 322
Aron, Raymond: *Aydınların Afyonu*, 267; geçmişi, 2; iki savaş arasında Almanya üzerine, 74; ölümü, 313-4; politik görüşleri, 251; ve İkinci Dünya Savaşı, 134, 139; ve Sartre, 14, 250, 251, 266-7, 312, 313; ve varoluşçuluğun doğuşu, 2-5
Aswell, Edward, 281
Audry, Colette, 120
Ayer, A. J., 238
Aziz Augustinus, 1, 48

Bair, Deirdre, 120
Baker, Nicholson, 69
Bakewell, Sarah, *25*; felsefeye ilgisi, 25-30
Baldwin, James, 146, 278-9, 281
Barber, Lynn, 391
Barnes, Hazel, 173, 217, 288, 316-7
Barrett, William, 152, 173, 288, 320
Bauby, Jean-Dominique, 379-80
Baudelaire, Charles, 16, 217, 220
Baudrillard, Jean, 295
Beat yazarları, 284
Beaufret, Jean, 201
Beauvoir, Françoise de, 110, 111
Beauvoir, Simone de, *3*, *111*, *209*, *329*; *Ailenin Delisi* üzerine, 222-3; aşk hayatı ve cinsel yaşamı, 14-5, 21, 108, 117-8, 137-8, 170, 214-5, 253, 254, 266; Berlin ziyareti, 202-3; cenazesi ve mezarı, 24, 314-5; dış görünüşü, 13; edebi yetenekleri, 107, 108; felsefesi, 7, 33, 108-9, 159-60, 208-17, 226-7, 328-9; geçmişi, 2, 109-14; karakteri ve zevkleri, 104, 117-9, 120, 167; Katolik Kilisesi'nin tavrı, 111; ölüm üzerine, 301; ölümü, 314; politik görüşleri, 163, 227, 247, 248-50, 270, 276-7, 278, 295, 388;

reddettiği ödüller, 16; Sartre ile ilişkisi, 14-5, 30-1, 108, 116-21, 265-6; Sartre'ın cenazesinde, 23-4; Sartre'ın eserlerinde, 152; savaş sonrası yaşamı, 252-3, 254, 265-6, 276-7, 278; ve ABD, 168, 169, 170-1, 172; ve Camus, 146-7, 259, 302-3; ve din, 19, 325; ve Fanon, 274-5; ve faşizm, 75-6, 122-3; ve fenomenoloji, 98; ve İkinci Dünya Savaşı, 133-4, 137-41, 143-6; ve Kurtuluş, 161-3; ve Mayıs 1968, 22-3; ve Merleau-Ponty, 108-10, 111-4, 263, 264; ve Münih Krizi, 128; ve nükleer silahlar, 242-3; ve Sartre'ın Heidegger ile buluşması, 205-6; ve Sartre'ın son günleri ve ölümü, 311, 312, 313; ve varoluşçuluğun doğuşu, 1-4; ve Wols, 14; ve Wright, 171, 281, 389; yaşam tarzı, 12, 14-6; yazarın hakkındaki değerlendirmesi, 328-9; yazım tarzı ve yöntemleri, 268 ESERLERİ: *Başkalarının Kanı*, 159, 164; *Belirsizlik Ahlakı Üzerine*, 226-7; genel bakış, 7; *İkinci Cins*, 11, 21, 27, 110, 208-17, 226, 281-2, 288, 328; İngilizce çevirileri, 173, 209-10, 216, 288, 390; *Konuk Kız*, 108-9, 137, 141; *Les Bouches Inutiles*, 159; *Mandarinler*, 265, 367; "Metafizik ve Roman", 107; otobiyografi, 16, 110-1, 260, 282-3, 314-6, 328-9; "Pyrrhus ile Cineas", 159-60; *Sessiz Bir Ölüm*, 111, 301; *Tüm İnsanlar Ölümlüdür*, 301; "Varoluşçu Tiyatro", 376
Beauvoir, Sylvie Le Bon, 314
Becker, Jacques, 168, 341
bedensel deneyim, 239-41, 327-8; *ayrıca bkz.* özduyum
belirsizlik (muğlaklık), 34, 91-2, 226-7, 228, 240-1
Benliğin Öteki ile ilişkisi, 196-8
Berland, Jacques, 158
Berlin, 5, 36, 202-5
Berlin Hava Köprüsü, 204-5
Bettelheim, Bruno, 76-7, 86
Bienenfeld, Bianca, 137-8, 139-40
Bifur (dergi), 3
bilgisayarlar, 326-7
bilinç *bkz.* zihin ve bilinç
bilinçdışı, 221-4
Binswanger, Ludwig, 283
Birleşmiş Milletler, 243
Blade Runner (film), 319
Blanchot, Maurice, 358
Blochmann, Elisabeth, 79
Boss, Medard, 283
Bost, Jacques-Laurent, 108, 124, 133, 139, 254, 340
Boupacha, Djamila, 388
burjuva: burjuvaya özgü bencil bir ihtiras olarak edebi kaygılar, 268; yaşam tarzına varoluşçu yaklaşım, 14, 15, 110, 112, 114, 140-1, 200, 221
Brasillach, Robert, 162
Brecht, Bertolt, 61
Bremen Kulübü, 193
Brender, Johann, 93
Brentano, Franz Clemens: arşivi, 125, 129; etkisi, 300; felsefesi, 44-5, 51; geçmişi, 38; Husserl'in kayıp portresi, 129, 135, 361; ve dogmatizmi reddeden septisizmi, 297; ve Heidegger, 51; ve Husserl, 37-8, 44
Brezilya, 254
Britanya, ve varoluşçular, 289-93, 391
Brøchner, Hans, 18
Brophy, Brigid, 392
Brownell, Sonia, 238, 383
Buber, Martin, 196
Bühlerhöhe Sanatoryumu, 192-3
Bukharin, Nikolay, 248
Burroughs, William, 218

