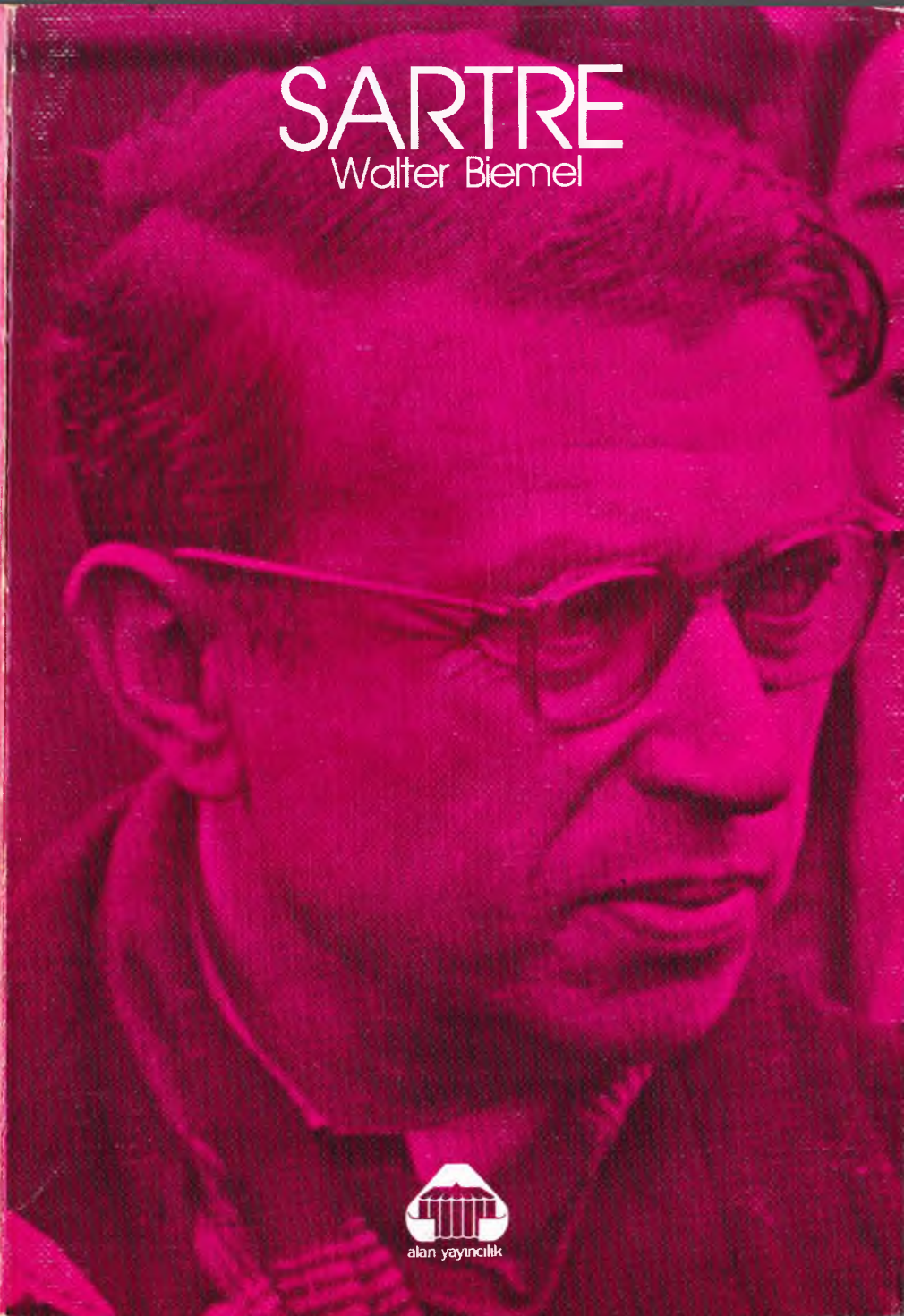
SARTRE

Walter Biemel



alan yayıncılık

SARTRE Walter Biemel

alan yayıncılık

2/23

Alan
Yaşam İncelemeleri
Dizisi 2

Jean-Paul Sartre

Walter Biemel

Türkçesi:
Veysel Atayman

alan yayıncılık

Alan Yayıncılık : 23
Yaşam İncelemeleri Dizisi : 2

© Rowohlt Taschenbuch Verlag

Bu çevirinin tüm yayın hakları
Alan Yayıncılık Tic. Ltd. Şrk. ne aittir.

Almancadan çeviren
Veysel Atayman

Birinci Baskı : Nisan 1984

Dizgi : Can Matbaa
Baskı : Er-Tu Matbaası
Kapak Hazırlama : Aslan Kahraman
Kapak Filmleri : Pano Grafik
Kapak Baskı : Orhan Ofset

alan yayıncılık
ticaret limited şirketi
Başmuhasip Sk. Talas Han
No: 302 Cağaloğlu/İSTANBUL

GİRİŞ

Sartre monografisi ile, yeni başlatmış bulunduğumuz Yaşam İncelemeleri Dizisi'*nin, daha önce yaymladığımız Kafka monografisinden sonra ikinci kitabını okurlarımıza sunmuş bulunuyoruz. Bunları Lukacs, Brecht, Gorki, Mayakovski, Dostoyevski, Picasso, Camus, Tolstoy, Van Gogh, Freud, Chaplin, Reich, Beauvoir, Puşkin, Beethoven monografileri ve diğerleri izleyecek. Çağdaş yazın, sanat ve düşün adamlarını ele alan bu incelemeler yanında, Adorno, Althusser, Levi-Strauss, Weber, Piaget, Bloch, Benjamin, Habermas vb. gibi çağımızın okunmak yanında anlaşılması da gereken büyük kafalarını ele alan bir giriş ya da başlangıç çalışması niteliğinde incelemeleri de yayınlamayı planlıyoruz. Bu tür kaynakların dilimizde bulunmayışının, çağımızı ve çağımız dünyasının düşünsel, sanatsal ürünlerini algılama ve kavramada bizleri geride bırakan önemli bir eksiklik olduğuna inanıyoruz. Bu işi yaparken, ele alınan kişiyi yaşadığı döneme, o dönemin sorunlarına ve kişinin özel çevresine oturtan ve katkılarını nasıl bir zemine dayandırdığını açıklayan bir yönteme başvurulması ve bu kişinin okurca*

daha elle tutulur biçimde algılanmasını sağlamak için görsel malzemeden de yararlanılması, son onyıllardır batıda yayınlanan monografilerin temel özelliklerini oluşturmaktadır. Bizdeki bu tür kitaplar ise, daha çok orta öğrenimdeki edebiyat derslerine yardımcı olacak nitelikte, ele alınan kişinin yaşam ve yapıtlarını kısaca özetledikten sonra, yapıtlarından örnekler veren kitapçıklardan oluşmaktadır. Ve bu kişiler genellikle günümüze uzanmamaktadır. Başarılı bir monografi olarak Tahir Alangu'nun Ömer Seyfettin incelemesi ve diğer birkaç çalışma dışında da pek fazla örnek bulunmamaktadır. Biz bu diziyi başlatarak, kendi düşün, yazın ve sanat adamlarımız üzerine de başarılı monografi örneklerinin hazırlanması yolunda bir ilk adım atmış olmak istiyoruz.

Öneri ve eleştirilerinize açığız.

ALAN YAYINCILIK

Sartre'm yaşamında karşımıza çıkan belirleyici eğilim, yazılı sözle etkili olma isteğidir. Bu istek, Sartre'de çok erken yaşlarda başlamıştır. Sartre'ın sekiz yaşında gerçek bir tutku ve heyecanla «romanlar» yazmaya, daha doğrusu okuduğu serüven romanlarının etkisinde kalarak, bu romanların gereçlerinden yararlanıp öyküler kaleme almaya çalıştığı anlatılır. Ailenin, anne tarafından temel direğini oluşturan profesör büyük babanın aynı zamanda kitaplar yazan bir kişi olarak Sartre'ı etkilediğini, ona örnek olduğunu düşünebiliriz. Nitelikleriyle, bu burjuva ortamı içinde kendine saygın bir yer edinen büyükbabanın yanısıra öykü ve saygıya layık olma arzusunun Sartre'ı yazmaya ittiği kuşkusuzdur. Aslında her çocuk uydurukk öyküler anlatmaya bayılır. Sartre'm, ailenin en önemli kişisine öykünmesi ve onu taklid etmek istemesi, öyküler yazma isteğiyle birleşmiştir. Ancak Sartre örneğinde yazma isteğinin bir çocukluk hevesi olmakla kalmayıp, onun yaşamının tümünü belirleyici başlıca «kararını», kendi varoluşunun temel «seçimini» oluşturduğunu görüyoruz.

Simone de Beauvoir bu karar günlerinden söz ederken şöyle der: «Sartre yazmak için yaşıyordu. O, herşeyin hesabını vermekle ve zorunluluğa öncelik tanıyarak herşeyi yeniden yaratmakla yükümlüydü» (1) (1929) Ve şöyle sür-

dürüyor Beauvoir düşüncesini: «İnsan yeniden yaratılmalıydı ve bu buluş bir bölümüyle bizim eserimiz olacaktı. Bu konudaki katkılarımızı hemen hemen tümüyle kitaplar aracılığıyla gerçekleştirecektik.»

Bu inanç Sartre'ı sürüklediği gibi, o günlere kadar hemen hiçbir şey yazmamış olan Simon de Beauvoir'a da bulaşmıştı. Bir kez alınmış bir karara sonuna kadar bağlı kalma, bu şaşmazlık, Sartre'ın karakter yapısının en belirgin özelliklerinden birini oluşturur. Sartre'ın seçme/seçim/seçiş (*) kuramı, bizzat kendisince bir yaşam ilkesi olarak izlenmiştir. Bu kısa açıklamalardan sonra, varoluşçuluğun bizzat Sartre tarafından yaşanmış kökenlerini —çocukluktan başlayarak— gözönüne sermek istiyoruz.

Sartre 1905 yılında Paris'te doğdu. İki yaşındayken, denizci babası, hastalanıp öldü. Sartre babasını gerçek anlamda tanımadı desek yeridir. Babasının ölümünden sonra annesi çekip kendi ailesinin yanına gitti. Sartre büyükannc ve büyükbabasının yanında büyüdü. Sartre oniki yaşındayken annesi yeniden evlendi. Burada aklımıza hemen Baudelaire' in durumu geliyor. Ama Baudelaire ile Sartre'ın durumları arasında belirgin bir fark bulunuyor. Annesinin yeniden evlenmesi, Baudelaire'in kendini dünyadan yalıtmasına, yalnızlığı bir kader gibi seçip, yalnızlığa mâhkûm bir kişi gibi yaşamasına, insanlardan uzaklaşıp kendi dünyası içine kapanmasına yol açmışken, Sartre'ın babasını yitirmesi ve büyükbabasının evinde bir bakıma «yabancı» bir aile içinde büyümesi, kendini kabul ettirme kavgasının temel itkisini oluşturmuştur.

Genelde çocuklar anne-baba sevgisine sığınıp, sevgiyi doğal bir hak, olağan bir armağan gibi hazır bulurlar; hatta dünya, onlara kapısını bu koruyucu duygu aracılığıyla

---

(*) Yeniden gözden geçirilmiş «Sartre ve Felsefesi» kitabında Sayın S. Hilav (bkz. Yazko yayınları) genellikle «seçiş» kavramı yeğlenmiş. Ancak a) eylemi, b) eylemin sonucunu, c) durumu dile getirdiğine inandığımız ölçüde seçme, seçim, ve seçiş kavramlarını kullanmayı denedik (ç.n.)

açar. Oysa Sartre böyle bir sevgiyi, böyle bir durumu hiç tanımamıştır. Olağan koşullarda büyüyen çocuklar, çevrelerinden kendilerine gösterilen ilgiyi ve duyulan eğilimi varlıklarının kabul edilmesi, onaylanması sayarlar; bu olay kişiliklerinin, varlık olarak doğru yolda bulunduklarının bir göstergesidir artık. Sartre her ne kadar büyükanne ve babasınca dostça karşılanmış, kendisine kucak açılmışsa da, gene de olağan koşullarda büyüyen çocuklardan farklı bir durumda kalmıştır. Sartre kendine duyarlı ve dostça davranılan ama aslında aileden olmayan, yalnızca katlanılan bir yabancı, bir konuk olduğu duygusundan hiçbir zaman kurtulamamıştır. Tutum ve davranışlarıyla bu konukseverliğe layık olduğunu göstermek, aynı zamanda onu gerçekten hak etmek zorundadır.

Böyle bir gelişmenin sonuçlarından biri, Sartre'ın «sahip-olma» gibi bir duygudan tamamen yoksunluğudur. *Hiç bir zaman mülkiyet duygum olmadı; hiçbir zaman herhangi birşey gerçekten benim olmadı. Önceleri büyük anne ve büyük babamla yaşadım; annemin yeniden evlenmesinden sonra da kendimi üvey babamın yanında hiçbir zaman evimde gibi hissetmedim. Çevremdekiler gereksindiklerimi veriyorlardı bana o kadar* (3).

Bu sözler, Sartre'ın yalnızca çocukluğunu tanıtmak değil, aynı zamanda daha sonraki yaşamını anlamak bakımından da önemlidir. İnsanın, elinde avucunda zaten birşey yokken mülkiyet duygusundan yoksunluğunu ileri sürmesi kuşkusuz kolaydır; fakat Sartre ilerde ünlü bir kişi olup, artık sınırlı öğretmen geliriyle yaşamak zorunluğundan kurtulduktan sonra da, geçmişte olduğu gibi yaşamını alçakgönüllü bir otel odasında sürdürmüş, ayrıca muhtaç dostlarına her türlü maddi yardımı sağlayarak bu mülkiyet duygusundan yoksun kalmış olduğunu ve kalacağını göstermiştir. Örnekse Sartre ile aynı otelde kalan ve Sartre'ın büyük desteğini gören ressam Wols'tur. Wols sayısız örneklerden yalnızca biridir. Sartre, bu davranışlarında öyle özel bir yan bulmuyor, bunları ne bir erdem ne de büyüklük sayıyordu; mül-

kiyeti ve sahip olma duygusunu bir yana bırakmışlık, yaşamının tasarılarından biriydi o kadar. Parası mı olmazdı, gereksinmelerinden kısıntı yapardı; hem de bu kısıntılardan hiç etkilenmeden; eline para mı geçti, bu olanağın tadını bir güzel çıkarmasını bilirdi. Sartre'ın eliaçıklığı ve yardımseverliği, mülkiyet dürtüsünden yoksunluğuna ve çocukluğunda içinde yaşadığı koşullara bağlansa da, onda bulduğumuz alçakgönüllülük, gene de ona özgü bir alçakgönüllülüktür; çünkü özellikle yaşamın başlangıcında kendine ait hiç bir şeyin bulunmaması, onu pekala elisıkılığa da itebilirdi.

Sartre'm çocukluğundaki durumu açıklamaya çalışan sözlerinden, çok önemli bir sonuç daha çıkıyor. Sorun yalnızca mülkiyet karşısında takınılan tavır, sahip olma ya da olmama seçeneği değildir. Söylenmek istenen, kişinin varlığının [varoluşunun] kişiye öylece armağan edilmeyeceği, kişinin bu varoluşu haklı çıkarmak, onu çabalayarak gerçekleştirmek zorunda bulunduğudur. Konuk kişi, yabancı bir ortamda [aile çevresinde] konukluğunu nasıl benimsetmek zorundaysa —çünkü böyle bir çevrece kabul edilip edilmeyeceği kesin değildir— kişi de kendini yaşamda öyle haklı göstermek, benimsetmek zorundadır. Bu kendini benimsetme, varoluşunu haklı kılma, kabul ettirme, Sartre'ın insan varlığı yorumunda temel taşlardan biri olacaktır.

Varlığımızı haklı gösterebilip kabul ettirebildiğimiz ölçüde, eylem ve davranışlarımızla varolabiliriz ancak. Varlığımız, ortaya konacak, gerçekleştirilecek birşeydir. Sartre'ın çocukluğunda bu gerçekleştirme, bir güldürücü eğilimi ve yeteneği taşıyan ve torunuyla kimi sahneleri uydurmaktan ve oynamaktan kıvanç duyan büyükbabasıyla tiyatro oynayarak sağlanır. Gerçi bu eğilimler de, gene birçok çocukta kolayca rastlanan türendirler; gelgelelim büyüklerin, çocukların bu oyunlarından hoşlanmaları, üstelik kendilerini çocuk yerine koyup onunla aynı düzeye inip tiyatro oynamaları, ender görülen durumlardandır. Sartre bu

oyunlarda otorite ve özgüven kazanmıştır; çünkü tiyatro oyunundaki rol arkadaşı yakın çevresinin otoriter kişisidir.

Burada, Sartre'ın varlığımızın «oynandığı», her insanının kendi kendini oynamak zorunda olduğu, öteki insanlarla birlikte olabilmek için bir rol yüklenmesi gerektiği kuramının kökü — yaşantıdan gelen kökü — yatmaktadır (*) Bilindiği gibi öyle kendiliğinden anlaşılmayan, olağan sayılmayacak ve sıksık eleştirilere hedef oluşturmuş bir tezdir bu. Sartre akıllı, esprili, fikirce zengin, buluşları ilginç çocuğu, büyükleri eğlendiren çocuğu oynamış, bu rolle de kendini haklı kılıp benimsetmiştir.

Sartre'ın daha ileride ayrıntılı ele alınacak bir başka tezi'nin temel ilkelerini de burada bulabiliriz. Bu teze göre

---

(*) Burada «Varlık ve Hiçlik»ten bir bölüm vermek istiyoruz: Bu Cafe-garsonunu bir inceleyelim. Çabuk, kendinden emin hareketleri var; biraz fazla belirlenmiş, biraz fazla hızlı; müşterilerin yanına biraz çabuk gidiyor, önlerinde biraz fazla bir gayretkeşlikle eğiliyor; sesi ve bakışları, müşterinin sipariş vermesini sağlamak kaygısıyla dolu bir ilgilenişi yansıtıyor; şurada geri dönüyor, ve yürüme tarzıyla, kolunun ya da elinin şöyle hafif bir hareketiyle, boyuna yeniden kurduğu sürekli bozuk, sürekli oynak bir-denge de tuttuğu tepsisini bir ipcanbazının serinkanlılığıyla taşırken, bir otomatın (robotun) esneklikten yoksun sertliğini taklit etmeğe uğraşıyor... Tüm davranış tarzı bir oyunu anımsatıyor... Oynuyor, bu arada eğleniyor. İyi de kime birşeyler oynuyor? Bunu anlamak için onu daha fazla gözle incelemeye gerek yok. Cafe-garsonu olmayı oynuyor. Bunda şaşırtıcı bir yan yok: Oyun, ne yapacağım arayıp bulmanın, araştırıp saptamanın bir yoludur: çocuk bulgulayıp tanımak bir tespit tutanağı oluşturmak için vücuduyla oynar; Cafe-garsonu, somut gerçeğe dönüştürmek için, yeriyle. Tıpkı her tüccar gibi onun için de gereklidir bu: Yerleri (uğraşları) tepeden tırnağa merasimdir; ve izleyici-toplum, bu yerlerini bir merasim gibi somutlamalarını (gerçekleştirmelerini) ister onlardan: sömürge-tüccarının, terzinin, mezatçının, dansı vardır; bu danslarla müşterilerini bir sömürge-tüccarı, terzi, mezatçı'dan başka birşey olmadıklarına inandırmaya çalışırlar.» (Reinbek 1962 Almanca çevirisinden. S. 106)

insanlar arası ilişki, en başta bir «bakılma» ilişkisi, [insana bakılarak] [insana ilişkin] yargıya-varma ilişkisi, başka deyişle «bakılarak-yargılanma» ilişkisidir.

Babasızlığından ötürü ailesiz, yuvasız kalan çocuk, onu koruma ve bakımları altına almış kişilerin kesintisiz eleştirileriyle karşıkarşıyadır; çocuk dıştan gelmedir; sürekli bu olguyu unutturmaya, aileden biri gibi davranmaya, aile üyesini oynamaya zorunludur. Dıştan gelen çocuk, kendini sürekli bir gözetim altında hisseder. Üstelik, Sartre'da karşılaştığımız gibi, oyun aracılığıyla insan kendi varlığını kabul ettirmeye, haklı göstermeye çalışıyorsa, bu göz altında tutulmayı bizzat kendisi körüklüyor, buna yol açıyor demektir.