Cain, James M., 168
Cairns, Dorion, 39
Camus, Albert, *148*; diğer düşünürlerle ilişkileri, 30, 31; felsefe, 138, 148-51; geçmişi, 147; *İkinci Cins* üzerine, 209; karakteri, 260; ölümü, 302-3; politik duruşu, 242, 243, 246, 248-9, 254, 256-60, 277; Sartre'ın yazdığı vefat yazısı, 303; üzerine Robbe-Grillet, 294-5; ve ABD, 169-70, 171, 172; ve İkinci Dünya Savaşı, 138; ve Kurtuluş, 161, 162-3; ve nükleer silahlar, 242; ve Sartre/Beauvoir, 108, 146-7, 248-9, 256-60, 266, 302-3, 364; ve Wilson, 290, 291; ve Wright, 171, 172 ESERLERİ:

Adiller, 246; *Başkaldıran İnsan*, 256-8; *Caligula*, 138, 147, 151; *Düşüş*, 259-60; *İlk Adam*, 302; İngilizce çevirileri, 288; "Ne Kurban Ne de Cellat", 246; *Sisifos Söyleni*, 138, 147, 149-51, 288; *Veba*, 160; *Yabancı*, 138, 147, 148-9, 151-2, 168, 365
Camus, Francine, 147
Camus, Lucien, 147
Carnap, Rudolf, 289
Carné, Marcel, 284
Carpenter, Humphrey, 293
Cassirer, Ernst, 71-2, 94
Cassirer, Toni, 72
Cau, Jean, 206, 207, 267-8
caz kulüpleri, 12-13, 167-8
Cazalis, Anne-Marie, 12-13, 167
Celan, Paul, 306-7
Cervantes, Miguel de, 138
Cezayir, 246, 277-8, 388
Cézanne, Paul, 185, 236-7
Chamberlain, Neville, 123, 128
Chaplin, Charlie, 104, 164
Chesterton, G. K., 156
Chvatík, Ivan, 299
cıvıklık, 104-5
cinsiyet meseleleri *bkz.* feminizm
Clift, Montgomery, 224
Club Maintenant, 7
Cocteau, Jean, 225
Coen biraderler, 320
Cohen-Solal, Annie, 268
Collège de France, 237, 241, 261, 265
Combat (dergi), *162*, 161, 169
Contat, Michel, 29, 268, 311
Corbin, Henry, 60
Corniglion, Ettore, 134
Cosman, Carol, 223
Cosmos (TV dizisi), 185
Cotkin, George, 357
Croix-de-Feu hareketi, 122
Çekoslovakya, 123, 128, 129, 295-300
Çin, 253, 271
Çinhindi, 277
çocuklar ve çocukluk: üzerine Beauvoir, 116, 210-11, 231; üzerine Merleau-Ponty, 231-2, 234; üzerine Sartre, 156, 217-8, 221
çöküntü, 67-71
Daladier, Édouard, 123, 128
Darwin, Charles, 216
Dasein, 60, 63-6, 68-71, 73, 78, 87-9, 240, 301
Dasein analizi, 283
Davis, Miles, 171
Davos, 71-2
de Beauvoir'ın Kızları (TV programı), 282-3
Gaulle, Charles de, 162, 251, 277
Dearborn, Mary V., 288
Defoe, Daniel, 138-9
Dennett, Daniel, 57
Derrida, Jacques, 190
Descartes, René, 18, 48, 63
Dewey, John, 65
din: ve Heidegger, 54; ve Husserl, 54; ve Kierkegaard, 18-9; ve Nietzsche, 19-20; ve varoluşçular, 19, 311, 325
Dos Passos, John, 124, 168, 173
Dostoyevski, Fyodor, 199, 245-6
Dreyfus, Hubert, 201, 326-7
Du Bois, W. E. B., 278
Dubček, Alexander, 295
Dubrovnik, 308
Duclos, Jacques, 255-6
Dupee, F. W., 173
Duras, Marguerite, 23, 342

Eichmann, Adolf, 77, 285-7
Epikürcülük, 16, 124
Eckhart, Meister, 184
efendi-köle diyalektiği, 212-14
Elkaïm-Sartre, Arlette, 311
Ellison, Ralph, 280-1
en-soi, 153
epokhe, 41, 43, 300
eşcinsellik *bkz.* LGBT meseleleri
Eternal Sunshine of the Spotless Mind (film), 319-20
Ex Machina (film), 319-20

Fadayev, Alexander, 252
Fanon, Frantz, 274-6, 388
Fanon, Josie, 276
Farías, Victor, 354
Faulkner, William, 168, 173
FBI, 367

Feldberg, 194
feminizm: Beauvoir'ın etkisi, 282-3; *İkinci Cins*, 11, 21, 27, 110, 208-17, 226, 281-2, 288, 328; Katolik Kilisesi'nin tutumu, 11
fenomenoloji: Çeklerin ilgisi, 296-300; genel bakış, 2-3; tanımı ve temel ilkeleri, 40-8; tarihçesi, 35-40; üzerine Sartre, 98-108; varoluşçular üzerindeki etkisi, 3-5, 46-7 *ayrıca bkz.* Heidegger, Martin; Husserl, Edmund; Merleau-Ponty, Maurice
Fest, Joachim, 324, 374
Figal, Günter, 351
filmler, 78, 168, 284-5, 319-20
Fink, Eugen, 125, 126, 129
Flaubert, Gustave, 16, 103, 112, 138-9, 217, 221-3
Forster, E. M., 327
Foucault, Michel, 295
Fransa: 1930'ların pasifizmi, 122-4; İşgali, 140-1, 143-6, 158-60; Kurtuluşu, 160-3; savaş sonrası politikaları, 250-1; sömürgeciliği, 276-8, 388; ve Cezayir, 277-8, 388; yenilgisi (1940), 139
Frankl, Viktor, 283, 390
Freiburg Üniversitesi: Celan şiir okuyor, 306-7; Heidegger, 54-5, 66, 72-3, 79-80, 89; Husserl, 35-6, 38-9, 48-9; Nazi yönetimi altında, 79-80; Nazilerden arındırma, 181, 191; Sartre'ın verdiği seminer, 205, 206-7
Freud, Sigmund, 216, 217, 224-5, 268, 269
Friedman, Maurice, 339