Ailenin güvencesine sığınmış özevlat, daha başlangıçtan, her türlü davranış ve eylemlerinin kabul edilmesini ve onaylanmasını, övülmeyi, ve kendine hayranlık duyulmasını olağan bulur; hatta eleştiri bile ciddiye alınma anlamına gelebileceğine göre, benimsenme demektir - başka deyişle eleştiri, aileye aitliği sarsmaz. «Dıştan gelme» çocuk içinse, bir eleştirilme olasılığı, gene aileden «dışlanma» tehlikesi anlamına gelebilir. Özevlat'ın davranışını belirleyen tartışmasız güven; ailenin arasında «yuvasında» bulunduğu, bu yuvanın dedelerden kalma yer olduğu, kendisinin de bu yere ait olduğu güvenidir; oysa aileye «kabul edilen» çocuğun benliğini ilkece bir güvensizlik kuşatmıştır; o her an dışarıya atılabileceği duygusunu taşır. Her yanlış davranış, bu atılmanın bahanesi, vesilesi olabilir. Hoşa gitmeyecek, gözebatacak davranışlar yapmaktan kaçınması şarttır. Çocuğa egemen ruh durumu [haleti-ruhiye] dışarıya-atılma korkusudur. Yargılanma, olmak ya da olmamak sorununa dönüşür. Kabul edilmiş, dıştan gelmiş çocuk, bir an olsun kendini güvencede duyma saflığına kapılmamalıdır; herhangi birşeye güvenmemeli, sırt vermemelidir; kendisine yalnızca katlanılmaktadır ve katlanmanın, bu sabrın, her an sonu gelebilir.

İnsan ilişkileri tehlike ortamı içinde gerçekleştiğinden, kişiye egemen tavır, mücadele ve saldırganlık tavrıdır. Ken-

dikendini gizlemek, örtmek zorundaki bir saldırganlık tavrıdır bu. Sürekli kuşku, yargılanan kişinin benliğini denetlemektedir; kişi kendine ilişkin ne türden bir yargıya varılacağını bilmemektedir. Bu da onun kuşku ve huysuzluğunu iki kat arttırır. O dostluk maskesinin arkasında kaçınılmaz bir reddedilmenin gizlenmediğini kim söyleyebilir ki?

İşte bütün bu özellik ve uğrakları Sartre'ın insan ilişkilerini anlatışında yeniden buluruz. Sartre'ın yaşam öyküsünde gerilere dönüp çocukluğunun içinde geliştiği koşul ve durumları tanımazsak ileride insan ilişkilerine yaklaşımını belirleyen etmenler bize keyfi ve rastlantısal gelebilirler. Çocuğun gizli kalmış acı ve ızdıraplarını bilmezsek, Sartre'ın nasıl olup da içinde büyüdüğü ortama, burjuvaziye karşı böylesine büyük bir kin ve nefretle saldırdığını ve bu ortamı, çektiği acı ve işkencelerden sorumlu tutmaya kalkıştığını anlayamayız. Hep gizlemek zorunda kaldığı acı ve işkencelerdi bunlar. Başına buyrukluğu sağladığı anda, içinden çıkageldiği sınıfa karşı tüm hıncını ve nefretini kusmuştur.

Tıpkı eliaçıklığın, özellikle en tehlikeli anlarda savunduğu arkadaşlarına bağlılığın, Sartre'ın tipik karakter özelliklerinden birini oluşturması gibi, ilk ağızda kendi kökenine sonra da karşıtı diye tanımladıklarına yönelttiği saldırganlık ta öteki özelliğini oluşturur. Karşıtlarına takındığı tavır acımasızdır. Keskin zekâsı, onların tutum ve davranışlarında çelişkiler, kanıt getirişlerinde boşluklar yakalamış, ruhbilimci duyarlığı, sözkonusu kişiyi yoketmeye yetici, aşağılayıcı güdüler bulgulamış ya da akıldan bulmasına yol açmıştır. Hani gene de haksızlık etmemek için, Sartre'ın karşıtlarıyla sonuna kadar öyle düzenli ve sistematik biçimde uğraşmadığını eklemeliyiz. Genellikle saldırganlık evresinin ardından uzlaşma evresi gelir; savaşım bitmiş, utkuyla son bulmuşsa, karşısına aldığı kişiye hakça davranmaya çalıştığı görülür.

Bundan böyle Sartre'ın karşıtı kişi, tartışmanın taraflarından birine dönüşür; aynı kavgada aynı kaygıları payla-

şan, çağı belirleyen ve yönlendiren gücün ne olduğunu araştıran biri olup çıkar. Burada yeri gelmişken, bu türden bir tartışmaya örnek olarak, Marleau Ponty ve Camus'ya yaptığı yazılı çağrıları verebiliriz. Marleau Ponty'e ilişkin görüşlerini içeren yazı, aynı zamanda belirli bir kuşağa ve bu kuşağın yaşadığı değişmelere ve dönüşmelere yönelik en ilginç çözümlemelerden de biridir. Yazıda, yeryer kendini haklı çıkarma çabalarına da rastlanmakla birlikte, dostluğun ve ölümün engellediği bir barışmanın dürüst nesnel bir çözümlemesi, yazının özünü oluşturur.

Sartre'ın ileri sürdüğüne göre, onu son nefesine kadar terketmeyecek kin, kendi kökenini, yaşamının başlangıç evresini kuşatmış ortama ve çevreye duyduğu kindir. Bu kinin doğuşunu hazırlayan itkileri yukarıda belirlemeye çalıştık. Sözkonusu duygunun tam karşı ucunda neredeyse ideal bir imge [imaj] düzeyine tırmandırdığı —ezilenlere, başka deyişle proletaryaya duyduğu— sevgi yer alır.

Sartre'ın bu saldırgan tavrı, edebiyat alanında özellikle ilk öykülerinde kendini gösterir: *Duvar (Le Mur)* da körükleyici, tahrik edici öğeyi dile getirerek, ya da *Herostrate*'ta olduğu gibi, açık-seçik olanı vurgulayarak; çağını doldurmuş, sırıtan kibarlığı sarsarak.

Yukarıda anlatılanlar, Sartre'ın *insan kendini ne kadar yaratıyorsa o'dur, ne gerçekleştiriyorsa o'dur, tezinin* [savının] bizzat kendisince yaşama geçirildiğini göstermektedir. Bir «küçük sığıntı» olarak önce kendi ailesi olmayan bir ortamda, sonra da, oldukça bozuk sayılabilecek dış görünüşüyle pek de kolay olmamakla birlikte okulda kendini kabul ettirmek zorundaydı. Bedensel çekiciliğinin eksikliklerini zihinsel üstünlükleriyle gidermek zorunda kaldı. Fransa'nın en seçkin öğrencilerinin okuduğu ve adayların en kılıkırk yaran ayıklama ve seçmelerden sonra alındığı *Ecole Normale Superieure*'e girmeyi başardı. Tüm öğrencileri burslu okuyan okulun bitirme sınavlarını 1929'da birincilikle verdi, okul ve sonradan hayat arkadaşı Simone Beauvoir ikinci, Fransa'nın en önde gelen Hegel uzmanı ve *«Geist'ın Fenomenoloji-*

si» nin çeviricisi Jean Hyppolite üçüncüydüler. Yuvasız, ama aynı zamanda öz aile bağlarından hem yoksun hem de bir bakıma kurtulmuş genç, yuvasızlığı, yurtsuzluğu bir yaşam özelliği olarak seçmiş, kendi yazgısı durumuna sokmuş, yuvasızlığı bir özgürlük, bir bağsızlık, bağımsızlık, serbestlik simgesine dönüştürmüştür. Simone Beauvoir'ın anlattığı gibi, «Ona göre [Sartre'a göre] yazar, öykücü, İrlanda'lı yazar Synge'in kahramanı Baladin'e benzemeliydi, eninde sonunda bir daha yerinden kımıldamamak üzere herhangi bir yere herhangi birinin yanına çöküp kalmamalıydı». (4) Kız arkadaşları ile ilişkileri de, katı, hareketleri önleyici bir bağa dönüşmemeliydi. Tekeşlilik [monogami] Sartre'a göre değildi, erkeklerden daha az komik bulduğu kadın topluluklarına girmeyi severdi. Daha yirmi üçünde kendini değişik değişik kızlardan yoksun kılmaya hiç de niyeti yoktu. En sevdiği sözcüğü kullanarak, «ikimizin arasındaki, zorunlu bir sevgidir», diye konuşurdu, «oysa raslantı sevgisini de tanımadan edemeyiz.» Birbirimize çok benziyorduk, biraradalığımız biz sürdükçe sürecekti. Ama bu sevgi, başka varlıklar tanımanın, kaçamağın zenginliğinin yerini tutmuyordu elbette. «Karşımıza çıkacak beklenmezlikleri, şaşırtıcılıkları, düşkırıklıklarını, özlem ve sevinçleri neden bir yana bırakmalıydık ki?» (5)

«Sartre başlangıçta iki yıllık bir anlaşma önerdi. Bu iki yılı Paris'te geçirmenin koşullarını sağlayabilirdim ve bu iki yılı olabildiğince içiçe bir yaşantı ile geçirecektik,» diye yazıyor Beauvoir, «Sartre benim de bir dış ülkede çalışmak üzere başvurmamı önerdi, birbirimizi iki üç yıl görmeyecek, sonra dünyanın herhangi bir köşesinde, örneğin Atina'da buluşacak, böylece gene, uzun ya da kısa bir süre, birbirimize çok yakın ya da belirli bir uzaklıkta bir birliktelik kuracak, birbirimize hiçbir zaman yabancılaşmıyacak, ikimizden biri, ötekine sonuçsuz çağrılar yapmak durumuna düşmeyecek ve hiçbir etken bu birleşmenin yıpranmasına yol açamayacaktı. Ne zorlamanın baskısıyla ne de alışkanlığın rahatlığıyla

yozlaşmamalıydı o. Ne pahasına olursa olsun onu parçalanmaktan kurtarmalıydık.» (6)

Sartre bir dış ülkede görev almayı planlamıştı; olabildiğince uzak, bir başka dünya olmalıydı bu; umutlarını Tokyo'daki bir göreve bağlamıştı. Gelgelelim bu umutlarını gerçekleştiremedi.

Bu her iki kişi arasındaki dostluğun tipik özelliklerini gösterici niteliğinden dolayı, bu dostluğun bir yanına daha parmak basmakta yarar var: Dürüstlük gereksinimidir bu. «Bir ikinci anlaşma yaptık. Ne birbirimize yalan söyleyecek, ne de birbirimizden herhangi birşey saklayacaktık. *Petits camarades* (küçük arkadaşlar), en çok «iç yaşantı»dan nefret ediyor, iğreniyorlardı; soylu ruhların ince, duygulu gizleri saklayıp korudukları bahçelerde, kokuşmuş çürüme görüyorlardı; yalanın ve aldatmanın gizlice doğduğu yer orasıydı, orada narsizmin çürümüş hazlarından güç alarak yaşarlardı. Bu gölgeleri, toprağın sayrılaştırıcı kokusunu ürkütüp kaçırmak için, yaşamlarını, düşüncelerini ve duygularını apaçık gözönüne serdiler. Bu kendilerini açıkça sergileme itkisi, yalnızca merak etme yönlerinin eksikliğiyle sınırlanırdı. Kim kendinden fazla söz ederse, ötekini sıkardı. Ama Sartre ile aramızda bu yönde bir kısıtlama da söz konusu değildi; birbirimize herşeyi söylemeyi kararlaştırmıştık. Suskunluğa alışıktım, bu kurala uymak başlangıçta oldukça güç geldi bana. Ne ki, uymanın yararlarını kavramakta gecikmedim; artık kendi kendimle tartışıp hesaplaşmak zorunda değildim. İyiliksever, ama benimkinden daha yansız olan bir bakış, her hareketimin bir imgesini veriyordu bana, tarafsız saydığım imgelerdi bunlar. Bu denetim beni korkulardan, yanlış umutlanmalardan, anlamsız endişelerden, deli saçmalıklarından, heyecanlardan, yalnızlığın bilinen yan etkilerinden koruyordu. Yalnızlığın özlemini, yalnız olmamanın üzüntüsünü çekmek şöyle dursun, ondan kurtulmanın mutluluğunu duyuyordum. Kendi içime bakar gibi Sartre'ın içine bakabiliyordum. Ne dinginleştirici bir şey.» (7)

Çocukluğunun baskısının, kendini olduğundan başka göstermenin, hep dürüst olmanın, tavır ve davranışlarını başkalarına göre ayarlama zorunluluğunun vb. ardından burada anlatılan yeni tavrın ne ölçüde bir kurtuluş, hani neredeyse bir tür inanç değiştirme anlamına gelebileceğini anlamak güç olmasa gerek; hatta yaşamın içine bırakıldığı dönemin ardından, her türlü, katı son biçimini almış bağı reddedişini de kavramak mümkündür. Bu her harekete açık birlikteliğin Beauvoir'a ne denli güç geldiğini «Geldi ve Kaldı» romanından çıkarabiliriz.

Sartre 1929 Ekiminden 1931 Şubatına dek Tours'daki bir meteoroloji birliğinde askeri görevini bitirdikten sonra Le Havre'daki bir lisede felsefe okutmaya başladı, ardından Berlin'deki Fransız Enstitüsüne gitti. (1933-1934) 1934 ile 1936 arasında Le Havre'a geri döndü, ardından Laon'a gönderildi (1936-1937), ve nihayet Paris'in ünlü Pasteur —Lisesine geldi. Kendine seçtiği ilk hedefe ulaşmıştı böylelikle— taşralarda gezinmeyip Paris'te kalma hedefiydi bu.

Berlin'de kaldığı süre fenomenolojinin kurucusu ve Fransa'da kendine duyulan ilgiden dolayı 1929'da Sorbonne'a davet edilmiş Alman düşünürü Edmund Husserl'in felsefesini tanıma olanağı buldu. Husserl felsefesiyle hesaplaşmasının ilk ürünü 1936'da yayınlanan makalesiydi: *La Transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique.* İmge gücünü incelediği *L'Imagination* (1936) çalışması da fenomenolojinin etkisi altındadır. Heidegger ile ilk tanışması, kendisine Heidegger'in *'Varlık ve Zaman'*ını sunan Heidegger'in bir öğrencisi aracılığıyla gerçekleşmiştir. Simone de Beauvoir'un anlattıklarına bakılırsa, o dönemde Heidegger'i derinlemesine kavramış sayılmazdı. Ancak 1943'te yayınlanan felsefe düzeyindeki başyapıtı *Varlık ve Hiçlik* (L'Etre et le Néant) Heidegger etkisini çok belirgin bir biçimde yansıtmaktan öteye, neredeyse Heidegger'in ağzından çıkmışcasına ona özgü birçok bölümü içerir. Bu bağlam içinde değinilmesi gereken üçüncü düşünür Hegel'dir. Diyalektik formülasyonlara tutkusunun belirginleştiği yerlerde, Hegel'in kokusunu almamak olanaksızdır.

Sartre 1936-1943 yılları arasında bir yazar olarak yoğun bir çalışma sonunda ortaya birçok yazınsal ve felsefi yapıt koymuştur. İmge gücü üzerine yazdığı denemenin hemen ardından 1937'de tanınmış Fransız edebiyat dergisi «Nouvelle Revue Française»de ilk uzun öyküsü *Duvar* yayınlandı. 1938'de ilk romanı *Bulantı (İğrenme) / La Nausée* çıktı, 1939'da Duvar öyküsünün başlığı altında, *Oda (La Chambre), Herostrat, Gizlilik (İntimité) ve Bir Şef'in Çocukluğu (L'Enfance d'un chef)* adlı öyküler yayınlandı. Sartre bu iki yayım sayesinde önde gelen Fransız yazarları arasında kendine bir yer açmayı başardı. Gene aynı yıl felsefi-ruhbilimsel denemesi *Esquisse d'une théorie des émotions* (Bir Heyecan Kuramının Taslakları), hemen bir yıl sonra da bundan daha büyük bir çalışma özelliği taşıyan *İmge Gücünün Fenomenolojik Psikolojisi (L'Imaginaire),* altbaşlığıyla çıktı.

Savaş ve ona bağlı olaylar bu gelişmeyi kesintiye uğrattı. 1941 Nisanında tutuklu kampından kaçmayı başardı. Pasteur Lisesinde öğretmenliğe yeniden başladı, 1942-1944 yılları arasında Concordet Lisesinde çalıştı.

Alman istilasının Sartre'ın yazarlık çalışmalarını hiçbir şekilde engellememiş olması ilginçtir. Direnmeye katılmış, direnmeyi, özellikle özgürlüğü korumaya iten bir etmen saymıştır. *«Hiçbir zaman Alman işgali altında olduğumuzdan daha özgür değildik. Tüm haklarımızı yitirmiştik, hele en başta konuşma hakkımızı. Bize her gün sövüp sayıyorlar, bizse susmak zorunda kalıyorduk; kitleler halinde oradan oraya sürüklüyorlardı bizi, işçi olarak, Yahudi olarak, siyasi tutuklu olarak; heryerde — duvarlarda, gazetelerde, beyazperdede, baskıcıların bizi kendi kendimize taktırmaya çalıştıkları bu iğrenç ve rnhsuz yüzü buluyorduk. Tüm bu nedenlerle de özgürdük. Nazi zehiri düşüncelerimize değin sızdığından, her yerinde düşünce bir istilaydı: Mutlak güce sahip polis bizi susmaya zorladığından, her sözcük değer kazanıyordu, tıpkı bir ilke açıklaması gibi; izlendiğimizden, her hareketimiz [jestimiz] gildümlü bir hareketin ağırlığını taşıyordu»* (8).

Sartre direnme hareketine büyük bir sempatiyle katıldı. *«Direnme hareketi askerler için olduğu kadar buyruk verenler için de aynı tehlike, aynı sorumluluk, disiplin alanında aynı mutlak özgürlük anlamına geliyordu. Böylece gölge ve kan içinde en güçlü cumhuriyet kuruldu. Bu cumhuriyetin her yurttaşı [citoyen], herkes için varolduğunu ama ancak kendini hesaba katabileceğini (kendine güvenebileceğini) biliyordu; herkes en büyük çaresizlik içinde kendi tarihsel rolünü gerçekleştiriyordu. Herbiri, bir daha geri döndürülemezcesine kendi varlığını gerçekleştiriyordu, ve kendini kendi özgürlüğü içinde seçerek herkesin özgürlüğünü de seçmiş oluyordu»* (9).

1943'te ilk oyunu *Sinekler* (Le Mouches) ve en kapsamlı felsefe çalışması *Varlık ve Hiç* (lik) ,1945'te roman üçlüsünün ilk iki bölümü *Akıl Çağı, Bekleyiş (Le Sursis)* ve *Kapalı Kapılar Ardında* (Huis Clos)* yayınlandı. Sartre'ın yazarlık faaliyeti bu andan itibaren artık bir daha kesintiye uğramaksızın sürüp gitmiştir. Önce edebiyat yapıtları, daha doğrusu dramatik yapıtlar ağırlıktadır, ama bu yapıtların arasına [yazmsal] —bilimsel— felsefi incelemeler ve siyasal denemeler de serpiştirilmiştir. Örneğin *Baudelaire* incelemesi (1947), Davit Rausset ve Gerard Rosenthal ile yazdığı *Entretiens sur la politique* (1949), geniş kapsamlı varoluş-ruhbilimi çalışması *Saint Genet, comédien et martyr* (1952) bu tür çalışmalardır. Daha kısa incelemeleri *Situations I, II ve III* ciltlerinde toplanmıştır.

1946'da *Mezarsız Ölüler* (Morts sans sépulture) ve *Saygılı Yosma* (La Putain respectuese); 1947'de Film senaryosu *Oyun bitti* (Les Jeux sont faits); 1948'de *Siyaset Çarkı* (L'Engrenage) ve *Kirli Eller* (Les Mains sales), 1949'da *Uyanış* (La Mort dans L'âme); 1951'de *Şeytan ve Yüce Tanrı* (Le Diable et le bon Dieu); 1954'te *Kean;* 1956'da *Nekrassov* oyunu ve 1960'da *Altona Mahkumları* (Les Séquestrés d'Altona) yayınlandı.

(*) Türkçe'de **Gizli Oturum** adıyla yayınlandı.

Aynı yıl Sartre'ın marksizm ile hesaplaşmasını dile getiren ve aynı zamanda kendi toplum kuramını içeren *Diyalektik Aklın Eleştirisi* (Critique de la raison dialectique) çıkmıştır.

Kendini tamamen yazarlığa verebilmek için 1945'te devlet hizmetinden ayrılır; önceleri film senaryoları yazarak geçimini sağlar; 1945'te güncel siyasal ve kültürel sorunları tartıştığı ve kendi çalışmalarının yanısıra Simon de Beauvoir'ın yazılarının da yer aldığı «*Modern Zamanlar*»ı [Les Temps Modeines] kurar. Dergide uzun süre Merleau —Ponty ile sıkı ve yakın bir iş birliği yapmıştır. Sözkonusu dergi sol eğilimli olmakla ve kimi zaman komünistlerle benzer görüşleri paylaşmakla birlikte genelde komünistlerle aradaki sınırı korumuştur. Bir parti kurma girişimi ise başarısızlığa uğramıştır.

Sartre yıllarca komünistlerin saldırısına uğramış, yapıtları doğuda yasaklanmıştı. Ancak son yıllarda sık sık Moskova'ya davet edilmekle kalmamış, Moskova kaynaklı toplantılara da çağırılmıştır. Belki de komünistler ile komünist olmayan çevreler arasında bir bağlayıcı, ara öğe olarak görüldüğü, burjuva dünyası içindeki en nüfuzlu sol sempatizanı sayıldığı için kendisine ilgi duyulmuştu, ama bütün bunlar, Sartre'ın günümüzdeki marksizm uygulamasına yoğun bir eleştiri yöneltmesini önlememiştir. Sartre her ne kadar komünistlerin partisini ezilenlerin, baskıya karşı çıkanların partisi olarak görmüş ve onlara hoşgörülü davranma eğilimi her zaman ağır basmışsa da, bağımsızlık etkisi, komünistlere [partiye] karşı da varlığını korumuştur. Sartre hep, «bir görevi» yerine getirme bilinciyle doludur. Bu bilincin niteliğini açıklığa kavuşturmak için angaje [güdümlü-bağımlı] yazardan ne anladığını açıklamaya çalışarak işe başlamak istiyorum.

BAĞIMLI EDEBİYAT NE ANLAMA GELİR?

Sartre kendine «angaje (*) bir yazar» diyor; yazarların kendilerini angaje etmelerini, kendilerini «adamalarını» istiyor. Bu istek ne anlama gelir?

Sartre edebiyat ile şiir arasında kesin bir ayrım güder. Ona göre her ikisi de dili araç olarak kullanmakla birlikte, birbirinden kesin çizgilerle ayrılırlar. Çünkü dil kavramından anladığımız ve dil diye kabul ettiğimiz şey, her zaman değişiktir. Şiir dilinden edebiyat diline geçildiğinde, dil başkalaşır.

Edebiyat yazarı için dil bir alettir; yazar bir olayı, bir durumu aydınlığa kavuşturmak, kavramak için dili kullanır. Oysa ozan, dili bir alet olarak kullanmaktan kaçınır; tersine kendisini dilin hizmetine koşar, desek yeri-

(*) Engajment (Fransızca bağ): Ed-yazarın belli bir değeri kollayarak kendi seçimiyle üslendiği yükümlülük. Bu yükümlülükte yazar çalışmalarının ürünlerini siyasal, toplumsal, dinsel ya da töresel bir fikrin hizmetine sunarak, içinde yaşadığı dünyayı değiştirme eğilimleriyle birleştirir. Karşıtı «Sanat için sanat». Türkçe'de önerilen «güdüm»lü [Belli bir ereğe göre sevkedilen] sözcüğü, kişiyi tamamen edilgen kıldığından, bizce «engaje» terimini karşılamıyor. «Bağımlı» sözcüğü de yetersiz. (ç.n.)

dir. *Ozanlar dili kullanmamakta direnen insanlardır. Gerçekten de ozan, dilden bir alet olarak yararlanmaktan kararlılıkla kaçınmıştır. Bundan böyle değişmemek üzere, sözcükleri göstergeler değil de nesneler sayan ozan tavrını benimsemiştir. Çünkü göstergenin çift anlamlılığı, kişiye, bir cam yüzeyde olduğu gibi göstergeyi biryandan öte yana canı istediği gibi geçebilme ve göstergeyi delerek gösterilen nesneyi izleyebilme ya da dikkatini gösterilenin gerçeğine çevirerek onu nesne olarak inceleyebilme olanağını verir. Konuşan insan sözcüklerin ötesinde, nesnenin yanında durur; Ozan sözcüklerin yanındadır; birinciler [konuşan insanlar] için sözcükler hizmetçidirler; ikinciler için ise yabanıllık durumundadırlar. Konuşan insanlar için amaca hizmet edici, saymaca biçimler, gitgide aşınıp eskiyen ve işe yaramayınca [bir köşeye] atılan alet-edevattırlar, ikinci öbektekiler için çimen [ot] ve ağaçlar gibi yeryüzünde tamamen doğal büyüyen doğaca verilmiş nesnelerdir* ([11]).

Yazarın sözcüğü bir göstergedir. Göstergenin belirleyici özelliği bir şeye göndermesidir. Göstergenin gösterme özelliğini kavramadan göstergenin kendisine sarılacak olursak, onu anlamamız olanaksızdır. Bu durumda göstergenin gösterme özelliği yitime uğrar, daha açık söyleyecek olursak, taşıyıcı olma niteliği ortadan kalkar. Gösterge işlevini göstermeyle, kendinden başka birşeye yollayarak yerine getirebildiğine göre, Sartre «cam» imgesini kullanıyor. İnsan camın kendisinin ayrımına varmadan, camdan öte yana bakar; asıl dikkat camın arkasındaki nesnelere yönelmiştir. Yazarın sözcükleri tıpkı cam gibi, nesneleri görebilmesini sağlamak için gözden yitmeli, nesnelere geçişi sağlamalıdırlar. Bize bu geçişi neyin sağladığıysa, nesnelerin umurunda değildir.

Oysa cama geri dönmek pekala mümkündür; yani sözlerin [sözcüklerin] kendilerine; işte ozanın yaptığı da budur. Sözler [sözcükler] ozan için nesneler (şeyler) olup çıkarlar, o sözlerin [sözcüklerin] içinde, daha önce gizli kalmış yan-

lar bulup ortaya çıkarır; onlara kendi başlarına buyruk varlıklar gözüyle bakar; bu nedenle Sartre, onları doğal olarak büyüyen nesnelere benzetir, onları ehlileştirilmemiş, eldeğmemiş anlamında «yabanıl» diye tanımlar. Bir sözün [sözcüğün] tınısı, uzunluğu, tartımı (ritmi) tüm bunlar —sözün [sözcüğün] bir alet olarak işlev görme durumunda hiçbir önem ve anlamı bulunmadığından—, ortaya çıkmayan çıkamayan bir önem kazanırlar. Dil, gösterme yerine, başka bir ödev yüklenir, dünyayı temsil eder, dünyanın yerini tutan bir imge olur.

Yazardan «angaje olma» gibi bir şeyler istemek, pek hoş olmasa gerek; çünkü bu talep yazarın dille ilişkisini, dille bağını bir yana bırakmasını dilin sihirli etkisini kullanmaktan vazgeçmesini zorunlu kılar.

Yazar dille uğraşır, dili kullanırken belirleyici olan etmen nedir? *Düzyazı, özde amaçla koşullanmıştır; düzyazı yazarını sözcükleri kullanan bir insan diye tanımlamak isterim... Yazar bir konuşmacıdır: Gösterir, kanıtlar, karşı koyar, sorar, ortaya çıkarır, aşağılar, inandırır, kulağa fısıldar. Bunları boşluğa yolladığından, bir ozan değil, birşey söylemeden konuşan bir düzyazı-yazarı olur. Böylelikle dili yeterince başaşağı incelemiş olduk; şimdi artık onu doğru görmenin [kavramanın] zamanıdır.*

Düzyazı sanatı konuşma yoluyla gerçekleştirilir, onun gereci doğal olarak gösterici türdendir, başka deyişle, sözcükler başlangıçta bir nesne değil, nesne adlandırılmalarıdırlar [göstermeleridirler]. Onların hoşumuza gidip gitmediklerini bilmemiz başlangıçta önemsizdir, asıl bilmemiz gereken, onların dünyadaki belirli bir nesneyi mi, yoksa kavramı mı doğru adlandırdıklarıdır. Bize sözcüklerle öğretilmiş belirli bir tasarıma sahip olduğumuz, ama bu tasarımın [düşüncenin] bize ilettiği tek bir sözcüğü bile hatırlamadığımız çok olmuştur. Düzyazı, birkere bir zihin tutumudur: (Valery gibi söyleyecek olursak) Tıpkı güneş ışığının camı geçmesi gibi, sözcük bakışımızı [delip] geçerse, sözkonusu olan

düzyazıdır. İnsan bir tehlikeyle, bir güçlükle karşılaşınca önüne gelen herhangi bir aygıta, alete sarılır. Tehlike geçince, bu bir çekiç miydi, tahta mıydı, anımsamaz bile. Ayrıca insanın hiçbir zaman ayrımında olmadığı birşey vardır burada: Yalnızca gereksinim duymuşuzdur; elimizi en yüksek dala uzatabilmek için vücudumuzun bir uzantısına, bir araca gereksinim duymuşuzdur. Ne bileyim, altıncı bir parmak, üçüncü bir ayak gibi —kısacası— sonradan edindiğimiz salt bir işlevdir gereksinimimiz. Dil de böyledir; bizim sırt kalkanımız, duyargacımızdır, bizi başkalarından korur ve bizi başkaları konusunda aydınlatır, duyumlarımızın bir uzantısıdır. Dilin içine tıpkı vücudumuza sıkıştığımız gibi sıkışmış duruyoruz, onun aracılığıyla başka hedeflere ulaşmaya çalıştığımızda, dili olağan birşey gibi duyumsarız —tıpkı ellerimizi, ayaklarımızı duyumsadığımız gibi— bir başkası onu kullanmaya kalktığında tıpkı başkalarının uzuvlarını [ellerini, ayaklarını], algıladığımız gibi algılarız onu. Yaşanmış sözcük vardır, karşılaşılan sözcük vardır. Her iki durumda da bir girişim sözkonusudur-başkalarına benden, ya da başkaları tarafından bana ilişkin bir girişim. Sözcük çok belirli bir etkenlik-uğrağını gösterir ve bu etkenlik alanı dışında kavranması olanaksızdır (12).

Dilin adlandırıcı işlevini, başka deyişle, dilin nesneleri edinmemizde aracı bir alet olduğunu anlar anlamaz yeni bir ayırdedici özelliğini çıkarıyor Sartre karşımıza hemen: Dilin eylem karakterini. Sartre «*Konuşmak eylemde bulunmaktır*» (13) derken neyi kastediyor?

Bu düşünceyi kabataslak ele alırsak, bundan, konuşma; 'konuşma gereçlerinden yararlanılarak gerçekleştirilen bir etkenliktir,' sonucunu çıkarabiliriz. Elbette söylenmek istenen bu değil. Konuşmada (bu kavramı alabildiğine geniş anlamda kullanacak olursak) nesnelerin adlandırıldığını görürüz. Adlandırılmış nesne [şey] adlandırılmamıştan farklıdır; Adlandırılan, Sartre'ın deyişiyle «*masumluğunu yitirmiştir*». Adlandırma yoluyla saptanmıştır. Adlandırmanın belirli bir

niyetle gerçekleştirildiği düşünülürse, çok belirli bir nesne [adlandırmayla] öndüzeye çıkıyor, diğeri ise gözönüne alınmıyor diyebiliriz.

Bir kır manzarasını mı inceliyorum, bu manzara öğelerini gönlümce birbirleriyle ilişki içine sokarım. Yalnızca renk özelliklerini gözönünde tutabileceğim gibi, hareket özelliklerini de birbirinden ayırdedebilirim, ya da açık koyu tonlar arasındaki zıtlığı saptar, ya da toprağın sertliğini gökyüzünün yumuşaklığıyla bir bağlam içine sokabilirim. Bütün bunlar benim etkinliğimi oluşturur; bu etkinlikle «varoluşan»a ulaşabilirim, başka deyişle varoluşan kendini göstermek için beni bekliyor. O bensiz de vardır, ama görünürleşmez. Görünürleşebilmek için [kendini görecek] göze gereksinim duyar, burada göz, anlama olanağının yerine geçiyor diyebiliriz.

Husserl varoluşanın, —gerek öznenin içinde, gerekse öznenin kendisi için— görünüş düzeyine çıkma sürecini, kuruluş-edimi olarak kavrar. Görünürleşen, benim anlama yetimde kendini kurar. Husserl bu kavram aracılığıyla, [nesnenin] görünürleşme sürecine öznenin katkısını, bu süreçteki payını vurgulamak isteyerek verilmiş olanı edilgen saydığı tezini çürütmeye çalışmıştır.

Heidegger Yunanca «Hakikat» (doğruluk) kavramının tasarım ile nesnenin tam uygunluğu, tasarımın nesneye göre kendini yönlendirmesi olarak değil de gizlenmemişlik (aletheia), yani: gizlenmiş (gizli kalmış) olandan kopma, ve aydınlığa çıkma (çıkarma) olarak anlaşılması gerektiğini vurgular. Bu düşüncelere burada kısaca değinmemizde yarar var; çünkü Sartre, her ne kadar açıkça belirtmiyorsa da her iki düşünürün görüşünden kimi özellikleri kullandığından her iki yorumun da bilinmesini gerektirmektedir.

Sartre'ın manzarayı görme/manzaraya bakma örneği, görünüşleşme durumuna getirmenin, bir görünürleştirmenin kesinlikle yalnızca dil içinde olup bitmediğini, bu etkinliğin aslında insan özünün bir parçasını oluşturduğunu, bu-mun, en eski insan etkenliği olduğunu gösterir. Konuşma bu etkinliğin bir tarzıdır.

Konuşmanın anlamının gördürme'de aranması gerektiğini apaçık belirten Sartre, bu saptamanın ardından ikinci adımı atar .Bu adımın bu tarzda atılıp atılmaması gerektiğini burada bir yana bırakalım. Görünürleştirmede, meydana çıkarmada, birşeyi serbest duruma getirmekle, onu bağımsızlaştırmakla yetinmiyorum, her meydana çıkarma, her üstünü açma, insan toplumunun bir değişmesiyle bağlantı içinde gerçekleşir. Yazar, değişme olanaklarını ortaya çıkarmayı kendine uğraş edinmiş (seçmiş) kimsedir.

Öyleyse düzyazı-yazarı ikinci dereceden eylemin belirli bir türünü seçmiş kişidir. Öyleyse ona şu ikinci soruyu yöneltme hakkı doğar: Dünyaya ilişkin hangi görüşü ortaya çıkarmak istiyorsun; bu ortaya çıkarmayla yeryüzünde hangi değişmeye yol açmayı amaçlıyorsun? «Bağlanmış yazar» sözcüğün eylem olduğunu bilir. Ortaya çıkarmanın değiştirme olduğunu bilir. Yazar (o) toplumun ve insanın durumunun yansız bir görünümünü tasarlayıp ortaya atma biçimindeki olanaksız düşü bir yana bırakmıştır. (14).

Tüm bu söylenenlerden «angaje» yazar için hangi sonuç çıkar? Angaje yazar, konuşmasının öyle sıradan bir belirleme olmadığını, bir meydana çıkarma, görünürleştirme etkinliği anlamına geldiğini bilir. Bu etkinliğe gene, varmak istediğimiz toplum biçiminin ön-taslağı eşlik eder. Görünürleştirme, gerçekleştirilmeye uğraşılan dönüşümün hizmetinde olmalıdır.

Yazar çıplaklaştırılan nesnenin gerçeği karşısında sorumluluğu yüklenmeleri için dünyayı, özellikle insanı, öteki insanı ortaya çıkarmayı seçmiştir (15).

İnsanın toplumdaki davranış tarzları apaçık gözönüne serilince, bu insanı tavır almaya itmelidir. -İnsan lar ne olup bittiğini kendileri görmeli sonra da bu olup bitenin sorumluluğunu taşımayı bilmelidir. Olup bitenler arasındaki bağlamlılıklar bulunup ortaya çıkarılmadıkları sürece, insan sorumluluktan kaçınabilmişti. *Yazarın işlevi (görevi) kimse dünyayı görmemezlikten gelemeyecek ve kendi-*

ne (bu dünyaya) içinde suçsuzum dedirtemeyecek biçimde etkili olabilmektedir [16].

İyi ama, üslup sorununa nasıl yaklaşacağız? Çünkü yazarı üslubuna bakarak tartmaz mıyız? Sartre bunun tersini yapıyor. Hani üslubun önemini azımsadığından değil, ama (ona göre) tayin edici başka öğe olması gerekiyor. Yazar, bir kere ne üzerine yazmak istediğini, neye karşı ne için tavır alması gerektiğini açık-seçik bilmelidir. Bu sorun açıklığa kavuştuktan sonra, uygun üslubu bulmaya çalışmalıdır. Üslup, dikkatinizin tümünü kendi üzerine çekmemeli, öyle fazla göze batmadan kalmalıdır; üstelik dikkatimizi ne denli az çekerse, o denli etkili olur. Biz üsluba, ya da onu doğuran araçlara yönelmediğimiz halde o bizi belirli bir hava içine iter.

Konuşma (ve yazma), birşeyi ortaya çıkarma, birşeyin üstünü açma, onu açığa çıkarma anlamına gelir; bu yönüyle bir eylemdir. Eylem, varoluşması gereken toplumun belirli bir taslağına dayanır; [mevcut] varolanın dönüşümünü gerçekleştirmeye yöneliktir; işte bütün bunlar, edebiyatın —şu ana değin altını çizdiğimiz— özellikleridirler. Bunlara henüz değinmediğimiz bir başka özelliği de eklememiz gerekir: *İkiyanlılık*. Ne anlama gelir ikiyanlılık? *Yazarın ve okurun birleşik çabaları, geist'ın [aklın-ruhun-zekânın] ürünü olan somut ve tasarımsal [imajiner] nesneyi doğurur. Sanat yalnızca başkaları için ve başkaları aracılığıyla vardır* [17]. Sanatı yalnızca tasarımda [imajda] bulunan bir olgu diye tanımlamak hani pek yerinde bir tutum mu bilemeyiz, ama bu tutuma sıksık rastlanır; üstelik Husserl'de de buluruz bu anlayışı. Burada böyle bir tutumun tartışmasını bir yana bırakmak istiyorum; benim asıl altını çizmek istediğim yan, yazar ile okurun birlikteki çabasıdır.

Yazar ile birlikte uğraşan insanın rolü ne gibi özellikler taşır? İnsanı bu durumda çok genel olarak *sanat-inceleyicisi* ya da bu çok özel durumda *okuyucu* olarak tanımlayabiliriz. Okuyucu genellikle üzerine yağan sözcüklerin kendinde izler bıraktığı edilgen ortam olarak bilinir.

Okuyucu aynı zamanda hem ortaya çıkarmak, hem yaratmak, yaratırken ortaya çıkarmak ve ortaya çıkarırken yaratmak bilincine sahiptir. Gerçekten de okumanın, mekanik (dış güçlerin etkisinde) bir süreç olduğu ve tıpkı bir fotoğraf duyarkatının ışıktan etkilenmesi gibi harflerden etkilendiği sanılmamalıdır. Okuyucu dalgın, yorgun, budala ya da şaşkınsa, bağlamların çoğunu kaçıracak, kendini nesneye yakalatmayacaktır. Bu durum, «ateşin birşeyi sarması ya da sarmaması durumuna benzetilmemelidir. Okuyucu rastgele ortaya çıkmış gibi görünen tümceleri, karanlıktan çekip alacaktır. Ama onları bir kez tamamen ele geçirdi mi, sözcükleri aşarak, onların ötesinde— içinde her tümcenin yalnızca bir parça işlevi gördüğü— bileşimsel (sentetik) bir biçimin, temanın (izlekin), konunun ve anlamın varlığını sezinleyecektir. Kaplamsal anlam, başlangıçta sözcüklerin içinde yatmamaktadır, bu anlam, bize, sözcüğün içlemsel anlamını kavratır... (18)

Sartre verilmiş olanın ve— [bu verilmiş olanı] alan öznenin birlikte işlevlerini kavramaya çalışıyor. Verilmiş olan olmaksızın edebiyat yapıtı olmaz; ama öteyandan yapıt kendini alımlayana muhtaçtır. Ve bu alımlama [kaydetme], bir fotoğraf plakasının ışıklandırılmasında karşılaştığımız gibi, edilgen bir süreç değildir; alımlayan etken [faal] olmalıdır, yoksa anlama ulaşamaz. Söylenenin anlamı, dile getirilen ya da yazılan sözcüklerin içinde kendiliğinden bulunan birşey değildir. Anlam ancak, okuyucunun, önündeki metnin dışına taşan bir bileşimini [sentezini] gerçekleştirmesi durumunda kendini ele verir. Eğer o, bunu becerecek yetenekten yoksunsa, metin ona anlamsız gelecektir. Okuma sürecinin yaratıcı uğrağı «anlam bulma»dır.