Gadamer, Hans-Georg, 36-7, 53-4, 57, 189, 347
Gallimard, Gaston, 107-8
Gallimard, Michel, 302
Gallimard (yayınevi), 107-8, 218
Gandillac, Maurice de, 349
Garland, Alex, 319-20
Gascoyne, David, 123
Gauzi, François, 370
Gebsattel, Viktor Emil Freiherr von, 369
Gelassenheit (oluşuna bırakmak), 184-9
Gelb, Adhémar, 379
Gelber, Lucy, 136
Genet, Jean, 16, 146, 217-20, 219, 225
Gerassi, John, 103
Gerhardie, William, 238-9
Gestalt kuramı, 230
Giacometti, Alberto, 15, 146, 208
Gide, André, 86, 145
Godard, Jean-Luc, 284
Godzilla (film), 285
Goffman, Irving, 285
Goldstein, Kurt, 379
Gollancz, Victor, 291
Gondry, Michel, 319-20
Goodfellow, Joyce, 282-3
Goodman, Paul, 285
Grass, Günter, 60-1
Gray, J. Glenn, 165, 293-4
Gréco, Juliette, 12-13, 167, 171, 237
Grene, Marjorie, 354
Gröber, Conrad, 369
Guéhenno, Jean, 140, 145

Haffner, Sebastian, 77
Halimi, Gisèle, 388
Hall, Radclyffe, 139
Hammett, Dashiel, 168
Harvard Üniversitesi, Houghton Kütüphanesi, 129
Havel, Václav, 296, 297, 298, 299-300
Hegel, G. W. F., 18-19, 141, 212, 214, 376
Heidegger, Elfride (d. Petri): Ege seyahati, 307; evlilik ve aile, 54, 83, 92; mezarı, 309; savaş sonrası yaşamı, 178, 181; Todtnauberg'i satın alması, 55-6; ve Husserl'ler, 81
Heidegger, Friedrich, 51, 52
Heidegger, Fritz, 51-2, 176, 179-80, 181, 309-10, 346
Heidegger, Hermann, 54, 176, 179-80, 181
Heidegger, Jörg, 54, 176
Heidegger, Marie, 51, 346
Heidegger, Martin, *54, 67, 323*; ABD'de bilinmemesi, 174; biyografiye olan yaklaşımı, 322-3; Cassirer ile Davos'taki tartışması, 71-2; çocukluk evi, 52; dış görünüşü ve karakteri, 53-4, 56-8, 71, 306-7, 322-3, 349; diğer filozoflarla ilişkileri, 30; dil, 60-3, 188; etkisi 192-4; en sevdiği şairler, 177; felsefesi, 2-3, 50-1, 58-73, 77-9, 87-9, 91-4, 130-2,

301, 322-3, 325-6, 398; geçmişi, 51-8; kardeşinin yardımları, 309, 310; *Kehre* (*Dönüş*) sonrası felsefesi, 93, 178-80, 181-9, 355; kurgusal tasvirleri, 205-6; mezarı, 309; öğretim tarzı, 56-8; ölümü, 306; savaş sonrası yaşamı, 176-81, 189-95, 306-9; üzerine Carnap, 289, 391; ve Arendt, 55, 56, 57, 58, 79, 92, 305-6, 345; ve çay, 344; ve din, 54; ve Husserl, 30, 49, 50-1, 54, 55, 65, 66-8, 72, 73, 79, 81, 92, 96, 97, 130-1; ve Jaspers, 66, 81, 83-6, 89, 92, 190-5, 304; ve King, 21; ve Malick, 320, 397; ve muğlaklık, 91-2; ve Murdoch, 317, 322, 391, 397; ve Naziler, 77-81, 84-6, 87-94, 178, 181, 189-90, 191, 354; ve Sartre, 92, 105, 106, 109, 124, 141, 152, 200-2, 205-7, 354, 358; yaşadığı ruhi çöküntü, 181; yazarın hakkındaki değerlendirmesi, 322-3
ESERLERİ: "Akşam Sohbeti", 178-80; *Holzwege* (Patikalar) 184; "Hümanizm Üzerine Mektup", 201; *Kant ve Metafizik Sorunu*, 71; "Kara Defterler", 80, 351; "Metafizik Nedir?", 3, 72-3, 105, 391; "Rektörlük 1933/34: gerçekler ve düşünceler", 89; "Sanat Eserinin Kökeni, 184, 186-8; "Teknolojiye İlişkin Soruşturma", 182-4, 285, 325-6; *Varlık ve Zaman*, 50, 58-66, 68-71, 78, 87-8, 105, 106, 124, 141, 152, 305, 358
Heidelberg, 83
Heidelberg Üniversitesi, 193-4
Heimat (film sahnesi), 176
Heinemann, Friedrich, 326, 349
Heisenberg, Werner, 184
Helmken, Ludwig, 307
Hemingway, Ernest, 168
Hepburn, Audrey, 284
Heraklietos, 131
hiçlik, 153-8
Hindenburg, Paul von, 75
Hiroşima, 242
Hitler, Adolf, 75, 85, 122, 123, 128
Hofmannsthal, Hugo von, 70
Hölderlin, Friedrich, 90, 176-7, 178, 183, 184, 370
Horizon (eleştiri yazısı), 238
Hume, David, 152
Husserl, Edmund, 37, 67; biyografiye olan yaklaşımı, 398; dış görünüşü, 36-7; el yazmaları, 39; felsefesi, 2, 39-48, 66-8, 130-3; Felsefi mirasının (*Nachlass*) korunması, 124-33, 134-5; geçmişi, 35-9; hakkındaki kitaplar, 4; kayıp portresi, 129, 135, 361; külleri ve mezarı, 135, 136; son günleri ve ölümü, 96-7; ve Çekoslovakya, 296-300, 392; ve din, 54; ve Heidegger, 30, 49, 50-1, 54, 55, 65, 66-8, 72, 73, 79, 81, 92, 96, 97, 130-; ve Jaspers, 44; ve Murdoch, 391; ve Naziler, 81; ve Sartre, 106
ESERLERİ: *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transandantal Fenomenoloji*, 97, 130; *Düşünceler*, 130; *Mantık Araştırmaları*, 54Husserl, Elli, 38, 96
Husserl, Gerhart, 38, 81, 96, 136
Husserl, Malvine (d. Steinschneider), *126*; evlilik ve aile, 38, 96; son günleri ve ölümü, 136; ve Heidegger, 55, 81; ve İkinci Dünya Savaşı, 134-5; ve kocasının arşivi, 124-6, 129; ve kocasının ölümü, 97
Husserl, Wolfgang, 38, 136
Huston, John, 224, 268
Huxley, Aldous, 99