«Grand Meaulnes» in harikası, Armance'ın Babylonculuğu, Kafka'nın mitolojisindeki gerçekçilik ve doğruluk derecesi, —hiçbir zaman yoktu bunlar; okuyucu yazılanı sürekli aşarak, bütün bunları kendisi bulgulamak zorundadır. Kuşkusuz yazar yol gösterir ona, ama işte yalnızca yol göstermekle kalır. Yazarın verdiği yön bulma noktaları, boşlukla

birbirinden ayrılmışlardır, onların birbirleriyle birleştirilmeleri gerekir, bunların da ötesine geçilmelidir. Tek sözcükle, okuma yönlendirilmiş yaratmadır (19).

Genellikle okuyucunun okuma sürecindeki payı gözardı edildiğinden, Sartre bu payı oldukça abartıyor. Okuma sırasında okuyucunun çaba harcamasının gerekli olduğunu göstermek istediğine kuşku yok. Okuyucu bu çabayı gösteremez, kendinden beklenen katkıyı gerçekleştiremezse, yapıt onun için kapalı bir kutu olur, birşy söylemez ona. Gene de anlam, gönlümüzce nereye çekersek oraya giden bir olgu değildir; anlam-bulma yönlendirilmiş bir etkenliktir. Belki de şöyle toparlamak daha doğru olacak: Anlam-bulma, yeniden (sonradan) bulmadır. Gerçi okuyucu olanca duyarlılığıyla, tüm yargılarıyla, havasına girerek, kısaca tüm kişiliğiyle okuma işinin başına çökmelidir.

...Raskolnikoff'un beklentisi, ona [*ödünç*] *verdiğim bek lentimdir; okuyucunun bu sabırsızlığı olmasa, geriye birşey söylemeyen yazı göstergelerinden başka birşey kalmayacaktır.* [*Raskolnikof'un*] *sorgu yargıcına duyduğu kin* [*nefret,*] *yazı göstergelerinin benim içimde uyandırdıkları ve bana yaranarak benden kopardıkları kindir; Raskolnikoff'u yaşayarak edindiğim* [*yargıca karşı duyduğum*] *kin olmaksızın, sorgu yargıcı da varolmaz. Bu kindir ona can veren, onun eti, kanıdır* (20).

Okuyucu, çoktan önünde duran, ama yaratılmış olan ile kendini özdeşleştiremezse sağır kalmaya mahkum olan birşeyi, kendi katkısıyla yaratır. *Demek ki herşeyi yapmak okuyucuya kalmıştır; ama öte yandan herşey yapılmıştır; yapıt tümüyle onun yeteneklerinin düzeyinde varolur. Okudukça, yarattıkça, okuduğu metinde durmadan daha ötelere gidebileceğini, daha derin* [*boyutlu*] *yaratabileceğini bilir, işte bu nedenle yapıt ona, tıpkı bir nesne* [*şey*] *gibi, tükenmez ve içine girilmez gelir* (21).

Okuyucunun katkısını, —gördüğümüz gibi kaçınılmaz katkısını— böyle yorumladığımıza göre, edebiyat yapıtı bir çağrı olarak anlaşılabilir.

Yazmak, okuyucuya bir çağrı yöneltmektir; bu çağrı, dilin araç olarak kullanılmasıyla gerçekleştirmeyi öngördüğüm ortaya-çıkarmaya, nesnel varlığa dönüştürmeye yardımcı olmalıdır ([22]).

Yapıt ancak okuyucu tarafından alımlandıktan sonra görevini yerine getirmiş oluyor, çünkü artık yapıtın anlamı okuyucunun ona yakıştırdığı anlama dönüşmüştür. Peki bütün bunların angaje edebiyat ile ne gibi bir alışverişi var? Sanat yapıtlarının anlaşılmasına ilişkin bir sanat kuramı içinde dağılıp gitmeyelim sakın? Kesinlikle hayır. Çünkü, yazar okura yöneldiğinde, aslında çağrıda bulunduğu şey, özgürlüktür, okurun kendi özgürlüğüne bir çağrıdır bu. Ancak bu bağlamda, aygıtlar, alet-edevat, insanlar tarafından kullanılmak üzere, başka deyişle özgür, serbest bir kişi [insan] onları kullansın diye vardırlar. İnsanı özgürlüğünden yararlanarak seçmeye yönlendirmek anlamına gelmez bu çağrı. Tersine, insan, yapıt aracılığıyla özgürlüğüne çağırılmaktadır. Özgürlüğün katkısı, yardımı olmaksızın, yapıt meydana gelmez. Bu nedenle yazar, okuyucuyu zorlamaya, onu büyülemeye, hayran bırakmaya kalkışmamalıdır, yoksa okuyucunun özgürlüğünü çalmış olur; bunun tam tersine, okuyucuyu kendi özgürlüğü içinde kabul etmeli, bu özgürlüğe güvenmelidir.

Demek ki, okuyucunun duygulanımları hiçbir zaman nesnenin egemenliği altında değildir ve hiçbir dış gerçek, onları koşullandıramayacağından [bu duygulanımların] sürekli kökenleri özgürlüğün içinde yatar; başka deyişle, alabildiğine cömerttirler —çünkü başlangıcında [kökeninde] ve amacında özgürlük bulunan bir duygulanıma cömert derim ben ([23]).

Yazar ile okuyucunun birlikte etkinliklerinin ön-koşulu, özgürlüğün karşılıklı kabulü, özgürlüklere karşılıklı saygı ve gene birbirlerinin özgürlüğünü karşılıklı isteme'dir.

Kendi özgürlüğümüzü duyumsadığımız oranda başkasının özgürlüğüne saygı gösteririz; başkası bizden ne kadar

çok şey beklerse, biz de başkasından o kadar çok şey bekleriz (24).

Bu karşılıklı saygı, birbirini kabul etme ilişkisi içinde yazar ile okuyucunun birlikte etkinlikleri için vazgeçilmez bir güvendir.

Demek ki okuma, yazar ile okuyucu arasında bir özgürlük anlaşmasıdır; ikisi de birbirine güvenir, birbirine inanır, kendinden beklediğini karşısındakinden bekler ve bu güvenin zaten kendisi cömertliktir, hiçbir şey yazarı —yazarın kendi özgürlüğünün— okuyucu tarafından kötüye kullanılacağına inanmaya zorlayamaz, gene, hiçbir şey de okuyucuyu —okuyucunun özgürlüğünün— yazar tarafından kötüye kullanılacağına inanmaya zorlayamaz. Her ikisi de karar vermekte özgürdürler (25).

Sanat genelde —Sartre kuşkusuz ki edebiyatı sanatın içine sokar— tek tek nesneleri ya da olayları göstererek dünyayı [evreni] bir bütün olarak kavrama (kavratma) amacını taşır.

Çünkü sanatın son amacı da budur: dünyayı olduğu gibi, ama sanki kaynağını insana özgü özgürlükten alıyormuş gibi göstererek, yeniden ele geçirmek. Yazar, isteklerinin karşılıklı karmaşıklığıyla varlığın bütünlüğünü insanoğluna yeniden kazandırsınlar ve evreni insanlık örtüsüyle kaplasınlar diye diğer insanların özgürlüğüne çağrıda bulunmayı yeğ tutar (26).

Kökeni bu özgürlüğün içinde yatan şey, insan toplumudur; bu bakımdan sonuç olarak, Sartre için bu insan toplumu, yazarın canlandırma etkenliğinin ve yazar-okur işbirliğinin hedefidir. Elbette toplumsal varlığın bir parçası da, belirli bir dünya görüşüdür. Her tarihsel insanlık belirli bir dünya anlayışına sahiptir. Bu anlayış gerek doğrudan etkenliğin, gerek çevreye etkili olmanın içinde, gerekse çevrenin dışımızdaki dünyanın dönüştürülmesinde açığa çıkar. Bu değiştirmek-istemenin, yazarın etkenliğinin de temel eğilimi

olduğunu öğrenmiş bulunuyoruz. Yazarın bağı, «angajeliği» toplumsal dünyayı değiştirmek isteyişinden, insanın özgürlüğüne çağrıdan, onu sorumluluğa ortak etmek için okuyucuyla kurduğu güven anlaşmasından ibarettir. Sartre estetikten duyulan ve okuyucu ile yazar arasındaki uzlaşmada beliren hazzı kendi özgürlüğünden haz duyma olarak anlar. Bir tek kişiyle sınırlanamayacak olan dünya-anlayışı, işte bu anlaşmada ortaya çıkar.

Demek ki yazmak, dünyanın üzerindeki örtüleri kaldırmak ve aynı zamanda da onu okuyucunun cömertliğinin karşısına görev olarak çıkarıp okuyucunun takdirine bırakmaktır ([27]).

Yazarın dünyayı değiştirmek isterken karşısına dikilen en acil görev, özgürlüğün baskı altına alınmasına karşı savaşım verme görevidir. O, özgürlüğün sınırlandırılmasına, ya da gasp edilmesine katlanamaz. Bu baskıdan hepimizi sorumlu tutar yazar. Bu da, edebiyatın ahlâksal bir gerekirlikle okuyucuya yöneldiği anlamına gelir.

Ve eğer bu dünya haksızlıklarıyla birlikte önüme sürülüyorsa, onları [haksızlıkları] soğukkanlılıkla izleyeyim diye değil, tiksintimle canlandırayım, üstlerindeki perdeyi kaldırayım, kendi doğaları içinde haksızlıklar, kötüye-kullanmalar olarak yaratayım diye sürülüyor. Böylece, hiç kuşku yok ki, yazarın evreni, ancak, okuyucunun onu incelemesi ona hayranlığı ve ondan tiksinmesiyle açıkça, tüm derinliğiyle ortaya çıkacaktır; cömert sevgi, bir sadakat [bağlılık] yemini, cömert tiksinme, bir değiştirme yemini, hayranlık ise bir öykünme yeminidir. Edebiyat ile ahlâk apayrı şeyler olmalarına rağmen, estetik buyruğun arkasında ahlâksal buyruğun bulunduğunu farkederiz. Çünkü yazar, yazma zahmetine katlanışıyla okuyucularının özgürlüğünü, okuyucu da daha kitabı açtığı an yazarın özgürlüğünü kabullendiğine göre, sanat yapıtı hangi yönden bakılırsa bakılsın, insanların özgürlüğüne güvenme edimidir ([28]).

Yazarın bağı, özgürlük ile bir bağ ve özgürlüğe bir çağrıdır. Peki bağlılık ile özgürlük birbirleriyle çelişemezler mi? Kesinlikle hayır. Ancak ve ancak özgür olan, dünyasının, giderek öteki insanın sorumluluğunu taşıyabilir, bağlılığı gerçekleştirebilir. Tavır almaya, kendini adamaya, bir görevle yükümlü kılmaya hazır olmayan kişi, özgür değil sadece bağsız kişidir. Özgürlük konusu, Sartre'ın ilk oyunu *Sinekler*'in odak noktasıdır.

ÖZGÜRLÜK PATLAMASI
SİNEKLER

Sinekler'in konusu tek tümcede özetlenebilir. Orestes ve Elektra'nın, Agamemnon Truva'dan döndükten sonra, onu birlikte öldüren Egisthes ve Klitemnestra'dan almaya kalkıştıkları öç. Peki, Sartre, burada bu Yunan trajedi konusunu yeniden güncelleştirmeye mi çalışıyor? Böyle bir girişimin angaje edebiyat teziyle ilişkisi ne? Yeri gelmişken hemen belirtelim: Yunan trajedisinin konusu bir trajedi olarak Sartre'ı ilgilendirmiyor elbette. Sartre eski Atrid-trajedisine el atarak, insan yaşamında kaderin belirleyiciliğini, ya da Aristoteles'in Poetika'da yaptığı gibi, mutluluğun mutsuzluğa dönüşünü göstermek istemiyor. Sartre'ın bilinen bir konu seçmesinin nedeni, belki de, dikkatin olayın akışına ve olaydan ileri gelen gerilime kaymasını ve bu gerilimde takılıp kalmasını önlemek, bunun yerine yer yer çağdaş bir kimlikle karşımıza çıkardığı özneleri ön düzeye almaktır. Çünkü hemen her okurun bildiği bir konudur bu. İlk varoluşçu tezleri içeren bir parça sayabileceğimiz *Sinekler*, 1943 Alman işgali sırasında yazılmıştır. Acaba oyun neden *Sinekler* adını taşır da, ne bileyim «Elektra, Orestes ya da Klitemnestra'nın Sonu» gibi bir başlıkla sunulmaz? Nedir bu Sinekler, ne anlam taşırlar?

Parçaya biraz daha yakından bakıp, bir çözümlemesini yapmayı deneyelim. Oyun, Orestes'in, bir yabancı kıyafetiy-

le Korinth'ten Argos'a dönüşüyle başlar; Orestes, kentin kendisini istemeyen tutumuna şaşırır. Kentteki insanların davranışlarından, hareketlerinden korku içinde bulundukları ve izlenme endişesi taşıdıkları anlaşılmaktadır. Hele Yunanlıların konukseverliklerini, insanların açıkyüreklilikliklerini, herkese kolayca güven besleme özelliklerini düşününce, bu tavır iyice yadırgatıcı gelir bize. Oysa oldukça ilginç olaylar geçirmiştir bu kentte. Takma bir adla ortaya çıkan Zeus, Orestes'e olup biteni anlatır. Yılda bir kez büyük bir cenaze töreni yapılmaktadır. Başrahip, cehennemin önündeki taşı çektirmekte, ölülerin ruhları 24 saat için evlerine dönmektedir. Gerçi yaşayanlar, ölüleri göremezler, ama ölülerin kendilerine yapılmış haksızlıktan dolayı onları suçlamasından da korkmaktadırlar. Törenin seramonisinde herkes kendini açıkça suçlar, suçunu, yaptığı haksızlığı kabul edip, pişmanlık belirtileri gösterir. Egisthes ve Klitemnestra, Agamemnon'u öldürdüklerinden beri yapılagelmiştir bu tören. Kral bile bu cinayetteki suç ortaklığını açıkça kabul eder. Cinayetten beri halka kesintisiz işkence çektiren ve onları izleyen sinekler, aslında vicdan azabının simgesidirler. Vicdan azabının baskısı altındaki insanlar, ölülerden sonu gelmez bir korku duyarak yaşamaktadırlar. Kısacası, halktaki değişmenin nedeni, aynı zamanda Egisthes'in egemenliği sağlamlaştırmak için, Zeus' un başlarına musallat ettiği «sinekler»dir. Çünkü Egisthes'in işlediği cinayet, halkı vicdan azabının kölesi durumunda tutmak için iyi bir nedendir. Egisthes'e kimse herhangi bir şekilde karşı çıkamadığından, hepsi şu ya da bu ölçüde Agamemnon'un ölümünden sorumludurlar, hepsi suç ortağıdırlar.

Öç alma güdüsüyle değil de, salt üç yaşındayken kovulduğu, babasının kentini tanımak için geri dönen Orestes, karşılanışındaki acaipliğe öyle şaşırmıştır ki, kenti terk etmek ister hemen. Kentte kalsın mı, gitsin mi bir türlü karar veremez ve bocalaması kısa sürede bir gerilimin gelişmesine neden olur.

Öğretmeniyle yaptığı konuşmada Orestes'in özgürlük anlayışını öğreniriz. Orestes ruhun, aklın özgürlüğünü savunmaktadır; herşeyi bilip tanıyan bir kişi, salt bu özelliğinden dolayı, herşeyin üstüne yükselmek amacıyla, her türlü bağdan, bağımlılıktan kaçmaktadır. Salt bilme'den ileri gelen bu entellektüel özgürlükle yetinecek gibi değildir Orestes, onu nesnelerin üstünde salındıran, ağırlığı olmayan bir özgürlüktür bu: *Rüzgarın örümcek ağlarından koparıp toprağın on ayak üstünde savurduğu ipliklerin özgürlüğünü bıraktın bana* ([20]). Bağsız yaşam köksüzdür. Nesnelerin üstünde-durma, birden bir kusur, bir eksiklik olarak belirir. Bağları sağlayan, ya da bağlara yol açan, sadece bilme değil, nesneler ile her günlük ilişkimizin ürünü olan anılardır da. Burada Heidegger'in «Varlık ve Zaman»ındaki, bir nesne ile ilişki kurunca, nesnenin, kendini ilişki kurana bulgulattığını, nesneyle uğraşanın, nesnenin ne anlama geldiğini öğrendiğini söyleyen yorumunun yansımalarını buluyoruz. Bir kentin özelliklerinin ne olduğunu arkeolojik bilgilerle öğrenemeyiz; bunun yolu orada yaşamaktır. Gençliğimizdeki olayları ve anıları bu arkeolojik bilgilerle bütünleştirdiğimizde, kentin her yeri bize yabancı olmaktan çıkar. Bu anılardan, bu bağlardan yoksun olduğu için, çekip gitmeye karar verir Orestes, *Bir kral tebası ile aynı anıları paylaşmalıdır* ([30]).

Üçüncü sahnede, kendini yalnız sayan ve halka korku vermek için kanlı yüzüyle ürkütücü bir görünüme büründürülmüş, Zeus anıtına kutsal armağanlar yerine çöp kovasını boşaltan, ardından Zeus'a hakaretler yağdıran Elektra'nın görünmesiyle birlikte gelişme yeni bir boyut kazanır. Elektra, kardeşi Orestes'in dönüşüyle ölüler Tanrısının egemenliğine son vereceğini ve anıtını kılıçla ikiye bölerek, bunun tahtadan başka birşey olmadığını herkesin görmesini sağlayacağını ummuştur. Orestes, Elektra'nın sarayda uğradığı tüm hakaret ve aşağılanmaları, tek bir tanıdığı, tek bir arkadaşı bulunmadığından içine düştüğü korkunç yalnızlığı öğrenir. Elektra'nın yaşamı, babasının katillerine duyduğu kinden beslenmekte, yalnızca bu kinden güç almaktadır. Top-

lumun dışında durmakta, ölülerin ruhlarının geri döndüğü masalına inanmamakta, pişmanlık törenlerine gülüp geçmektedir. Bu pişmanlık kabullerinin bir aldatmaca olduğunu, belirli başka suçları örtbas etmek amacıyla kimi suçları kabul etmek anlamı taşıdıklarını söyler.

Elektra'nın çaresizliği, kardeşinin dönüşüne bağladığı biricik umut, acıları, aşağılanması, sınırsız yalnızlığı, terkedilmişliği, tüm bunlar Orestes'in, hiç olmazsa birgün kalarak kentin pişmanlık-törenine katılmasına yol açan etmenlerdir.

İkinci bölüm, tıpkı birincisi gibi, korku ve çaresizlik havasını vererek başlar. Kalabalık, mağaranın önünde törenin başlamasını beklemektedir. Bu törenlerde, prenses olarak takdim edilen Elektra, bu kez görünmekte geciktiğinden, kral ve kraliçe de geç kalmışlardır. Daha sonra Elektra cenaze töreni kıyafeti yerine bayramlıklarıyla ortaya çıkınca, öfkelenen Agistes, gerek bu küstahlık ve tahrik edici tavrı, gerekse dikbaşlılığı nedeniyle Elektra'yı yok etmek ister. Elektra, halkı uyandırmaya çalışmakta, kralın ve bu pişmanlık töreninin baskısından kurtulmaya çağırmaktadır. Oradakilerin bir bölümünün aklını çelmekte gecikmez, gelgelelim Zeus işe el atar, kraldan yana ağırlık koyarak halkın tekrar boyun eğmesini sağlar.

Dördüncü sahnede Orestes'in bir öçalıcı kimliğine büründüğünü görürüz. Önce Elektra'yı kaçmaya ikna etmek için uğraşır. Elektra'ya gerçek kimliğini tanıtır. Elektra, Orestes'i kabul etmez, kafasında yarattığı kardeşe öyle az uymaktadır ki Orestes.

Orestes, henüz gerek kentle, gerekse kardeşiyle nasıl bağ kuracağını bilmemektedir; birden aklı başına gelir, bir çıkar yol bulur: *İnsanın aşağıya inmesi gerek, anlıyormusun, aşağıya, sizin yanınıza kadar inmesi gerek... Ta aşağıdasınız, bir çukurun dibinde, ta aşağılarda... bense çok hafifim, ağır bir suç yüklemem lazım omuzlarıma ki, dibe kadar gideyim, Argos'un batak dibine kadar...* (31)

Yardım eden ile yardım edilen arasında bir ortak özellik bulunmadığı sürece, herhangi bir kimseye yardım etmek

olanaksızdır. Bu ortak özelliği, ortak yanı bulmak isteyen Orestes, eyleme karar verir. Böylece kardeşinin vicdan azabını kendisi yüklenecek, onu bu azaptan kurtaracaktır. İşte bu anda Elektra, Orestes'in kendi kardeşi olduğunu anlar.

Zeus kendilerine karşı hazırlanan bu komployu anlar, Egisthes'i uyarır, her ikisini de tutuklamasını ister; gelgelelim Egisthes bitkindir, güçsüzdür. Zeus kralları tanrılarla karşılaştırır. İnsanları evcilleştirmek, onlara gem vurmakla yükümlüdürler bunlar. Bu hedefe katkısı olacak -sözgelimi Agamemnon'un öldürülmesi gibi- bir cinayete diyeceği yoktur Zeus'un, çünkü halk bu cinayetten buyana kralın sözünden çıkmamakta, ona itaatte kusur etmemektedir. (Bu sahne biraz gelişigüzel işlenmiş gibidir. Elektra'yı yok etmek isteyen Egisthes'in güçsüzlüğünün ve hiçbirşeye kalkışmak istemeyişinin nedeni de anlaşılmaz.) Zeus'un bir konuşması bazı şeyleri anlamamızı kolaylaştırabilir:

Tanrılar ve krallara acı veren giz, insanların aslında özgür olmalarıdır. Onlar özgürdür, Egisthes. Sen bunu biliyorsun ama onlar bilmiyorlar ([32]). Ve: *Eğer birgün özgürlük bir insanın ruhunda patlarsa, tanrılar artık bir daha bu insanı karşılarına alamazlar. Çünkü bu insan sorunudur, ve onu serbest bırakmak ya da boğmak başka insanların bileceği iştir, —yalnız ve yalnız başka insanların—* ([33]) Bunlar çözüm anahtarı olacak alıntılar. Zeus önce, Oresthes'in kenti terketmesini beklemiş, Orestes kalınca da, Egisthes'i Orestes'i tutuklamaya ikna etmeye uğraşmıştır. Çünkü Orestes, özgür olduğunu bilen insandır; Orestes'in örnek oluşturması, onun özgürlük düşüncesi herkese bulaşabilir ve zaten yapay önlemlerle ayakta duran düzen yıkılma tehlikesiyle karşı karşıya kalabilir. Özgür kişi «Otorite»den korkmaz artık.

Konu üçüncü bölümde, Orestes ile Zeus arasındaki konuşmada geliştirilir: Orestes, Egisthes ve Klitemnestra'yı öldürdükten sonra kendini özgür hissetmektedir. *Özgürüz, Elektra. Sanki seni ben doğurmuşum gibi geliyor bana, ve ben de seninle birlikte doğmuşum gibi; seni seviyorum ve*

sen benimsin. Daha dün yalnızdım ve bugün sen benimsin. Bizi birbirimize kan bağlıyor, çünkü biz aynı kandanız ve biz kan döktük (34). Ve devam ediyor: *Özgürüm Elektra; Özgürlük bir şimşek gibi buldu beni.* Elektra: *Özgür müsün? Ben, ben kendimi özgür hissetmiyorum. Hiçbir şey olmamış gibi davranabilir misin? Birşey oldu, ve biz hiçbir şey olmamış gbi davranmakta özgür değiliz artık. Annemizi öldürmüş olmamızı engelleyebilir misin? Orestes: Engellemeyi ister miydim sanıyorsun? Ben bana düşeni yaptım, Elektra, ve yaptığım iyiydi. Ben bunu sırtımda taşıyacağım, salcının gezginleri suda taşıdığı gibi, onu karşı kıyıya geçireceğim ve bunun hesabını vereceğim. Ve bunu taşımak ne denli güçse, sevincim öylesine büyük olacak, çünkü özgürlüğüm eylemimdir. Daha dün rasgele yeryüzünde dolaşıyordum ve yolların binlercesi ayaklarımın altından kayıp gidiyordu, çünkü bu yollar başkalarının yollarıydı. Ben bunların hepsinden geçtim, kıyı boyunca kayığı çeken yedekçinin yolundan da, patikadan da, araba sürücülerinin bakımlı yollarından da, ama bunların hiçbiri benim yolum değildi. Bugün önümde yalnızca bir tek yol var, sonunun nereye vardığını Tanrı bilir, ama bu benim yolum* (35).

Elektra, Orestes'in sevincini anlamaz; cinayetle ortaya çıkan, onarılması olanaksız şeyi görür, kendini bağımlı hisseder; çünkü artık olmuş olan, olmamış hale getirilemez; oysa Orestes mutludur, çünkü bu eylemle kendi yolunu bulmuştur; salt bir izleyici, dıştan gözlemci olarak sürdürdüğü ağırlıksız, boşlukta salınma durumundan sonunda kurtulmuştur. Kenti zorbalardan kurtarmak için Egisthes ve Klitemnestra'yı öldürmüş olan adamdır o artık, böylelikle Argos o n u n kenti, zorbalardan çok acı çekmiş olan Elektra da o n u n kızkardeşi olmuştur, Elektra'yı yaşamda ayakta tutan umudu gerçekleştirmiştir Orestes.

Üçüncü bölüm Orestes ve Elektra'nın kaçıp sığındıkları Apollo tapınağında geçer. Erinye'ler tuzak kurmuş, avlarını beklemektedirler. Elektra'yı daha çabuk ellerine geçirmek için, onu Orestes'ten ayrılmaya ikna etmeye çalışır-

lar. Orestes uyarır onu: *Senin güçsüzlüğün onların gücüdür. Bak, bana birşey söylemeye cesaret edemiyorlar. Dinle: adı konulamayacak bir korku seni pençesine almış ve bizi ayırıyor. Gene de, senin yaşadığın her şeyi ben de yaşamadım mı? Annemin iniltileri sanır mısın ki birgün kulaklarımdan gidecek? Ya bembeyaz yüzündeki o korkunç gözleri —dizginlerinden boşanmış iki okyanus— Sanırmısın ki birgün gözlerimin önünden silinecekler? Hele seni yiyip bitiren o korkunun içimi kemirmesi sanır mısın ki birgün sona erecek? Ama bütün bunların ne önemi var? Ben özgürüm. Korku ve anıların ötesinde. Özgür. Kendinden nefret etmemelisin, Elektra. Elini ver bana: Seni bırakmayacağım* (36).

Orestes'in girişimi, Elektra'yı ikna etmeye çalışması boşunadır. Elektra, Orestes'ten nefret etmeye başlar. Elektra'nın beklediği, onu kurtaracak kardeş, iğrendiği, kendisinden nefret edilen, kendine kin duyulan bir kardeşe dönüşür. Bu bölümün belirleyici sahnesi Zeus, Orestes ve Elektra arasındaki konuşmadır. Zeus her ikisine de yardım vaadeder, onlara Argos tahtını vereceğini bile söyler, ancak bir koşulu vardır: Yaptıklarından pişmanlık duymalıdırlar. Orestes suçluluk duygusu taşımamakta, düşüncesine göre cinayetten ve suç sayılamayacak bir eylemden dolayı da herhangi bir şeye katlanması gerektiğine inanmamaktadır. Zeus kız kardeşinin çektiği acıya getirir sözü. Orestes: *Onu canımdan çok severim. Ama onun acıları yalnızca kendinden kaynaklanıyor. Kendi kendini yalnızca o kurtarabilir bundan, o özgürdür. Zeus: Peki sen? Acaba sen de özgürmüsün? Orestes: Çok şey bildiğini sanıyorsun. Zeus: Haline bak, utanmaz aptal yaratık, şu halinle, yardım eden bir tanrının ayakları arasında çevrende açlıktan gebermiş bu dişi köpeklerle gerçekten de ufalmış görünüyorsun.*

Özgür olduğunu ileri sürmeye cesaret ediyorsan, derinlerdeki zindanlarda zincire vurulmuş mahkûmun ve çarmıha gerilmiş kölenin özgürlüğünü de övmeliyiz. Orestes: *Neden olmasın* (37).

Sartre, özgürlüğün dış güç ile ilintisi bulunmadığını söylemek istiyor. Kişi tutuklu olabilir pekala, hatta çarmıha bile gerilebilir, ama özgürlüğünü gene de terketmez.

Elektra ise Orestes'in bu yorumlarına katılamaz. Cinayeti, sırf omuzlarına çöken kötü yazgıyı yanıltmak için düşlemiş olabileceğini söyleyerek kendisinin davranış tarzını hoşgören Zeus'un koşullarına boyun eğer.

Oysa Orestes'e göre, aslında Zeus'un cinayeti yorumlayış tarzını kabul ettiği anda suçlu duruma düşer Elektra. *Elektra!*

Elektra! Asıl şimdi suçlusun sen. Ne istediğini sen bilmesen kim bilebilir? Her halde bir başkasının buna karar vermesine olanak tanımayacaksın? (38) Orestes bunu hangi gerekçeyle ileri sürebilmektedir? Çünkü Elektra artık kendi eylemiyle özdeşleştirmemektedir kendini, kendini inkâr etmektedir, bu da bir insanın işleyebileceği en büyük suçtur. *«Canilerin en alçağı, yaptığından pişmanlık duyanıdır.»* (39) Eylemimizin ne olduğu, onu neye döndürdüğümüze, eylemi ne duruma getirdiğimize bağlıdır; ona karşı ne tavır takındığımıza, ona yaşamımızın içinde nasıl bir yer verdiğimize, ya da verip vermediğimize bakar.

Eylemlerinin yorumunu başkasına yaptıran, eylemlerinin anlamlarını bulup çıkarmayı başkasına bırakan ya da onlara bulup çıkarttıran, yalnızca eylemi inkâr etmekle kalmaz, kendi yaşamını da inkâr eder, çünkü onun yaşamı eylemleridir.

Zeus ile sürdürdüğü diyalog, Zeus'un Orestes'in özgürlüğünü kabul etmesiyle doruk noktasına tırmanır. Zeus Orestes'e pişmanlık duymayı kabul ettiremeyeceğini, başka deyişle, kendi yaşamına boyun eğmeye ikna edemeyeceğini anlayınca, tanrılar için alacakaranlığın basmakta olduğunu kabul eder. Gerçi Zeus doğa tanrısıdır, doğada herşey onun kurduğu düzene göre işler; ama insanı yaratmakla, özgür bir varlık yaratmıştır, bu özgür varlık da onun etkisinden kaçma olanağına sahiptir. Orestes özgürlüğünün ne efendisi ne de uşağıdır. O zaten kendi özgürlüğüdür, özgürlüğü ken-

disidir, bu sayede de Zeus'un etkisinden kurtulmuştur. *Birdenbire özgürlük beni sarıverdi ve donup kaldım. Doğa bir adım geri gitti, artık yaşım bile yoktu ve senin küçük, saf dünyanın tam ortasında, gölgesini yitirmiş biri gibi kendimi yapayalnız hissettim ve gökyüzünde, ne iyi, ne kötü, ne de bana buyruklar verecek herhangi birisi yoktu artık.* Zeus:... *Geri dön: baksana birkez, nasıl da yalnızsın, kızkardeşin bile seni bırakıp gidiyor, rengin uçmuş ve korku gözlerini açıyor. Yaşayacağını umuyor musun? Bak, bana ve hatta sana bile yabancı olan bir kötülük seni yiyip bitiriyor.* Orestes: *Bana da yabancı biliyorum, ama senin yasalarına boyun eğmeyeceğim. Ben, kendi yasamdan başka herhangi bir yasayı kabul etmemeye mahkum edildim. Senin doğana dönmeyeceğim: Sana uzanan binlerce yol var ama ben yalnızca kendi yolumu izleyebilirim. Çünkü ben bir insanım, Zeus, ve her insan kendi yolunu bulmalıdır...* (40) Bu yolda özgürlük gerçekleşir.

Kalabalık, Orestes'i giderken öldürmek için, Apollo tapınağının etrafını sarmıştır. Orestes saklanmaz, yaşlı öğretmenine tapınağın kapılarını ardına kadar açmasını söyler, halka hitap etmek istemektedir.

Artık bağırmıyorsunuz? (Kalabalık susar) *Sizi korkuttuğumu biliyorum. Onbeş yıl önce, tam bugün bir başka katil duruyordu önünüzde; dirseklerine kadar uzanan kırmızı eldivenler giymişti, kandan eldivenler ve siz ondan korkmadınız; çünkü onun da sizlerden biri olduğunu ve eylemine sahip çıkacak cesareti olmadığını gözlerinden okumuştunuz. Suçlusunun [ona] katlanamadığı bir cinayet, bu neredeyse bir felakettir. Siz caniyi kralınız olarak kabul ettiniz ve yaşlı cani, kentin duvarları arasında yapacağını yaptı, sahibini yitiren bir köpek gibi yavaşça inledi durdu. Beni görüyorsunuz, Argos'lular, benim cinayetimin bana ait olduğunu anladınız; güneşin huzurunda bu cinayet benimdir, diyorum.*

O benim yaşamım ve gururumun temelidir, beni ne suçlayabilir ne de cezalandırabilirsiniz; bu nedenledir ki ür

kütüyorum sizi ben, böyle de olsa, sevgili halkım, böyle de olsa seviyorum sizi, ve sizin yüzünüzden cinayet işledim, sizin için. Krallığımı geri almak için gelmiştim ve siz beni yıktınız; çünkü sizin gibilerle benzemiyordum ben. Ama şimdi, sizlerden biriyim, sevgili halkım, biz kanla bağlandık birbirimize ve sizin kralınız olmayı hakettim. Suçunuz ve pişmanlığınız, karanlık korkularınız, Agist'in cinayeti, tüm bunlar benim artık, ben alıyorum üzerime. Ölülerinizden korkmayın bundan böyle, onlar benim ölülerim. Ve bakın: Sadık sinekleriniz sizi terkettiler ve artık benim yanımda onlar; ama korkmayın Argos'lular kurbanımın, halâ kanlı olan tahtına oturmayacağım, bir tanrı o tahtı sundu bana ve ben hayır dedim. Ülkesiz ve tebasız bir kral olmak istiyorum ben. Elveda sevgili halkım, yaşamayı deneyin: herşey yeni burada, herşey baştan başlamalı (11).

Orestes kalabalığın arasından yürür. Erinye'ler onu izlerler. Kalabalığın Orestes'in açıklamalarını anlayıp anlamadığı belli olmaz. Oyun Orestes'in utkusuyla son bulmaz. Gerçi tiran'ı ortadan kaldırmayı başarmış, kent sakinlerini sineklerden kurtarmıştır, ama bu eylemiyle kentte oturma hakkına kavuşmayı, Argos'luların onu kendilerinden biri saymalarını ummuştur. Oysa Argos'lular onu kabul etmek şöyle dursun, öldürmeye bile kalkarlar. Onlara fareli köyün kavalcısını oynayarak ellerinden kurtulabilmesi, başarısızlığını kabul etmesi anlamına gelir.

Bu oyun ne toplumsal sorunları işler ne de ruhbilimsel bir oyundur; çok az iç-konuşma ve duygu çözümlemesine rastladığımız *Sinekler*, klasik bir «Kader-dramı» da değildir. Sinekler, hani şu çağdaş Fransız varoluşçuluğunun anladığı anlamda insanın kendisi-oluşunu göstermeye çalışan bir oyundur. Sartre, bir yazarı anlayabilmemiz için onun hareketinin çıkış noktasını oluşturan meta-fizik düzeydeki önkoşulları kavramamız gerektiğini söylemişti. Sartre, çok belirli bir insan yorumuyla karşımıza çıktığına göre, bu söylediklerini kendisine de uygulayabiliriz. Öteki parçaların çözümlenmesinden sonra bu soruna bir kez daha döneceğiz.

Şimdi oyunda kendisi-oluşun belirleyici uğraklarını bulmaya çalışalım. Orestes'in yumuşak, temiz bir genç olarak Argos'a geldiğini düşünecek olursak, henüz belirsiz bir durumda bulunduğunu, henüz bir erkek, fransızcadaki deyimiyle, bir insan durumuna gelmemiş olduğunu kabul edebiliriz. Gerçi epey okumuş, eğitim görmüştür ama, gördüğümüz gibi bu bilgi onu doyurmamaktadır, çünkü hep göçebe bir yaşam sürmekte, bu yüzden de dışta kalmaktadır. Birçok kenti girdiçıktısına kadar öğrenmiştir, ama bu kentlerden hiçbiri onun kenti değildir. Bilginlerin, düşünürlerin çeşitli görüşlerini bilmektedir, ama işte görüştür bunlar, ve başkalarının düşüncelerini öğrenirken onlarla özdeşleşmemeyi, onların üstüne çıkmayı da öğrenmiştir.

Ailesiyle bağlardan yoksundur Orestes. Annesini tanımaz, kızkardeşini ilk kez Argos'a geldikten sonra tanır. Orestes'in Argos'a öç almak amacıyla değil, doğduğu kente duyduğu belli belirsiz özlemden dolayı geldiğini söylemiştik. Elektra'yı tanıması, onun, öcünün alınacağı ve kurtulacağı umudunu öğrenmesi ve kentte kalmayı kabul etmesi, oyunun gerilim öğelerinden birini oluşturuyordu. Elektra ölü-töreninde geleneklere aykırı davramp yaşamını tehlikeye attığında, Orestes hâlâ onu kaçmaya ikna etmeye uğraşır. Elektra, Orestes'in önerisini geri çevirip, öç almayı düşünmediği için onu kardeş olarak kabul etmeyince, Orestes'in içinde öç düşüncesi, daha doğrusu Egisthes ve Klitemnestra'yı öldürme düşüncesi canlanıp biçimlenmeye başlar. Gene de oyunun ağırlık noktasının, öç alma ediminin üzerinde bulunmadığı, gözden kaçırılmaması gereken bir noktadır. Öç-alma-edimi, Argos ile geçerli bir bağ kurabilmenin, kentte bundan böyle yabancı gibi yaşamaktan kurtulmanın ye aynı zamanda Elektra'nın kardeşi olduğunu kanıtlamanın biricik yolu, belirleyici adımıdır. Gene bütün bunlar kendinde bir amaç olmaktan daha öte bir anlam taşır. Sözkonusu bağların öğrenilip tanınmasıyla, çok önemli bir olgu suyüzüne çıkmaktadır. İnsanın ancak belirli bir eyleme yönelik belirli bir kararıyla yaşamını kendi yaşamı kılacağını kavramasıdır bu olgu. Pe-

ki, o zamana değin neydi bu yaşam, kimin yaşamıydı? O zamana değin tüm dünyanın yaşamıydı, ya da Heidegger'in ağzından söylemeye çalışırsak, belirsiz çoğunluğun, herkesin yaşamıdır, çürümüş, aşağılaşmış biçimdeki yaşamdır bu. Herkesin yaptığı yapılır ve söylenir; ama aynı zamanda eylemin ve söyleme'nin dışına kaçılarak, sorumluluk başkalarına, daha kesin söyleyecek olursak soyut kamu çoğunluğuna verilir.

İşte bu ilişkiyi kavrarsak Orestes'in neden hiçbir şekilde pişmanlık belirtisi göstermediğini de kavrarız. Çünkü pişmanlık, Orestes için eylemin sorumluluğunu yüklenmek istememek, insanın sorumluluğunu taşıyamayacağı birşey yaptığını itiraf etmesi demektir. Bu bağlam içinde pişmanlık, insanın kötü bir eylemde bulunduğunu kabul etmesi anlamına da gelmez. —Pişmanlık gerçekleştirdiğim eylemi gerçekleşmemiş kılmam demektir—. En büyük suç da budur. Neden; Ben ancak bu belirleyici eylemimle ben olarak, bu tek [özel] insan olarak varolmaya başladığım için; Sartre'm sürekli yinelediği gibi, yaşam yolu ancak bu eylemle başladığı için. O zamana değin, yetiştiricilerimin, eğiticilerimin çizdikleri o herkesin gittiği belirsiz yoldan yürüdüm. Demek ki o zamana değin kendi yolumda değil, bana başkalarının çizdikleri bir yoldan yürüdüm durdum yalnızca. Kendi seçtiğim bir yolum bulunmadığı sürece özgür değilim,— daha belirli söyleyecek olursak—, var-değilim. Kuşkusuz yaşarım bu durumda da, ama varolamam. Peki ne demek bu? Seçmeksizin birşey yapıyorsam, onu yapmamak elimden gelmez. Çünkü ben var değilimdir; [yaşıyorumdur sadece] Neden? Yapıp ettiğimin sorumluluğunu taşımadığımdan.