I Heart Huckabees (film), 320
Ihde, Don, 398
Invasion of the Body Snatchers, The (*Merih'ten Saldırılar*, film), 285
ırksal meseleler, 21, 171, 273-8
Irrational Man (film), 320
Iselin, Ollie, 275

idealizm, 47-8
İkinci Dünya Savaşı (1939-45): çıkışı, 134; öncesi süreç, 122-4, 128, 129, 133-4; sırasında yaşam, 134-60, 176, 195-6
ilgi, 63, 349
İmgelem, 98-9
internet, 326-7
İspanya İç Savaşı (1936-39), 122
İtalya, 76, 122, 165

Jägerschmidt, Rahibe Adelgundis, 127
James, William, 65

Jaspers, Gertrud, 82-3, 84, 85, 94-5, 190-1, 304
Jaspers, Karl, *82*; *Die Schuldfrage* (*Suçluluk Sorunu*), 191; etkisi, 342; felsefesi, 81-2; geçmişi, 43-4; hakkında yazılmış denemeler, 174; ölümü, 304-5; sağlığı, 82; tarih kuramı, 83; ve Arendt, 83, 85, 92, 189, 245; ve Heidegger, *66*, 81, 83-6, 89, 92, 190-5, 304; ve Husserl, 44; ve İkinci Dünya Savaşı, 190-1; ve Naziler, 76, 94-5
Jeanson, Francis, 258
Jennings, Paul F., 172
Jolibois, Suzanne Berthe *bkz*. Merleau-Ponty, Suzanne Berthe
Jollivet, Simone, 106-7
Jonas, Hans, 57, 88-9, 179
Jouvenel, Bertrand de, 313-4
Juan-les-Pins, 133

kadınlar *bkz*. feminizm
Kafka, Franz, 138-9, 149
kahve, ve fenomenoloji, 41-2, 344
Kant, Immanuel, 71
Karp, David, 285
karşılaşma, yabancı, 131-3
kaygı: film teması olarak, 319-20; üzerine Heidegger, 73; üzerine Kierkegaard, 19; üzerine varoluşçular, 34, 154-5
Kästner, Erhard, 307
Katolik Kilisesi, 11
Kaufmann, Walter, 286, 339
Kaunas, 195
kayısı kokteylleri, 1, 3, 5
Keaton, Buster, 104
Keats, John, 4
kendi içine kıvrılış, 86-7
Kendi Kendine Küçülen Adam (film), 78, 285
kendini aldatma (*mauvaise foi*), 156-8, 215, 266, 294
kendini sorgulama, 80
kesişme (*chiasm*), 235-6, 241
Kierkegaard, Søren, *17*; etkisi, 20; felsefe, 17, 18-9, 141, 150-1; genel bakış, 17-9; hayatın anlamı üzerine, 260; *Korku ve Titreme*, 150-1; ve Beauvoir, 19, 141; ve Camus, 150-1; ve Sartre, 5, 19, 138-9
King, Martin Luther, Jr, 21, 342
Klíma, Ivan, 252, 298-9
Knight, Steven, 320
Koestler, Arthur, 30, 134, 138, 248-50, 383
Koestler, Mamaine, 249
Kojève, Alexandre, 376
Komik Yüz (film), 284
Kommerell, Max, 176
Komünizm *bkz*. Marksizm ve komünizm
Kore Savaşı (1950-53), 253-5
Kosakiewicz, Olga, 108, 137, 152, 254
Kosakiewicz, Wanda, 108
Kravchenko, Victor, 244-5
Kundera, Milan, 295-6
Kuruşçev, Nikita, 264

Lacan, Jacques, 380
Lagache, Daniel, 99
Laing, R. D., 283
Landgrebe, Ludwig, 25, 127, 129
Lanzmann, Claude: geçmişi, 14; karakteri, 266; Sartre'ın cenazesi üzerine, 24; ve Beauvoir, 266, 278, 302, 314, 387; ve Fanon, 274-5
Larkin, Philip, 70
Larsen, Jeffrey Ward, 391
Le Coin/Lacoin, Elisabeth (ZaZa), 113-14
Lebenswelt (yaşam dünyası), 130, 361
Leduc, Violette, 14-15
Lefebvre, Henri, 252, 264, 383
Leibniz, Gottfried von, 50
Leiris, Michel, 146, 208
Lem, Stanislaw, 133
Les lettres françaises (dergi), 244-5
Les Temps modernes (dergi): *Başkaldıran İnsan* eleştirisi, 258; genel bakış, 164; Komünistler ve Barış makaleleri, 260-1; kuruluşu, 15, 163-4; Macaristan özel sayısı, 270; ve Beauvoir, 163-4, 314; ve Merleau-Ponty, 164, 260-1, 262-3; ve Towarnicki, 201
Lévi-Strauss, Claude, 27, 210, 295
Levinas, Emmanuel, *197*; felsefesi, 105-6, 195-8, 236; fenomenolojiyi keşfedişi, 343; karakteri, 198; Nazi Almanyası'nı terk edip Fransa'ya gidişi, 96; ölümü, 316; Sartre üzerindeki etkisi, 4, 105-6, 316; ve Freiburg, 36; ve Heidegger,

71-2; ve İkinci Dünya Savaşı
ESERLERİ: *Bütünlük ve Sonsuzluk*, 196; "De l'évasion" ("Kaçış Üzerine"), 105-6; *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, 4; *Varoluştan Varolana*, 106, 195
Lévy, Benny, 269, 311, 316, 396
Lévy, Bernard-Henri, 267
LGBT meseleleri, 21, 225-6, 279
Libération (gazete), 15
Lieben, Ida von, 129
littérature engagée, 163-4, 264
Locke (film), 320
Louvain Üniversitesi, 125-30, 134-5
Löwith, Karl, 56-7, 90
Lubitsch, Ernst, 154
Lukács, Georg, 263-4
Luter, Claude, 12, 168

Macar isyanı (1956), 269-70
McCarthy, Mary, 305
McCoy, Horace, 168
Machenschaft (makineleşme), 182-4
Mailer, Adele, 288
Mailer, Norman, 287-8, 390
Malcolm, Janet, 61
Malick, Terrence, 320, 397
Mallarmé, Stéphane, 16, 217
Malraux, André, 145
Mann, Thomas, 71, 72
Mao Tse-tung, 253
Marburg, 55
Marcel, Gabriel: felsefesi, 86-7; geçmişi, 86; ölümü, 305; varoluşçuluk çılgınlığı üzerine, 12, 165; ve Sartre, 30, 105, 153, 206 ESERLERİ: *La dimension Florestan*, 205, 375; "Ontolojik Gizem Üzerine", 86-7, 132; "Varoluş ve İnsan Özgürlüğü", 206
Marcuse, Herbert, 189-90
Martin du Gard, Roger, 122
Marx, Karl, 216
Marksizm ve komünizm: Fransa'da, 250-2, 255-6; Soğuk Savaş dönemi komünizm karşıtı filmler, 285; Sovyetler Birliği'nde, 244-5, 247; tarihe bakışı, 256-8; ve Aron, 267; ve Camus, 256-8; ve Çekoslovakya, 295-300; ve Macaristan, 269-70; ve Sartre, 247, 250-2, 254-65, 267, 270-1, 273; ve varoluşçular, 11, 252
Masaryk, Tomáš, 37, 125, 296
Matrix (film), 319
Maunz, Theodor, 90
Maupassant, Guy de, 103
Mauriac, François, 16
mauvaise foi bkz. kendini aldatma
May, Rollo, 283
Mayıs 1968 öğrenci ayaklanmaları, 22, 269, 294
meditasyon, 45
Meet Yourself (kişisel gelişim kitabı), 238-9
Melton, James, 349
Memmi, Albert, 274
Mendes, Sam, 320
Merleau-Ponty, Marianne, 144, 237-8, 262, 263
Merleau-Ponty, Maurice, *230*; annesinin ölümü, 263; dış görünüşü ve karakteri, 111-2, 237-9; diğer düşünürlerle ilişkileri, 30, 31; evlilik ve aile hayatı, 237-8; felsefi ve psikolojik çalışmaları, 30, 108-9, 185, 228-37, 239-41, 327-8; geçmişi, 109-10; mezarı, 304; ölümü, 303-4; politik görüşleri, 163, 246-7, 248, 254-5, 261-5; Sartre'ın yazdığı vefat yazısı, 304; ve Beauvoir, 108-10, 111-4, 263, 264; ve Fanon, 274; ve fenomenoloji, 98, 129-30; ve İkinci Dünya Savaşı, 139, 144, 145; ve kadınlar, 238; ve *Les Temps modernes*, 164, 260-1, 262-3; ve Münih Krizi, 128; ve Paris gece hayatı, 13, 167; ve Sartre, 238, 239-40, 260-5, 269, 304; yazarın hakkındaki değerlendirmesi, 327-8; yirminci yüzyıl tarihi üzerine, 242; ESERLERİ: *Algının Fenomenolojisi*, 27, 228-9, 230-5, 327-8; *Diyalektiğin Serüvenleri*, 263-4; *Felsefeye Övgü*, 241; *Görünür ve Görünmez*, 235-6, 239; "Roman ve Metafizik", 108-9; "Sartre ve Ultra-Bolşeviklik", 273; "Savaş Gerçekleşti", 163; "Yogi ve Proleter", 248
Merleau-Ponty, Suzanne Berthe (d. Jolibois), 144, 238, 304
Mésaventures de l'anti-marxisme: les

malheurs de M. Merleau-Ponty, 264
meskalin, 99
Messkirch, 51-3, *52*, 309-10
Michalski, Krzysztof, 299
Milgram, Stanley, 287
Millett, Kate, 282, 314
mistisizm, 199-200
mit, 210
Mitsein (birlikte-varoluş), 91-2
Modern Zamanlar (film), 164
Moi, Toril, 216, 376
Montaigne, Michel de, 237
Mörchen, Hermann, 58
Murdoch, Iris, *289*; felsefesi, 199, 317, 322, 391, 397; kamuoyunun ilgisi, 290; kitabın yazarı üzerindeki etkisi, 32; ölümü, 317; ve Heidegger, 317, 322, 391, 397; ve varoluşçuluk, 31, 214, 289; ve Weil, 199; ve Wilson, 293, 392
ESERLERİ: *Ağ*, 289; "Heidegger: Varlığın İzinde", 317, 397; *İkilem*, 317-8; "Yavanlığa Karşı", 293
Mussolini, Benito, 128
Müller, Max, 90-1, 96, 201-2, 356
Münih Krizi (1938), 123-4, 128
müsaitlik, 86-7
müzik, ve fenomenoloji, 42, 43