Ancak eylemimin sorumluluğunu yüklendikten sonra, o eylem benim eylemim olur. Eylemlerimizin sorumluluğunu yüklenemediğimiz sürece, biz kendimiz değilizdir. İstediğimiz kadar yaşlanmış olalım, istediğimiz kadar iş gerçekleştirmiş, dünyanın altını üstüne getirmiş olalım. Bundandır ki, Orestes, Zeus'un ileri sürdüğü özürlerin kendi eylemi bakımından geçerliliğini Elektra'nın kabul etmesini istemez; kabul etti-

ği anda eylemini gerçekleştiremiyecek, ama kendi kendini inkâr edecektir; çünkü ne eyleminden ne de kendisinden yana çıkma yürekliliğini gösterememiş olacaktır böylece.

Yavaş yavaş, başlangıçta kendi içinde çelişir görünen bir düşünceyi de kavrıyoruz böylelikle. İşte ancak yükümlendiğimiz sorumlulukla, üstlendiğimiz manevi yükle; eylemimizle özdeşleşip kendimizi onunla bir duyumsadığımızda, kendimize özgür deme hakkını da kazanmış oluyoruz. Demek ki özgürlüğün bulgulanması, kurtulma olduğu kadar, yük altına girme sonucunu da getirecektir. İnsan kendini bulduğu ve artık sorumsuzluk içinde yaşamayı bir yana bıraktığı başka deyişle, sorumluluğu — ister bir yetkeye [otorite] ister genele [insanlığa] olsun —kendi dışındakilere yıkmaktan kaçınmaya başladığı anda gerçekleşen, kendini özgürleştirme ve sorumluluk adı altında manevi yük üslenme demektir bu. Hani burada, Kant'ın «öznenin kendi yasalarını bizzat kendisinin koyması»ndan tutun da, Sokrates'in, insanı kendikendiyle dost olmaya, yalnızca savunabileceği, yanında yer alabileceği doğru, haklı davranışları yapmaya çağırdığı «Georgias»a kadar, hangi düşünürlerin Sartre'a özgürlük anlayışının oluşmasında öncülük ettiklerini ayrı ayrı tartacak değiliz.

Karar vermiş olan ve kararını savunup ondan yana tavır alan kişi, özgürdür. Orestes, Egisthes ve Klitemnestra'yı öldürdüğü andan itibaren Orestes'in özgürlüğü başlar; özgürlüğü patlak verecek, ya da parçada geçtiği gibi: özgürlük onun üstüne çullanacaktır. Eylemini kendi eylemi olarak kabul ettiğinden, onu Argos'un yurttaşları ile paylaşmaya, onlara yüklemeye yanaşmadığından, Elektra'nın etkisiyle eylemine bahaneler aramadığından, özgürdür Orestes.

Özgürlüğün yaşantılaştırılması, deneyimleştirilmesi, bir yükün üslenilmesiyle gerçekleşir. Orestes daha önce, salt bilerek, bilgisiyle, herşeyin üstünde bir tüy gibi salınıp dururken, eylemiyle, birçok olanağını kendinden alıp götüren derin bir dönüşüm gerçekleştirmiştir. Öyle ya, belirli bir yo-

lu seçtiğimiz anda diğer bir dizi olanağı da artık tepmiş oluruz. Özgürlük, olabildiğince çok özgürlük olanağını kendine açık tutmak değildir; Sartre'a göre özgürlük, karar verebilmek, bir şeyden yana çıkabilmektir; bilinç de, bu kararın benim kararım olduğunu bilmem, onun ile özdeşleşmemdir.

İnsanlar özgürdürler, ama bilmezler bunu. — Zeus'un bu iddiası yalnızca parçanın değil, Sartre'ın varoluşçuluğunun da temel ilkesini belirleyici düşüncedir. Sartre'ın belli-başlı kaygusu, insanlara özgürlüklerinin bilincini vermek, onları bu özgürlüğün, bu bilincin yükü altına sokmak, onları özgürleştirmektir. İnsan tutuklu olabilir, hüküm giymiş olabilir, ölüme mahkûm olabilir, ama yapıp ettiklerine sahip çıkıyorsa, eylemin sorumluluğunu taşıyorsa, eylemlerinde kendini buluyorsa, özgürdür.

Sineklerin, Orestes'in utkusuyla son bulmadığını söylemiştik. Tutarlı sonuç da budur zaten. Çünkü Argos yurttaşlarının bu dönüşümle, Egisthes ve Klitemnestra'yı yitirmeyle, mutsuz olup olmadıklarını bilemiyoruz; nedeni: Argos yurttaşlarının yaşamlarının sorumluluğunu taşıyan iki kişiydi bunlar. Sartre, roman tekniğini anlatırken, belirsizin, açık-seçik olmayanın, kendisine ilişkin bir yargıya varılmamış olanın, yaşamın bir parçası olduğunu söylüyor ve bu düşüncesini Sinekler'de gerçekleştiriyor. Eleştiri yönünden eklemek gerekirse, bu düşünceyi gene de tamıtamına gerçekleştiremediğini, Orestes'i çoğu kez sav'lar ileri sürercesine konuşturduğunu söyleyebiliriz. Ama işte «Sinekler'in», Sartre'ın ilk parçası olması nedeniyle savlarını açık-seçik ortaya atmayı amaçlamasını olağan karşılayabiliriz. Konuşmalar fazla akılcıdır; Orestes varoluşçuluğun temsilcisi olarak çıkar karşımıza. Ama oyun, bugün de canlılığını yitirmemiştir; çünkü Sartre, insanları yönlendiren iç-dünyayı da ustalıkla canlandırmayı başarmıştır. Orestes'in kararsızlığını, Elektra'nın kinini, nefretini, halkın korkusunu, Egisthes'in bıkkınlığını, kendini beğenmişliğini bu görüşümüze örnek verebiliriz.

Parçada ararsak, angaje edebiyatın izlerini de bulabiliriz; Orestes baskı altındaki halktan yana çıkar, onları aydınlatmaya, yanlış mitlerden arındırmaya çalışır. (Parça, Alman işgali sırasında yazılmıştı; Almanlar Fransız halkına yenilginin verdiği vicdan azabını aşılamaya çalışıyor, böylelikle onları daha kolay denetlemeyi ve baskı altında tutmayı umuyorlardı.) Bu etmenin oyuna katkısı olduğunu kabul etsek de, asıl ağırlığın, özgürlüğün ne olduğunu birdenbire kavrayan Orestes'in dönüşümünde yattığını gözden kaçırmamalıyız. Orestes, özgürlük üzerine kuramsal bir tartışmayla, ya da düşünmeyle bu dönüşümü gerçekleştirmez; belirleyici bir eyleme giriştiği, yaşamına ağırlıklar yüklediği andan bu yana ne gibi değişmeler yaşadığını ayrımsadığından, bu özgürlüğü seçer.

«*Sinekler*», bir başlangıçtır yalnızca; tamamlanmış olsaydı, okuyucu, ya da dinleyici olup biteni izleyerek, Sartre'ın kahramanlarının, özellikle de Orestes'in ağzından dile getirmeye çalıştığı özgürlük kuramını alıp geliştirmek zorunda kalabilirdi. Öte yandan kendi bilinciyle yön bulan kişinin kendikendisi-olma süreci tüm açılımı ve gelişmesiyle gösterilmediğinden de parça bir başlangıçtır. Bir uğraktır [moment] «Sinekler», diğerleri arasından seçilmiş, tayinedici bir uğrak, sorumsuz, yüksüz bir yaşamın, ne denli korkunç olursa olsun kendisi ile özdeşleştiğim bir edimle sorumlu bir yaşama dönüşüşün uğrağıdır. Gerçi bu eylemin etkileri ve ileride ona karşı takındığım tavır gösterilmez, ama bu sorunun felsefe düzeyindeki tartışmalarında, insan özgürlüğünde zamansal uğrağın ne denli önemli olduğunu görmekte gecikmeyeceğiz. İnsan varlığının özgürlük belirleniminin yalnızca ilk —soyut— evresiyle karşı karşıya geldik burada. Sartre'ın daha sonraki oyunlarında, bu sorunu ne boyutlarda geliştirdiğini ya da geliştirip geliştirmediğini görmemiz gerekiyor. «Bakış»ı *(le regard)* çözümlemeye çalışarak, bu çözümlemenin ışığı altında insansal birlikteliği incelememiz gerekiyor.

BAKIŞ

Bakış kuramına ilişkin ayrıntılı açıklamalar, Sartre'ın *Varlık ve Hiç'lik* adlı temel felsefe yapıtının odağını tutar. Bakış / Bakma, Sartre'm çıkış noktasını oluşturan Heidegger ve Husserl'de insan incelemesinin temel uğraklarından birini oluşturmaz; böyle olunca da, Sartre, onlardan yola çıkmış olmakla birlikte, onların düşüncelerine sonuna dek bağlı kalmaz. Örneğin Heidegger'in «Varlık» anlayışına fazla ilgi göstermez.

Bakış'a yöneltilmiş incelemelerle, birlikte-olma'nın, başka deyişle insanla beraber olma'nm boyutları da göz önüne seriliyor. İnsan öteki insanlara muhtaçtır; yaşamı, ötekilerle birlikte olduğu bir alanda geçer. Yoksa önce tekbaşına varolmuş, sonradan öteki insanlarla karşılaşmış değildir; daha başlangıçtan itibaren öteki insanların da varolduğu bir ortamda yaşar. Ötekilerden tamamen yalıtılmış, tekbaşına bir insan varoluşu düşünebilmek için, çok yapay bir soyutlama gerçekleştirmek zorunda kalırız. İnsanın, yalnızca başkaları ile birlikte varolabileceği olgusu, bu beraberliğin yapısal uğraklarını, özelliklerini saptama görevimizi ertelemeyeceği gibi, bu beraberlikte, nelerin olup bittiğini, bu beraberliklerin hangi olanakları içerdiklerini gösterme zorunluğumuzu da arttırmaktadır. Daha da ötesi, bu birlikteliğin kendikendimize ulaşmanın kaçınılmaz önkoşulunu ne ölçüde oluşturduğunu araştırmamız gerekir.

Bir örnek yardımıyla, bakma'nın nasıl gerçekleştiğini açık-seçik göstermeye çalışacağız. Çünkü bakma bu bağlamda, içinde bir şeylerin olup bittiği bir yaşantı, bir serüvendir; yoksa gözün ağ tabakasına görüntülerin düşmesiyle nesnelerin varlığını algıladığımız, adım adım betimlenebilir fizyolojik bir süreç değildir.

Bir parkta oturuyor ve yaşlı ağaçları, ağaçlı yolu, çimenleri, gökyüzünü, rüzgarda uçuşan bulutları görüyorum. Ben tüm bu nesnelerin merkeziyim, gördüğüm her nesne çevremde öbekleniyor, daha doğrusu görme edimimde, kendim sıfır noktası olarak herşeyi çevremde öbekliyorum. Görmem bir düzenlemedir. Görme'yle, varoluşanı belirli bir düzen içine yerleştiriyorum. Heidegger, varoluşun, özü gereği [katlanmış uzaklığı] açtığını ve uzaklığın ortadan kaldırılması olarak anladığı «uzaklaşma»nın içinde, mekanın varoluş için kurulmaya başladığını söyler. Mekan bana, matematiksel bir oluşmuşluk olarak ya da üçboyutlu çeşitlilik olarak verilmiş değildir; uzaklaşmayla birlikte bana verilir, bana açar kendini. Sartre'da ise, herşey odak noktasına dönük olduğundan, varlık kendini odak noktası olarak duyumsar, başka deyişle varlık herşeye egemendir. Bu değişik görüş, Heidegger'in anlayışından Sartre'ınkini ayırdeder. Nesneleri, onları bana gösteren —Husserl'in deyişiyle— gölgeleriyle, nasıl görüyorsam, onlar benim için öyledirler. Yalnızca benim için ve benim onları bir düzene sokma olanaklarıma göre yaratılmış gibi görünürler bana.

Ama bir olayla birden herşey yeni bir boyut kazanır. Parkta ansızın başka bir insan belirir. Başlangıçta onu da verilmiş nesneler içinde bir nesne olarak alırım. Nesneler için geliştirdiğim ve böylelikle çevre-dünyamı kurduğum mevcut ilişkilerin arasına «nesne-öteki-insan» ilişkisi giriverir. Çok geçmeden, bu yeni nesnenin ötekilerden farklı olduğunu kabul etmeden edemem. Neden? Neye dayanarak? Çünkü bu yeni nesne, nesneler arasında saptadığım uzaklık ilişkilerine kendisini de katmama elverişli değildir; çünkü kendisi de

katlanmış uzaklıkları açan, uzaklıklar geliştiren bir nesnedir. Nesneler uzaklıklarla saptanırlar; insansa uzaklıksızdır; o kendisi, uzaklıklar geliştiren; nesneler arasında uzaklık ilişkileri kuran varlıktır. Nesnelere gelince, birbirleri arasında uzaklık ilişkileri kurmak şöyle dursun, insanın geliştirdiği ilişkiler içinde, insanın kendilerine verdiği çeşitli uzaklıklar içinde, kendilerine ayrılmış yeri tutabilirler ancak.

Peki ötekinin, nesneler arasında bir nesne olmadığını ve kendisinin uzaklık ilişkileri kuran bir varlık olduğunu kabul ettiğim anda ne olur? Sartre bu olayı enikonu ayrıntılı açıklamaya çalışır:

O zaman odak noktasındaki yerimden olurum; yalnızca kendimin değil ötekinin de bir odak noktası oluşturduğunu görünce, iyice apışıp kalırım. Bununla kalsa iyi; beriki benim çevremde kümelediğim nesneleri, görme [bakma] yoluyla kendi çevresinde öbekleyerek, dünyamı da elimden alır. Dünyamı yitiririm. *Böylece dünyamı elimden alan bir nesne türeyivermiştir. Herşey yerliyerindedir, herşey benim için hâlâ buradadır, ama aynı anda herşey, görünmeyen ve ödünsüz bir dışarıya akışa kapılmış yeni bir nesneye doğru çekilmektedir. Demek ki ötekinin dünyada görünmesi* [*ortaya çıkması*] *benim tüm evrenimin yolundan çıkması, dünyanın merkez olmaktan çıkması demektir ki; amaçladığım merkezleşmenin dibinin oyulması demektir bu.* (12) Demek ki öteki bir hırsız, bir canidir. Üstelik bana haksızlık etmektedir; çünkü yalnızca kimi nesneleri benden haksızca almakla kalmaz, beni tuttuğum odaksal konumdan da uzaklaştırır. Beriki ortaya çıkana dek benim olduğunu sandığım dünya, delinmiştir, dışarıya akmaya başlamıştır, ötekinin bakışıysa kanamaktadır. *Demek ki, benim küçük-evrenimde* [*mikrokosmosumda*] *bir insanın görünmesi* [*ortaya çıkması*] *dediğim şey, bu küçük-evrenin nesneleri arasından benim küçük-evrenimi çözüp dağıtıcı bir öğenin görünmesidir.* [*ortaya çıkmasıdır.*] *Öteki; nesnelerin, benden belirli bir uzaklıkta nesne olarak kavradığım, ama aynı zamanda kendi çevresinde kendi uzaklığını geliştirdiği ölçüde benden uzaklaşan bir he-*

defe doğru kaçışıdır. Ve bu dağılma durmadan sürer gider... (43)

Öteki benim dünyamın içinde ansızın ve başlangıçta sadece bir nesne, ama değişik bir nesne olarak ortaya çıkıp benim olduklarını sandığım nesneleri kendi dünyası içine yerleştirdiğinden ve bu yerleştirmenin nasıl olduğunu bilmediğimden; benim diye gördüğüm dünyayı benden çaldığı bu *ilk evreden sonra* bir *ikinci evre* gelir; bu evrede öteki, artık ötekilerden farklı bir nesne olmayıp, içinde bir «özne» bulduğum nesnedir. Başlangıçta, öteki, benim için, benim gördüğümü gören, bu nedenle de dünyamı kendine mal ederek tehdit eden bir varlıktı. Ama ötekini bir özne olarak anlamaya başladığım andan itibaren, onun, yalnızca benim nesnelerimi kendi dünyasına yerleştirmeyi, benim nesnelerimi kendi bakışına almayı becermekle kalmayıp beni de görülebilirleştirdiğini kavrarım. *Nesne-Öteki, dünya ile bağlantısında benim gördüğümü gören nesne olarak tanımlanırsa, benim «özne-öteki»ne olan temel ilişkim, benim başkalarınca görülebilmem [biçimindeki] sürekli olanağa bağlanabilmelidir* (44).

Bu «Görülebilme olanağı» ne anlama gelir? Öteki bana baktığında beni nesne yapıyor, demektir bu. Ben ötekini bana bakan olarak yaşantıma aldığımda, yani onu, beni nesne yapan olarak tanıdığımda, öteki artık gerçek anlamda öteki olur benim için *öteki tarafından görülme, ötekini-görmenin hakikatidir* (45). Bu şu anlama gelir: Bir başka insanca görüldüğümü [bakıldığımı] bildiğim andan itibaren bu başka insan «öteki» olur benim için ancak. *İlkece öteki*, bana bakandır (46).

Bakılma'da ayırdedici etmen nedir? Ötekinin bakışı benim üzerimde uzaklıksız durur; ama aynı zamanda beni de belirli bir uzaklıkta tutar. Bakışlarının üzerimde durduğunu duyumsarım, aynı anda ona teslim edilmişimdir. Bana bakıldığını bildiğimden, ötekine bakmam artık, ötekinin bakışlarına teslim edilmiş olduğumdan, ilgim kendime yönelmiştir.

Ötekinin bakışı, bana kendimin deneyimini verir. *Öyleyse bakış, en başta benden bana yollama yapan bir aracıdır* ([47]). Sadece nesnelere baktığım sürece, tümüyle nesnelere kapılmıştım, kendimde değildim. Bakılma deneyimi, beni kendime göre döndürür. Sartre'a göre ilk kez bu deneyimle [bu yaşantıyla] kendi «ben»ime çatarım, evet, «ben» diye birşey ele geçiririm. O ana kadar sadece edimlerimde yaşamıştım, ben-bilincinden yoksundum.

Bakılmayı [görülmeyi], gösterici bir örnekle daha iyi kavramaya çalışalım. Utanma olayını alalım. Kulağımı bir kapıya dayamış, içeride ne konuşulduğunu işitmeye çalışıyorum. Birden birisi çıkageliyor ve şaşırıyorum. Kızarıveriyorum. Neden? Çünkü birdenbire gizlim dışarı dökülmüştür. Kapıdan kulak verdiğim süre, herşey gizli olanın öğrenilmesine yönelmişti. Tüm nesneler bu taslağın, bu planın ışığında görünmüşlerdi. Kapı oldukça kalın, dışarıdaki gürültü yoğundu, herşeyi kapıdan dinleyenin boyutundan öğrenmekteydim. Gelgelelim kendimi işe öylesine kaptırmıştım ki, kendimi kavramamıştım. Sartre'ın dediği gibi, edimlerim içinde kendi benim'siz, bu dinleyenin-beni ile yüzyüze gelmeden yaşıyordum. Kulak vermenin doğrudanlığı içinde, kendimi düşünmeden yaşamıştım. Öteki ortaya çıkar çıkmaz, görüldüğümü, şaşırtıldığımı ayrımsarım birden. Kendimi —ötekinin aracılığıyla— o anda, olan olarak görüyorum. Öteki sayesinde dinleyenin «ben»ini ediniyorum.

Sartre'a göre utanma, bir «kendini-yeniden-tanıma» edimidir. Utanmada kendimi ben-olan olarak yeniden buluyor, tanıyorum. Görülme durumunda işin şanssız yanı, kendi «ben»imi öteki aracılığıyla yakalanarak, şaşırtılarak bulmamdır; bu durum da beni, gene [başkasına] teslim edilme uğrağına götürür. Görülme'de, beni görene teslim edilmişimdir. Sartre'a göre dünyamın dağılması, kanaması durumudur bu.