Nagazaki, 242
Nazi Partisi *bkz.* Almanya
Nellen, Klaus, 299
Nietzsche, Friedrich, 17, 19-20, 210
Ninotchka (film), 154
Nizan, Paul, 115, 123, 133, 139
nükleer silahlar, 242, 253

olgusallık, 105, 157
olumsallık, 100-5, 156
oluşuna bırakmak *bkz. Gelassenheit*
ontoloji *bkz.* Varlık
Orwell, George, 123, 238, 284-5
Ott, Hugo, 354
öğrenciler, ve varoluşçuluk, 293-4
ölüm, 301-2
özduyum, 130, 231-4, 379-80
özgürlük: günümüzdeki önemi, 29, 320-1; komünist yaklaşım, 252; üzerine Beauvoir, 210-6, 226; üzerine Heidegger, 80; üzerine Kierkegaard, 19; üzerine Merleau-Ponty, 229; üzerine Sartre, 6-11, 46, 104, 152-9, 164, 202-4, 217-21, 225-6; üzerine varoluşçular, 34; üzerine yaygın görüş, 12; ve cinsel ilişkiler, 14-5

Paris: Bar Napoléon, 12; Bec-de-Gaz bar, 1; Café Deux Magots, 12; Café Flore, 12, *13*, 146; École normale supérieure, 109-10, 112-3, 115-6; Hotel Danemark, 137; İkinci Dünya Savaşı'nda, 137-8, 140, 143-4, 145-6; kafeler, 146; Kurtuluş, 160-2; Lorientais caz kulübü, 12-3, 168, 341; Lycée Carnot, 144; Montparnasse Mezarlığı, 24; Père-Lachaise Mezarlığı, 304; Saint-Germain bölgesi, 12, 166-7; Salle des Centraux, 7; Sartre'ın kitaplarında, 152, 153; Tabou caz kulübü, 12-3; varoluşçu altkültür, 12-3, 165-9
Parmenides, 131
Parshley, Howard M., 216
Pascal, Blaise, 1
Patočka, Jan, 32, 125, 296-7, 297
Paulhan, Jean, 144
Peck, Gregory, 284
Pegg, Angie, 282
Peirce, Charles Sanders, 65
Petrarca, 119
Petri, Elfride *bkz.* Heidegger, Elfride
Petzet, Heinrich Wiegand, 73, 193, 205, 306
Picasso, Pablo, 146
Picht, Georg, 57-8
Plato, 50, 131, 345
Poe, Edgar Allan, 138-9
Polt, Richard, 240
post-kolonyalizm *bkz.* sömürgecilik ve post-kolonyalizm
postmodernizm, 26-7
post-yapısalcılık, 26-7, 193
Pouillon, Jean, 144
pour-soi, 153-8
Prag, 97, 125, 295, 296, 299
Proust, Marcel, 173, 188
psikoterapi, 283

Queneau, Raymond, 13, 146

Rampersad, Arnold, 389
Rassemblement démocratique revolutionnaire (Devrimci Demokrat Parti; RDR), 252
Ratcliffe, Matthew, 349
Rebel Without a Cause (*Asi Gençlik*, film), 284
Reitz, Edgar, 176
Rendezvous de juillet (film), 168, 341
Richardson, William J., 355
Richmond, Sarah, 390
Ricœur, Paul, 299
Riesman, David, 285
Robbe-Grillet, Alain, 294-5, 295-6
Roma, 76, 90
Rosenberg, Ethel ve Julius, 245
Roth, Philip, 296
Rousset, David, 245
ruh halleri, 73
Russell, David O., 320
Rusya *bkz.* Sovyetler Birliği
Rybalka, Michel, 268