Utanma'da ötekinin bana ilişkin yargısını kabul ederim. Demek ki görülmek, bir yargılanmaktır. Ötekinin bakışı bir yargıçtır. Bu görüş, Sartre'ın, ben'in yanındaki öteki insan anlayışını yansıtmaktadır. Öteki insan ile ilişkim, sü-

rekli bir yargılanma ilişkisidir. Ayrıca uygunsuz bir davranışta bulunursam, bu yargılanma uğrağının üstüne bir de şaşırtılma, yakalanma uğrağı eklenir. Böyle durumlarda ötekinin yargıçlığı daha da belirginlik kazanır. Gerçi Sartre için öteki ile her değme, her ilişki bir yargılanma, «yargıya-teslim-edilme» ilişkisidir. Tabii öyle bir tepki gösterebilirim ki, ben de ötekini yargılayabilirim; ne bileyim, ötekinin budala olduğunu ileri sürer, böylece bana ilişkin yargısını etkisizleştirmeye çalışırım. Ama bütün bunlar, Sartre'ın insanlar arasındaki tüm ilişkileri bir yargılanma olarak almasına ve yorumlamasına yol açıcı temel anlayışını etkilemez. Burada, Sartre'ın neden böyle düşündüğünü araştıracak değiliz, ancak hangi insan anlayışının, insanlar arasındaki ilişkileri böyle kavramaya ve yorumlamaya götürdüğü üzerinde düşünülmeye değer.

İnsanın varlığının bir öğesi özgürlüktür. Görüldüğümde, ötekinin yargısına teslim edilmem demek, onun özgürlüğüne feda edilmem demektir. Beriki özgür olduğundan, onun bakışına nasıl göründüğümü önceden söyleyemem. Onun yargısından kaçınıyorum, diyebilirim buna; ve ancak ötekiyle hesaplaşarak onun bakışıyla gerisingeri kendi benime fırlatıldığımdan, kendi ben'imi kazandığımdan, Sartre için bu yargıdan kaçınma olanaksızdır.

İnsanın varlığım iki temel özellik oluşturur: *Aşkınlık* [*transzendenz*] *ve olgululuk durumu (faktizitat)*. Ne anlama gelir bu iki kavram. *Aşkınlık*, insanın olanaklar tasarlama, seçme ve onları gerçekleştirme yeteneğidir. Peki bu yeteneğe neden aşkınlık diyor Sartre? Çünkü bu yetenek sayesinde bundan böyle değişmeyecek olan belirli bir varoluşa mahkûm olmaktan kurtuluyor, oluşturduğum, tamamlamaya çalıştığım tasarı içinde, varoluşumu durmadan aşıyor, onun sınırlarının ötesine geçiyorum. Oysa bir nesnenin aşkınlık yeteneği yoktur, andaki durumunu aşması, kendikendine karşı tavır koyması, davranması olanaksızdır.

Buna karşı olgululuk, belirlenmiş, saptanmış-olma, gerçekleştirilmiş-olma özelliği gösterir. Hangi ulustan olduğum,

hangi yeteneklerle donatıldığım, —ama aynı zamanda— o ana dek neler gerçekleştirdiğim, hep bu özelliğim içinde yer alıyorlar. Birşeyler yazıp yayınlatmışsam, artık geri döndürülmez şekilde kendimi saptamış, belirlemişimdir; olgululuk ve aşkınlık insan varlığında, karşılıklı etkin olan iki oyuncu gibidirler. Bunlar, birlikte etkinliklerinin tarzı, dürüst-olmama [mauvaise foi] kavramının tartışıldığı bölümde başlıbaşına bir konu oluşturacaktır.

Görülme [bakılma] anında ne olup bitmektedir? Aşkınlığımı yitiririm. Öteki beni arsız, tedbirsiz üstelik meraklı bir kulakkabartıcı durumunda bastırarak beni varlığımın [o andaki] bu olanağına bağlar, diğer olanakları elimden alır. Belirli bir olgululuk durumunda donup kalırım. Sartre'ın kendinde-varolan dediği [varolan], varlık-olan katıksız olgululuk [saptanmışlık-bir yere (duruma) bağlanmışlık] durumuna mahkûm olduğundan, —her ne kadar benim varlığım ötekinin varlığından kendinde değil de «kendisi için» oluşumla, başka deyişle kendime davranabilişimle ayrılsa da— belirli bir anlamda «kendinde» varlık olurum artık. Başka türlü söyleyecek olursak, ötekinin ortaya çıkmasıyla nesneler arasında nesne gibi birşey olurum. *Benim günahım ötekinin varoluşudur* (48). Çünkü ötekinin bakışı beni taş eden bakıştır: *Ötekinin bakışını kendi olanaklarımın taşlaşması* [*sertleşmesi*] *ve* [*bana*] *yabancılaşması olarak kavrarım* (49). Benim aşkınlığım, [yani benim kendi olgusal varlığımı aşma yeteneğim] başkalarınca aşkınlaştırılır; böylelikle de ötekine teslim edilmiştir. *Öteki, bakış olarak: Benim aşkınlaştırılmış aşkınlığımdan başka birşey değildir* (50).

Bu açıklamaların daha başında, ötekinin ortaya çıkmasıyla benim dünyamın, yani nesnelerin tarafımca hazırlanmış düzeninin, tehlikede olduğunu, çünkü ötekinin, kendisini odak noktasına koyarak yeni bir nesne düzenlemesine gittiğini söylemiştik. Öteki, nesneleri yeni bir düzene sokarak, beni kendi olanaklarıma yabancılaştırdığından, dünyamı elimden alır. Dünyamdan sürülüp atılmış, üzerinde

herhangi bir düzenleme hakkına sahip olmadan, kendim yeni bir dünya içinde belirli bir düzenin içine yerleştirilmiş oluyorum.

Benim, olma olanaklarım ve varoluşanın bu olanaklara karşılık gelen gizlileri-açığa-çıkarmaları, ötekinin bakışı altında dönüşürler. Varlığımın olanaklarını, ötekilerce ortadan kaldırılabilen olanaklar olarak algılarım. Ötekinin kendisi de, bana tuzak kuran, bana sahip olabilmek için benim olanaklarımı yıkmaya çalışan kişi olarak görünür. Nesneleri kullanabilme, onlara sahip olabilme özelliğimle başlangıçta gurur duyarken, bu kullanabilme'nin ötekince bana yabancılaştırılma tehlikesiyle sürekli karşıkarşıya bulunduğunu ayrımsarım. Böylece öteki ile olan ilişkim, —öteki benim dünyamı sürekli tehdit edip benim aşkınlığımı tartışılır hale getirdiğinden, —ötekinden bir korku ilişkisine dönüşür. *Görülme [bakılma] demek, kendini öğrenilmez (ayrımlanamaz) yargıların bilinmeyen [meçhul] nesnesi olarak kavramak demektir* (51).

Bakıldığım ölçüde, öteki için nesneyim; üstelik öteki özgür olduğundan, yargısını da önceden bilebilmeme olanak yoktur. Sartre bu düşünceden, görülme'yi köleleştirilme ile bir tutmaya varmıştır. *Varlığımın derinliğinde, benim olmayan ama gene de varlığımın koşulu olan bir özgürlüğe bağımlı olduğum ölçüde köleyim* (52).

Sartre bu başkasına feda edilme, teslim edilme, çaresiz kalma, köleleştirilme durumlarını yeterince ayrıntılı kavratamaz bize. *Tehlikedeyim, ve bu tehlike öyle rastlantısal bir tehlike olmayıp benim başkası-için-varlığımın sürekli yapısıdır* (53).

Korku, ötekinin özgürlüğünden korkudur. Gururlanma ve utanma kendi varlığım ötekinin ortaya çıkmasıyla yeniden-tanıma edimleridirler. Uşak-olma, köleleştirilişmiş-olma duygusu, olanaklarımın yabancılaştırılmasından doğar. Ötekinin bakışlarındaki dehşet verici yan, onun —ona bakılmadığı halde— bana bakarak benim an'ıma girmesi, an'ımda varolmasıdır. Sımsıkı tutar beni öteki, nesnemsi birşey gibi

kemikleştirir, dünyasında bana kullanamadığım bir yer verir. Bu yeri nasıl kullanabilirim ki? Artık uzaklıkları geliştirmek şöyle dursun, onun geliştirdiği [açımladığı] uzaklığın içine karışıyorum. Burada Sartre'ın bir başka savına da değinmek gerekiyor. Kendi-kendini-tanıma'nın, ille de ötekinin varlığını gerektirdiği savıdır bu. Neden gerektiririm onun varlığını? Çünkü kendimi tanımam için kendime nesneleşmem gerek de ondan. Buysa, ancak ötekinin varlığıyla mümkün. Ben kendim için ancak özne olabilirim, ama kendim için nesne olabilmem, kendi görüntümü kendi üzerime geri fırlatıp atan ötekinin varlığıyla mümkündür ancak; çünkü gerek onun gerekse yargıları için nesneden başka birşey değilim.

Benim-başkaları-için-olma'm [*varlığım*], *mutlak boşluktan geçerek nesne'liğin üzerine düşmedir. Ve bu düşüş, yabancılaşma olduğundan, kendimi kendim için nesneye dönüştüremem; çünkü hiçbir şekilde kendimi kendime yabancılaştıramam* (54).

Peki sonsuza değin ve hep terk mi edilmişizdir ötekinin eline, köleleştirilmiş, tehlikeyle başbaşa mı bırakılmışızdır, yoksa bütün bu olup bitenlere karşı çıkmanın, tepki göstermenin bir yolu yordamı var mıdır? Şu ana değin ötekinin bakmasını, bakılma olarak kavramaya çalıştık durduk. Öteki bakan, beni görüş alanı içine alan özne, ben ise kendisine bakılan nesneydim. Şimdi bakılmaktan kaçmamla kendimi ötekine bağımlılıktan kurtarmamla, aşkınlığımı -kendi olanaklarıma yeniden dönme olanağım- yeniden elde etmemle oluşacak dönüşümün üzerinde duralım. Nasıl sağlıyorum bu dönüşümü acaba? Kendiliğimdenliğimin, özgürlüğümün bilincine vararak; birçok olanağım bulunduğunun bilincine vararak; kendi seçtiğim bir olanak üzerinde kendimi tasarlayarak. Bunları gerçekleştirdiğim anda, karşımdaki özne ile ilişkimde de bir değişmedir başlar. Artık benim varlığımın sorumluluğunu taşıyan öteki değildir; kendim yüklenmişimdir kendi varlığımın sorumluluğunu. Üs-

telik ötekinin varlığının sorumluluğunu bile taşımaya başlarım o andan sonra.

[*Kendimin*] *benim özgür olanaklarımdan birinin bilincini edindiğim ve bu kendimliği gerçekleştirmek için kendimi kendi üzerimde tasarladığım ölçüde, öteki yabancı varoluşun da sorumlusu olurum: kendi özgür kendiliğindenliğime sahip çıkarak bilincin durmadan sadece kendime yollama yapmasına* [*son verir*] *bir ötekinin (başkasının) varolmasına yol açarım* ([55]).

Buradaki belirleyici öğe salt bilinç değil, tasarlama'dır. *Olanaklarımı tasarlarken, kendimi kendimlik olarak algılarım* [*öğrenirim*], *varlığımın sorumluluğunu ötekine yüklemek şöyle dursun; ötekinin varlığı da bana düşer* [*verilir*]. *Öteki olmamak bana bağlıdır. Kendimi gerçekleştirişimde, onun aşkınlığı benim tarafımdan aşılır. Ötekinin varlığı, bana* [*benden aşağıya*] *düşmüş bir varlık olarak görünür. Daha önce öteki için nesneyken ve öteki benim için bakan-özneyken, artık ben özne oldum, öteki de nesne. Artık öteki benim için, benim olmak istemediğim kişidir* ([56]).

Benim, başkalarına —terkedilmiş— olma'mın belirtisi olan ruhsal durumlardan, örneğin utanma duygusundan bundan böyle kurtuluyorum artık. «*Katıksız (salt) utanç, yerilmeyi hak etmiş herhangi (şu ya da bu) nesne olma duygusu değil, her şeyden öte bir nesne olma duygusudur; başka deyişle başkalarının gözünde dönüştüğüm o değerini yitirmiş, bağımlı ve katılaşmış nesnede kendimi* yeniden tanımamdır. *Utanç,* ilk günah *duygusudur, hani bu duygu herhangi bir hata yapmış olmamdan değil de yalnızca dünyaya, nesnelerin ortasına «düşmüş» olmamdan ve ne isem o olmak için başkalarının aracılığını gereksinmemden ileri gelir*» ([57]).

Sartre'a göre kendini-örtme [giyinme] nesne-özelliğini gizleme, görülmek istememe, sadece görmek isteme'dir. (giyinmeyle, moda'da olduğu gibi, kadınların başkasının gözüne batmak için bir araç olarak kullanılabileceği olgusunu Sartre göz önünde tutmaz.)

Ötekinin benim dünyamda ortaya çıkma sürecini, benim için nesne olmasından başlayarak, beni nesneleştiren özne oluşuna, oradan gene onun benim nesneme dönüşmesine değin izledik. Kolay anlaşılmasını sağlamak için her bir evreyi sırayla ele aldık, ama benim ötekine egemen olmam bundan böyle elden gitmeyecek bir zafer değildir, ötekinin artık sonsuza dek benim yönetimim, gücüm altında duracağı, benim ondan duyduğum korku ve endişeden nihayet kurtulacağım anlamına da gelmez bu ilişki. Daha çok sallantılı, dengesiz bir ilişkidir bu, her an değişebilir.

Böylece öteki, benim için özenle kullanmam gereken dinamit yüklü bir araçtır, çünkü patlatılmasının ve bu patlamayla aynı anda dünyanın benden uzaklaşıp gitmesinin ve varlığımın yabancılaşmasının her an [daima) mümkün olduğunu duyumsarım. Öyleyse benim sürekli endişem, ötekini nesneliğiyle [nesne durumuyla] öylece tutmaktır, ve benim nesne-öteki'ne ilişkilerim, özde, ötekinin nesne kalmasını sağlama amacını taşıyan hilelerden ibarettir ([58]).

Sartre öteki için nesne olmamdan ileri gelen duyguları kılıkırkyararak anlatır. Hani, benim kölem durumundaki öteki üzerindeki egemenliğimin bende yaratacağı etkileri de ayrıntılarıyla çözümlemeye girişeceğini haklı olarak umarız. Oysa beklentimiz boşunadır. Nedeni de bellidir bu eksikliğin, Çünkü özne olarak başkası üzerindeki egemenliğimin, ona karşı üstünlüğümün oldukça tartışmalı olmaları bir yana, savaşım da hiç bitmez. Bu bakımdan ötekinden, beni yeniden kendine bağlı kılacağından duyduğum endişe, kurtulamadığım bir duygu olarak kalır. Değilmi ki ötekinin nesne olarak kalabilmesi için benim sürekli uyanık olmam, hilelere baş vurmam kaçınılmazdır; ben de bir bakıma tehlike olarak onun varlığını sürekli duyumsuyorum demektir. Burada Hegel'in uzun uzun ele aldığı «Egemenlik-uşaklık-ilişkisi» aklımıza geliyor. Bu benzerlik raslantı değildir ve bize Sartre'ın insan anlayışını gösterir. Burada kuramsal olarak ele aldığımız görüşler, Sartre'ın «*Les Autres*» adlı oyununda doğrudan edebiyat düzeyine yansırlar.

ÖZGÜRLÜĞÜN DONMASI
— KAPALI KAPILAR ARDINDA —

Simone Beauvoir bu parçanın doğuşunu anılarının ikinci cildinde şöyle anlatır: «Sartre, *Le Sursis / Bekleyiş* romanı üzerinde çalışmasını sürdürüyordu. Paris'e döndüğümüzde yeni bir parça yazmak için bu çalışmasına ara verdi. Birinci oyununda olduğu gibi, tiyatro sanatına yeni girenlere bir iyilik yapmak için kalkışmıştı bu işe. Olga'nın kızkardeşi Wanda da oyuncu olmak istiyordu. Ekim'de kendisine «Sinekler»de küçük bir rol veren Dullin'den ders alıyordu Wanda. Öte yandan Olga, Lion yakınlarında bir ilaç fabrikası işleten ve her ders döneminde kendi parasıyla oldukça debdebeli bir dergi olan 'L'Arbelèt'i çıkaran kahverengi saçlı Barbezat'la evlenmişti. Dergiyi bir el baskısıyla kendi basıyordu. Eşinin oyunculuk uğraşını iyice öğrenmesini arzu ediyor, Olga ve Wanda için, kolayca sahneye koyulabilen ve tüm Fransa'da turneye çıkıp oynayabilecekleri bir oyun yazması için Sartre'ı harekete geçirmeye çalışıyordu. Girişimi kendi parasal olanaklarıyla destekleyecekti. Sahne görüntüsünün değişmediği, iki, bilemedin üç oyuncuyla oynanan çok kısa bir oyun yazma fikri, Sartre'a oldukça çekici geldi. Önce, uzun bir hava akını boyunca bir bodruma tıkılıp kalmış insanların durumunu ele almayı düşündü, daha sonra kahramanlarını sonsuza değin cehenneme kapamak aklına geldi. Başlangıçta 'Les Autres' adını

verdiği ve kolayca elinden çıkarıp aynı başlıkla 'L'Arbalète' dergisinde yayınladığı oyun böylece oluştu» (59).

Bir oyunun doğuşunda dış etmenlerin ya da herhangi bir vesilenin etkili olabileceğini düşünmek insana zor geliyor; ama yalnızca «esin» yoluyla yazılan yapıtların birşeye benzeyebileceği biçimindeki yerleşik görüşü de herhalde bir yana bırakmalıyız. Çünkü «*Les Autres*» Sartre'ın en iyi yapıtlarından biridir. Baştan sona tek bir döküm kalıbından çıkmış gibidir. *Sinekler* de olayların akışını yorumlamak amacıyla gereğinden fazla kuram döktürüldüğünü söylemiştik, oysa burada sav'lardan söz edilmez hiç; oyunun eylemi ve üç kişinin konuşmaları aracılığıyla, sorunun ne olduğu bize doğrudan anlatılır. Dinleyici-izleyici çıkaracaktı sonuçları, yazar değil. İşte bunu gerçekten de başarıyor Sartre bu oyunda. Tabii oyunun yazılmasına vesile olan olayı, oyunu doğuran temel neden ile karıştırmamamız gerekir. Sartre bu parçayı yazabilmek için, insana özgü biraradalığı, *Le Etre et le Neant*'ta gördüğümüzden oldukça farklı bir şekilde düşünmüş olmalı. Hani oyun, hazır, yazılmayı bekliyordu desek yeridir. İnsanların birlikte-olma'larını açıklayan kuram, birbirlerine takındıkları tavrın, birbirlerine davranışlarının tarzı, bu birlikte-olmanın belirli bir deneyimiyle ortaya konabilir. Bu deneyimi doğrudan göstermek, gözle görülür, elle tutulur yapmak, Sartre'ı zorlayan bir istekti. Eğer bu, Sartre'm da amaçladığı gibi, geçip gitmiş, özel bir deneyim gibi değil de, genel insana özgü bir deneyim, bir yaşantı gibi algılanacaksa, deneyimin alımlayıcısı (izleyici) tarafından tamamlanması, izleyicinin yaşamında tamamlanması gerekirdi. Oyunu gören herkes, gerçekten de böyle, benim de başıma geldi bu diyebilmeliydi.

Sartre'ın yerleşik anlamda bir karakter-oyunu, kader-oyunu ya da ruhbilimsel oyun yazma niyetinde olmadığını, amacının, insanın davranışının belirli bir durum içinde göz önüne serildiği, böylece o insanın içine düştüğü ya da içinde bulunduğu bu durumda sorumluluğunu nasıl taşıdığını

gösteren bir «durum-oyunu» yazmak olduğunu biliyoruz. Peki oyunun anahtar-durumu nedir? Bu oyunda olup biten nedir? Çünkü biz, bir oyundan, olayın oyun içinde açılıp gelişmesini, bize seslenmesini, bizi sürükleyerek ve oyunun havasına sokarak bir tavır almaya zorlamasını bekleriz. Hani Aristo'cu tanıma geri dönecek olursak, korku ve acı duyumsadığımızda, bu korku ve acı basit öznel duygulanımlar değil, doğrudan tavır alma tarzlarıdır diyebiliriz.