Sachsen-Meiningen, prens ve prensesi, 178
sanat: ve özgürlük, 102-4, 220-1; üzerine Heidegger, 184-9
Sartre, Anne-Marie, 114, 121, 265, 277-8
Sartre, Jean-Baptiste, 114
Sacks, Oliver, 42-3, 234
Sade, Marquis de, 138-9
Safranski, Rüdiger, 66, 133
Sagan, Carl, 185
sahicilik, 34, 78-9, 88, 319-20; sahicilik dramları, 284-5
Said, Edward, 396
Saint-Raphaël, 254
Salinger, J. D., 283-4
Sartre, Jean-Paul, *3, 115, 329*; aşk hayatı ve cinsel yaşamı, 14-5, 108, 117-8, 169, 213-4; aşk üzerine, 112; Beauvoir ile ilişkisi, 14-5, 30-1, 108, 116-21, 265-6; Berlin ziyaretleri, 5, 36, 76, 202-4; cenazesi ve mezarı, 23-5; cinsellik üzerine, 19; dış görünüşü, 1, 7, 14-5, 114; diğer varoluşçularla ilişkileri, 30-1; düzenlenen bombalı saldırı, 277-8; edebi yetenekleri, 107, 108; eşcinsellik üzerine, 225-6, 378; felsefesi, 5-11, 33, 46, 98-108, 109, 151-9, 164, 202-4, 212-4, 217-26, 239-40, 324, 381; geçmişi, 2, 114-6, 219-20; görme yeteneği, 1-2, 114, 142, 310; karakteri ve zevkleri, 104, 119-21, 167, 220, 239, 269, 323-5; Katolik Kilisesi'nin yaklaşımı, 11; kurgusal tasvirleri, 165-6, 172; ölüm üzerine, 301; politik görüşleri, 11, 163-4, 245, 246-65, 267, 270-8, 295, 311-2, 324-5; reddettiği ödüller, 15-6, 261, 278; savaş sonrası yaşamı, 246-78; son günleri ve ölümü, 310-3; Sovyetler Birliği ziyareti, 267; şöhreti, 6-7; üzerindeki etkiler, 105-6; üzerine Robbe-Grillet, 294-5; ve ABD, 168, 169, 171, 172, 367; ve Camus, 108, 146-7, 248-9, 256-60, 266, 303, 364; ve Çekoslovakya, 295-6; ve din, 19, 311, 325; ve faşizm, 75-6, 123; ve fenomenoloji, 3-5, 46-7, 98-108, 345; ve Heidegger, 92, 105, 106, 109, 124, 141, 152, 200-2, 205-7, 354, 358; ve Husserl, 106; ve İkinci Dünya Savaşi, 133-4, 138-9, 141-6; ve Kierkegaard, 5, 19, 138-9; ve Kurtuluş, 161-3; ve Marcel, 30, 105, 153, 206; ve Mayıs 1968, 22-3, 294; ve Merleau-Ponty, 238, 239-40, 260-5, 269, 304; ve Murdoch, 31, 214, 289; ve Münih Krizi, 123-4, 128, 360-1; ve nükleer silahlar, 242, 243; ve şiddet, 275-8, 311; ve uyuşturucular, 99, 253, 268, 310; ve varoluşçuluğun doğuşu, 1-5; ve Wright, 171, 172; yaşam tarzı, 12, 14-6; yazarın hakkındaki değerlendirmesi, 323-5; yazım tarzı ve yöntemleri, 6, 106-7, 108, 268; yazım üretkenliğine dair istatistikler, 268 ESERLERİ: *Ahlak İçin Defterler*, 163; *Altona Mahpusları*, *99; Bekleyiş*, 123-4, 340, 360-1; "Besinler", 99-100; "Bir Liderin Çocukluğu", 103, 156; biyografiler, 16, 217-25; *Diyalektik Aklın Eleştirisi*, 270-1, 310; *Freud senaryosu*, 224-5, 268, 269; *Huis Clos* (Gizli Oturum), 213, 376; İngilizce çevirileri, 173, 209-10, 288; *Kirli Eller*, 252, 295, 383, 392; *Komünistler ve Barış*, 256, 260-1, 272; "La Reine Albemarle",

268-9; *L'espoir maintenant* (Şimdi Umut), 311-2, 316; *L'existentialisme est un humanisme* (Varoluşçuluk), 7, 201; *L'imaginaire* (*İmgesel*), 98-9; *L'imagination* (*İmgelem*), 98-9; *Nausea* (*Bulantı*), 25-6, 100-8, 147, 152, 173, 200, 217; *Nekrassov*, 243; "Oda", 99; *Özgürlük Yolları*, 108, 123-4, 138, 152, 164, 268, 340, 360-1, 366-7; *Pratik Kümeler Kuramı*, 270; *Reflexions sur la question juive* (Yahudi Sorunu), 156; "Savaşın Sonu", 11; *Saygılı Yosma*, 171; *Sinekler*, 146, 152, 158-9, 202-4, 295, 392; "Siyah Orfe", 273-4; *Sözcükler*, 16, 114, 217, 220-1, 377-8; şarkı sözleri, 167; "Yazarın Sorumluluğu", 249; "Yönelimsellik: Husserl Fenomenolojisinin Temel bir Fikri", 46-7, 98; *Varlık ve Hiçlik*, 104, 119, 138, 152-8, 163, 173, 200, 201, 212-4, 223-4, 288, 301;
Sartre par lui-même (*Sartre Sartre'ı Anlatıyor*), 310-1, 395-6
Schapiro, Meyer, 187
Schickele, René, 79
Schimanski, Stefan, 181
Schneider, Johann, 233, 379
Scholl, Sophie, 136
Schrag, Calvin O., 193
Scott, Ridley, 319
Schulz, Alfred, 361
Schulze, Alfredo Otto Wolfgang *bkz.* Wols
Self-Encounter (TV dizisi), 288, 390-1
Septisizm, 41
Senghor, Léopold, 274
Serious Man, A (film), 320
Shoah (belgesel), 14
sınır durumlar, 82
Sigmaringen Kalesi, 177-8
sivil haklar mücadelesi, 21
Siyonizm, 276
Socialisme et liberté grubu, 143-4
Sokrates, 131, 294
Sokrates-öncesi, 131
Sophokles, 92, 181, 183, 355
Sorokine, Nathalie, 138
sosyal ilişkiler ve gelişim, 234, 380
Sounion, *187*, 307-8
Sous la botte grubu, 144
Sovyetler Birliği: Beauvoir'ın hayranlığı, 171; Merleau-Ponty'nin yaklaşımı, 228; Nazi-Sovyet antlaşması, 133; nükleer silahlar, 242, 243, 253; Sartre'ın ziyareti, 267; savaştan sonra Batı'nın tutumu, 243, 244-8, 251, 252, 255, 262, 270-1; Stalin yönetiminde, 122; üzerine Heidegger, 179; ve Berlin Hava Köprüsü, 204-5; ve Çekoslovakya, 295; ve Macaristan, 269-70
sömürgecilik ve post-kolonyalizm, 273-8
Spender, Stephen, 175, 247, 249, 264, 386
Spurgeon, Brad, 293
SSCB *bkz.* Sovyetler Birliği
Stalin, Joseph, 122
Steglich-Petersen, Asbjørn, 57
Stein, Edith, 39, 48-9, 135-6
Stein, Gertrude, 61-2, 173
Stein, Rosa, 135
Steinbeck, John, 168, 173
Steiner, George, 50, 61
Steininger, Alfons, 204
Steinschneider, Malvine *bkz.* Husserl, Malvine
Stepun, Fyodor, 343
Stoel, Max van der, 298
Stoacılık, 16, 124, 157
Strasser, S., 343
Stroomann, Gerhard, 192-3, 372
Sween, Erik, 391
şişman adam problemi, 8

teknoloji, 182-4, 284-5, 325-7, 398
ten, 236
Terkel, Studs, 303
Them! (film), 285
Theunissen, Gert, 204
Thomas, W. I., 361
Thompson, E. P., 260, 385
tıp, ve fenomenoloji, 42-3, 344
Tillich, Paul, 21
Todd, Olivier, 276, 311
Todtnauberg, 55-6, *56*, *94*, 181, 306, 355
Towarnicki, Frédéric de, 89, 180-1, 200-1, 369
Trakl, Georg, 177
Les tricheurs (film), 284
troleybüs problemi, 8, 246

Truman Show (film), 319
Tucker, Sophie, plakları, 102, *102*

Uexküll, Jakob von, 130, 361
umursama, 63
Unamuno, M., 390
Unverborgenheit (gizlenmişlikten açığa çıkma), 184-5

Van Breda, Herman Leo, 125-8, *126*, 129, 130, 135, 136
Van Gogh, Vincent, 186-7, 370
Vanetti, Dolorès, 169
Varlık: üzerine Heidegger, 50-1, 58-66, 68-71, 73, 78, 87-9, 181-9, 240, 301; üzerine Levinas, 195-6; üzerine Merleau-Ponty, 228-37, 239-41
varoluşçuluk: doğuşu, 1-5; eleştirenler, 26-7, 294-5; etkileri, 21-3, 300; gerçek dünyayla angajmanı, 28-9; günümüzdeki önemi, 28-30, 319-21; Katolik Kilisesi'nin yaklaşımı, 11; öncüleri ve üzerindeki etkileri, 3-5, 16-20, 46-7; popülaritesi, 165; tanımı ve temel ilkeleri, 33-4; tarihsel bağlam, 10, 31; varoluşçu altkültür, 12-4, 165-9; varoluşçular arasındaki ilişkiler, 30-1; varoluşçuların yaygın imajı, 173; varoluşçu moda (giyim), 13, 167-8; varoluşçu yaşam tarzı, 14-6; ve Marksizm/komünizm, 11, 252; yazarın hakkındaki değerlendirmesi, 321-2; tek tek varoluşçular için *ayrıca isimlerine bakınız*
Venedik, 264
le vécu, 222
Vian, Boris, 166; *Günlerin Köpüğü*, 165-6; *Mezarlarınıza Tüküreceğim*, 168; ölümü, 302; ve Paris gece hayatı, 12, 166-7, 237, 248
Vian, Michelle, 12-13, 311
Viyana, 96-7, 299

Wachowski kardeşler 319
Wagner, Richard, 188
Wahl, Jean, 172
Walters, Margaret, 282
Waterman, Ian, 379
Weber, Max, 83, 361
Weil, Simone, 74-5, 109-10, 198-9, *198*
Weir, Peter, 319
Welte, Bernhard, 309
Wertheim-Freudenberg, Prens Leopold Loewenstein, 238-9
Whyte, William, 285
Wickers, Olivier, 268
Wildenstein, 177-8, *177*
Wilson, Colin, 99, 290-3, *290*, 316
Wilson, Sloan, 284
Wittgenstein, Ludwig, 391
Wollheim, Richard, 301-2
Wols (Alfredo Otto Wolfgang Schulze), 14
Woolf, Virginia, 124, 211
Wright, Richard, 171-2, 173, 254, 279-81, *280*, 303

yabancılaşma, 212-6, 285
Yalom, Irvin, 283
yapısalcılık, 26-7
yapısökümcülük, 26-7, 193
yıkım, 179
Young, Iris Marion, 211
Youthful Sinners (film), 284
yönelimsellik, 44-8, 98, 151-2, 183
Yunanistan ve Antik Yunan kültürü: ve Beauvoir, 159; ve Camus, 149; ve Heidegger, 92, 131, 177, 181, 182, 183, 187-8, 307-8, 355; ve Husserl, 131-2; ve Sartre, 158

ZaZa *bkz.* Le Coin/Lacoin, Elisabeth
zazous, 166, 167
zihin ve bilinç: bilinçdışı, 221-4; üzerine Merleau-Ponty, 235; ve fenomenoloji, 44-6, 47-8, 185; bilinçdışı, 221-4; ve varoluşçuluk, 46-7, 154-8
Zimbardo, Phillip, 287
zorunluluk, 100-4, 156
Zweig, Stefan, 254



Paris, 1933. Üç genç arkadaş, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir ve Raymond Aron, Montparnasse'ta bir barda kayısı kokteyllerini yudumlarken, Aron içkisini göstererek, "Bu kokteyl üzerinden felsefe yapabilirsin!" der.

Sartre, bu ilham verici andan yola çıkarak, yaşam –aşk ve tutku, özgürlük ve varoluş, kafeler ve garsonlar, dostluk ve devrim ateşi– hakkındaki kendi sıra dışı felsefesini yaratacaktır. Bu felsefe, Paris'te büyük bir heyecan dalgası yaratıp dünyayı kasıp kavuracak, 1968 öğrenci ayaklanmalarından sivil haklar mücadelesine kadar birçok toplumsal harekete damgasını vuracaktır.

Varoluşçular Kahvesi çağdaş varoluşçuluğun hikâyesini insanlar, zihinler ve fikirler arasında kurulan tutkulu bir ilişki olarak anlatıyor. *Sarah Bakewell* hayat hikâyeleri ile düşünceleri harmanlayarak, bizleri yaşama dair olduğu kadar yaşamları değiştiren, *neyiz* ve *nasıl yaşamalıyız* gibi önemli soruları ele alan bir felsefenin kalbine götürüyor.

978-605-198-019-5
9 786051 980195
45 TL
KDV'den muaftır.

domingo
www.domingo.com.tr