Daha ilk bakışta, *Kapalı Kapılar Ardında* oyununun en az olaylı, hatta neredeyse olaysız oyunlardan biri olduğunu söyleyebiliriz. Üç kişinin bir odaya nasıl kapatıldıklarını görüyoruz, derken bunun sonsuza dek sürüp gideceği söyleniyor. Bu üç kişiye sonradan kimse katılmıyor, aralarından çekip giden de olmuyor. Sartre böylelikle, herhangi bir olayı gözümüzün önüne serme olanağını zaten yoketmiş olmuyor mu? Evet, öyle, bu üç kişinin, bir adam (Garcin) ve iki kadının (Ines ve Estelle) öldüklerini öğreniyoruz. —Ölümlerinden sonra görüyoruz onları— öbür dünyada, cehennemde.

Dış olaylardan tümüyle arınmış oyunun içeriğini kolayca özetleyebiliriz. Üç kişi, öldükten sonra, sonsuza değin orada kalmak üzere bir odaya kapatılırlar. —Cehennem budur. İyi ama nedir bu cehennemin işkence veren yanı? Cehennem daha önce, yaşamda işlenmiş hataların cezasının verildiği yer olarak düşünülmüştür. Mobilyalarla döşenmiş odaya sokulan herkes, başlangıçta şaşırmaktadır.

Garcin: Aaa..? Peki, iyi, iyi. (Etrafına bakınır). Gene de burada.. Hiç ummamıştım hani... Biliyorsunuzdur, dışarda neler anlatıyorlar?

Garson: Ne hakkında?

Garcin: Şey, işte... (belirsiz, tüm sahneyi dolduran bir jestle) bütün buradaki şeyler hakkında.

Garson: Böyle saçmalıklara nasıl inanabilirsiniz? Ayağını bu eşikten içeri atmamış kişilere? Değil mi, çünkü içeri girmiş olsalardı...

Garcin: Evet,.. (ikisi de gülerler)
Garcin: (aniden ciddileşir) Kazıklar nerede?
Garson: Ne kazığı?
Garcin: İşkence kazıkları, ızgaralar, körükler?
Garson: Şaka yapıyorsunuz herhalde?

Garcin: (Ona bakarak) Ah.., neyse peki. Yok canım, ne şakası. (Kısa bir süre susar, odada gezinir.) Ne ayna, ne pencere, elbette kırılacak hiçbir şey yok. (birden öfkeyle atılır) Peki diş fırçamı niye aldılar benden?

Garson: Al işte! İnsan onuru ortaya çıkmaya başladı bile. Harika! Harika!

Garcin: (Koltuğun arkalığına şiddetle vurarak) Lütfen açıklamalarınızı bir yana bırakır mısınız, nerede olduğumu ve ne olduğumu gayet iyi biliyorum. Ama katlanacağımı sanmayın sizin...

Garson: Tamam, tamam, bağışlayın. Ne istiyorsunuz? Bütün misafirler aynı soruyu soruyorlar. «Nerede kazıklar» diye tutturuyorlar. Ama size yemin edebilirim ki, bu anda vücut bakımını filan düşündükleri yoktur. Ama kendilerini biraz sakinleştirdim mi hemen diş fırçası diye başlıyorlar. Ama tanrı aşkına, düşünemiyor musunuz, çünkü artık dişlerinizi fırçalamanız gerekmiyecek ki? (60)

Ama tam burada sadece şaşkınlık değil tipik bir tepki de görülür. Böylesine iddiasız, sıradan bir konuşmada genellik özelliği, belirgin biçimde gözler önüne serilir. Cehenneme her adımını atan hemen işkence aletlerini sormakta, bu korkusunun yersiz olduğunu anlar anlamaz da hemen ikinci soruyu gündeme getirmektedir: «Diş fırçam nerde?» Cehennemde işler sanıldığı gibi korkunç olmadığına göre, günlük, alışılmış yaşamı sürdürmemize herhangi bir engel yoktur, diye düşünür insanlar. Daha başında karşılaştığımız «ikide birde» terimi genellik boyutuna işaret etmekte, zorlanmadan bu boyutun içine çekmektedir izleyiciyi. Odanın öyle herhangi bir anlam taşımayacak şekilde, uyduruk bir üslupla döşenmiş olması da genellik özelliğini ta-

mamlar. Her insanın zevk sahibi olmasını bekleyemeyiz ya. Belirli istek ve beklentileri olan ama pratikte zevksizlikten başka bir özelliği olmadığını gösteren bir çevrede yaşar insanlar. Üç kişinin kapatıldığı odanın penceresi yoktur. Olsa da nereye açılacak zaten? Ayrıca odadakilerin bir türlü kapatamadığı, tüm odaya eşit aydınlık yayan bir de lamba vardır odada. Sonra, ölülerin kirpikleri de yoktur; bütün bunlar, burada, cehennemde, dünyada olduğu gibi kesintiler, aralar, ritm, gibi zamana bağlı değişmelerin ya da uyuma-uyanma gibi eylemlerin, aydınlık-karanlık gibi özelliklerin bulunmadığını gösterir bize. Zaman durdurulmuştur. Bu özellikte herhangi bir olayı, «serüveni» olanaksız kılan etmenlerden biridir. Bu varoluşun iki yanım Sartre böyle kavramaya çalışır. Çünkü, eğer ölüler cehennemde tutularak cezalandırılacaklarsa, herhangi bir şekilde «varolmalıdırlar». Ama öte yandan yaşama olanağından yoksun bulunmalıdırlar.

Birlikte yaşamaya itilmiş bu üç kişi kimdir? Garcin eski bir yazar, Ines Serrano «matmazel», posta memuresi ve Estelle Rigault. Adlar herhangi bir özelliği belirtmez bize, önceki yaşam döneminden kalmış adlardır bunlar, ama kişilerin davranışlarına bakarak onlara ilişkin birşeyler yakalamamız mümkündür.

Bu beklenmedik durumda kişilerin tutumları nedir?

Garcin: Durumu kendini aldatmadan olduğu gibi kavramak ister. *Ne olursa olsun, korkmadığımdan emin olabilirsiniz. Durumu hafife almıyorum, ciddiyetinin farkındayım ama korkmuyorum* (01).

İkide birde durmadan korkusu olmadığını, kendi kendini aldatmak istemediğini yinelemesi biraz kuşku uyandırabilir bizde. Ama şimdilik söylediklerini doğru olarak kabul edebiliriz. Ona odaya kadar eşlik eden görevliye durmadan sorular sorması da «durumu olduğu gibi kavramak isteği»nin bir parçasıdır. Cehennemdeki yaşamını bir düzene sokmak ister.

Ines, görevliye hiç soru sormaz, öyle uzun, iddialı konuşmalardan kaçınır, hemen cellat sandığı Garcin'in yanına gider ve kızkardeşi Florence'i sorar. Garcin'le konuşurken gerçekçi, boş laf etmeyen, neredeyse kaba bir hali vardır. Garcin'i uyarır durur; beriki bir tik nedeniyle ağzını çarpıtınca ona çıkışır, korkak olduğunu söyler. *Nazik olduğunuzu söylüyorsunuz, ama yüzünüzün tikini koyvermişsiniz; yalnız değilsiniz ve bana korkunuzun (oyununu) zorla kabul ettirmeye hakkınız yok* (62) Ines kendini yanılsamalara, boş umutlara kaptıracak biri değildir, aklını kullanan insanın kesinliğine sahiptir.

Estelle; kendine ayrılmış kanepenin ve elbisesinin renklerinin birbirlerine uymamasından yakınır. Görevli kişiye, her an zile basıp çağırabileceği oda hizmetçisi gibi davranır. Kadınsal çekiciliğinin getireceği başarıların peşindedir. Her türlü soru, fazla ve gereksiz gelir ona; kim olursa olsun, bir erkek kendine hayran olursa, yeter de artar ona.

Önce, bu üç kişinin ölümünden sonra olup bitenler konusunda parça parça bilgiler toplarız. Cehennemden, belirli bir süre yeryüzünde neler olup bittiğini izleyebilirler üçü de. Sartre, bu boyutu oyuna sokarken, ölümün, başkalarının bize ilişkin düşüncelerine, bizim için söylediklerine etki edememek olduğunu göstermek ister. Birisi üzerimize bir çamur da atsa, elimizden birşey gelmez, yokuzdur çünkü, ve yaşayanların bizi düşünmekten başka dertleri de bulunduğuna göre, gitgide onların bellek ve anılarından silinmekten kurtulamayız.

Bir an için geri dönebilseydi insan, ama gelin görün ki olanaksızdır bu. Ölümün alıp götürdüğü, o bir daha geri getirilemeyecek şeyler. Artık herhangi bir şeyi değiştiremez, herhangi birşeye karışamayız; yaşam bizsiz sürüp gidecektir. Yaşayanlar için artık bir anlam taşımadıkları anda, ölülerin kendi aralarındaki bağlantılar da kopar. Önce Ines, sonra Estelle, sonra da Garcin'in başına gelir bu durum.

Aralarındaki bağlantının kesilmesiyle her üçü de kendi kendilerine dönerler. Artık yeni bir aşama başlamıştır. O andan itibaren neden cehenneme geldiklerini anlamaya ve itiraf etmeye başlarlar. Estelle'in tepkisi oldukça tipik ve ilginçtir: *Ama bilmiyorum işte, hiçbir şekil de bilmiyorum, hatta acaba bir yanlışlık mı var diye soruyorum kendi kendime. (Ines'e) Gülmeyin, hergün ortadan kaybolan onca insanı düşünün. Binlercesi geliyor buraya ve hep küçük memurlarla, cahil, sıradan görevlilerle uğraşıyorlar. Nasıl hata yapılmasın ki? Gülmeyin n'olur. (Garcin'e) Siz, siz de birşeyler söyleyin. Benim durumumda yanılmışlarsa, sizin durumunuzda da yanılmış olabilirler. (Ines'e) Sizinkinde de tabii. Yanlışlık sonucu burada bulunduğumuza inansak daha iyi değil mi?* (63).

Ve Ines ısrar edince, kendinden küçük kardeşine bakmak zorunda kalan bu yüzden de babasının eski bir arkadaşının evlenme önerisini kabul etmiş olan öksüz bir çocuğun öyküsünü anlatır. Elinden ne gelebilirdi bu kızın, kardeşi hasta, bakımı ateş pahasıydı. Derken bundan iki yıl önce gönlünün gerçek efendisiyle karşılaştı, erkek kendisiyle kaçmak istedi ama o direndi durdu, sonunda da zatürreden öldü.

Garcin'in ilk öyküsü onu bir kahraman gibi gösteriyor: Savaş aleyhtarıydı. Savaş patladığında herkes gözünü ona dikince, pasif direniş göstermiş ve kurşuna dizilmişti.

Ines, berikinin bu düşte kalmış arzularını sezmişti. *Bu güldürüyü kime oynuyorsunuz? Burada bizbizeyiz.* (64)

Kendi başlarına kalmışlardır, caniler arasında; düzen şaşmazlığını korur; cehennemden kurtuluşları olmadığına göre, ötekine yalanlar uydurmanın anlamı yoktur artık; her biri bir insanı ölüme sürüklediklerinden buradadırlar.

Ines de içine düştükleri durumu kavrar. Her biri ötekine acı vermek, katlanılmaz işkenceler etmek zorunda olduğundan, resmi bir işkenceci de yoktur ortada. Herkesin kendi köşesinde kalıp kimseyle tek bir söz etmeme, böylece de cehennemin düzenini bozma kararı gerçekleşemez. Es-

telle'in en azından bir aynaya gereksinmesi vardır, — ama ortalıkta aynadan eser yoktur. Eskiden ikide birde aynanın karşısında kendini izlemekten Estelle gurur duymuştur. Ines ayna görevini yüklenir, böylece de savaşım, başka deyişle oyunun asıl eylemi başlar. Ötekine ayna olarak kaçınılmaz gereksinim duyduklarına göre, artık kişilerin kendilerini birbirlerinden yalıtma, Garcin'in önerdiği gibi kendi köşelerine çekilme olanağı kalmamıştır. Ines, Estelle'e dıştan nasıl göründüğünü söyleyince ve Estelle, nasıl olduğunu bu yoldan öğrenince, artık Ines'e tamamen bağımlı demektir. Özellikle keskin bakışlı Ines'in bu ilişkiyi kavraması ve dile getirmesi elbette rastlantı değildir. Estelle şöyle der: *«Ayna bundan böyle yalancılığa başlasaydı nasıl olurdu? Ya da gözlerimi yumsam, sana bakmamakta ısrar etsem, şu tüm güzelliğin ne işe yarardı acaba?»* (65) ve Garcin'e: *«Suratımı bile aldılar elimden, siz tanıyorsunuz onu, bense tanımıyorum.»* (66)

Kişilerin aralarındaki çekişmenin ayrıntılarına inmek pek gerekmiyor. Sevici eğilimleri olan Ines, Estelle'i elde etmeye çalışır. Estelle buna karşı koyar. Derdi, bir erkeğin hoşuna gitmektir yalnızca. Garcin başlangıçta Estelle ile sıkıfıkı olur, ama onun da asıl derdi Ines'in kendine ilişkin yargısıdır.

Duruşmanın ikinci aşaması —evet gerçekten de bir duruşmadır bu— herkesin işlediği suçu kabullenme aşamasıdır. Garcine, eşine insanlık dışı işkenceler yapmış, Ines, Florence'i kurnazca yalanlarla kandırıp kocasının intihar etmesine neden olmuştur. Daha açık söyleyecek olursak, Florence'e kocasının görünmez hatalarını gösterip, kadının kocasını Ines'in gözüyle görmesini böylece de ondan soğumasını sağlamıştır. Estelle eşini aldatmış, aşığından olan çocuğunu öldürmüş, aşığı da kendi canına kıymıştır.

Garcin'e gelince, savaşın patlamasıyla birlikte aslında pasif direniş göstermemiş, kaçmış, sınırda yakayı elevermiş ve rezil koşullar altında kurşuna dizilmiştir. Davranışını haklı çıkarmaya çalışmakta, bu nedenle de ötekilerin yar-

gısına gereksinim duymaktadır. Ancak Estelle'in yargısına güvenememektedir, çünkü Estelle'in kendisi ödleğin biridir, üstelik aptaldır ve yargıya varma yeteneğinden yoksundur.

Gerçi Estelle başlangıçta, Garcin'i ödleğin biri olması halinde sevemeyeceğini ileri sürmüştür. Ama Ines, onu, kendini seven bir erkek olduktan sonra, erkeğin ne olduğunun onun için hiç bir önemi olmadığını itiraf etmek zorunda bırakır.

İşte bu durumda Garcin, yalnızca Ines'in yargısını, onun bakışını sağlamak için didinmek zorunda kalır. Ines'i ikna etme umudunu yitirmeye başladığı sırada, Estelle'e takınacağı tavırla Ines'e işkence edebileceğini açıklar. Ines, çaresizlik içinde «*Elinizden geleni ardınıza koymayın. Güçlü olan sizlersiniz. Ama unutmayın. Buradayım ve sizi izliyorum. Gözümü sizden ayırmayacağım, Garcin.*» ([67]) der.

Peki bu oyunun eylemi ne türden bir eylemdir? Görülme-mücadelesidir, diyebiliriz. Daha ayrıntılı söyleyecek olursak, ne olduğumuzu öğrenmek için ötekine (başkalarına) bağlıysak, onların gözünde bize ilişkin olumlu bir imaj (görüntü) yaratmak için durmadan çabalamamız gerekir. İşte baştan bu yana geliştirdiğimiz kurama tıpatıp uymakta bu olgu. Ama Sartre, oyuna, kuramsal düşüncelerinde üzerinde pek durmadığı bir uğrak daha sokmuştur.

Kimin yargısını [bakışını] edinmeye çalıştığımız da önemlidir öte yandan. Garcin; tavrının doğruluğuna Estelle'i kolayca inandırabilir, gelgelelim beriki aptal olduğu kadar herhangi bir yargıya varma yeteneğinden de yoksun bulunduğundan, düşünceleri Garcin'in işine yaramaz. Garcin, kendisini Estelle'den uzaklaştırmaya çalışan Ines'e, Ines'in yargısına muhtaçtır. Demek ki kendimize ilişkin bir yargı arıyorsak, bunun kimin yargısı olduğu da yargının niteliği kadar önemlidir. Bizi tanıyan, bize yakın, önemsenecek bir kişinin bize bakışıyla oluşmuş yargıdır aslında aradığımız. Ama öteyandan böyle bir seçim bizi yanıltabilir, çünkü sırf bize yakınlığıyla, bize karşı iyi niyetliliğiyle bir

yargıya varan kişi, ne ölçüde nesneldir, tarafsızdır; yargısı nereye kadar akla uygundur?

«Demek ki cehennem bu. Hiç aklıma gelmezdi... Anımsayın bir. Kükürt, odunyığını, ızgara... Ah, ah, bir şaka bu... Izgaraya filan lüzum yok, cehennem ötekiler işte!» (68).

Sartre'ın oyununda insanın kendine bakan öteki insan ile ilişkisini özetleyici tümce bu. Biz başkalarının yargılarına, bakışlarına teslim edildiğimizden, onlar bizim yargıçlarımız, cellatlarımızdır. Cehenneme gelince, bu «teslim-edilmiş-olma'dır» cehennem denen şey. Bir türlü rahat yüzü göremeyiz, hep tetikte olmak, uyanık durmak zorundayız. Ötekileri eylemlerimizin doğruluğuna, soyluluğuna, ya da hata yapmışsak, hatadaki payımızın azlığına inandırabilmek için canımızın burnumuzdan gelmesi gerekiyor adeta.

Oyundaki çekirdek tema [izlek] bu; ama önemli bir başka uğrak daha çıkıyor oyunda karşımıza. Kendimizi aldatma, yanıltma [kandırma] konusuna değinirken bir süreçten sözetmiştik. Kendini aldatmanın, yanıltmanın adım adım bir yana bırakıldığı bir süreçtir bu. Oyundaki kişilerin yaşam öykülerinin birbirleriyle karşılaştırılması sonucu gerçekleşen bir ayıklama süreci. Başlangıçta herkes, cehenneme yanlışlıkla getirildiği izlenimini verir. Derken bir iki ufak tefek hatanın itiraf edildiğine tanık oluruz. Sonunda ise artık hakikat gündemdedir. Kendini yanıltma, kandırma, ben ile sınırlandırılmış bir süreç olmayıp ben ile öteki insanların birbirleriyle ilişki kurmalarıyla gerçekleşir. Kişi karşısındakini [ötekini] ayna olarak kullanıp kendini onda yansıtmak isteyince, ötekini yargısında yanıltmaya, böylece olumlu bir imaj oluşturmaya çalışacaktır. İşte burada karşımıza dürüst-olmama [kötü-niyet] uğrağı çıkıyor. Bu kendini kandırma, aldatma işini öyle tutarlılıkla ileri götürebiliriz ki, sonuçta kendimiz bile ondan kurtulamayabiliriz. İnsan özellikle kendini tanırsa, kaç kez başarısızlığa uğradığını bilirse, gerçekten ne olduğu ile düşün-

cesinde olduğunu-sandığı şey arasındaki farkın bilincindeyse, kendinin iyi biri olduğuna da inanabilir.

Bu çözülme, kendini aldatmanın kurbanı durumuna düşme, oyunda Gercin ile Ines arasındaki tartışmada belirginleşir:

Garcin: Dinle beni, herkesin bir hedefi var öyle değil mi?... Ben, ben paranın anasını satmışım, aşkın da. Ben bir erkek olmak istedim. Bir adam. Varımı yoğumu tek ata oynadım ben. Kişi en tehlikeli yolları göze almışsa onun bir ödlek olması mümkün mü? Bir yaşam tek bir eyleme bakılarak yargılanabilir mi?

Ines: Neden olmasın. Otuz yıl boyunca, yürekli olduğun düşüne sarıldın kaldın. Binlerce küçük zaaf gösterdin; çünkü kahramanın herşeye hakkı vardı. Ne rahattı. Ama derken, tehlike saati gelip çalınca, rengi seçmek zorunda kalınca... soluğu Mexiko treninde aldın.

Garcin: Sadece düşünü kurmuş değilim böyle bir kahramanlığın. Seçtim de onu. İnsan ne istiyorsa odur.

Ines: Hadi ispat et, ispat et düş olmadığını. İnsanın ne istemiş olduğunu yalnızca eylemleri belirler.

Garcin: Çok erken öldüm. Eylemlerimi gerçekleştirecek zaman komadılar bana.

Ines: İnsan hep çok erken ya da çok geç ölür. Ama işte yaşam bitmişse bitmiştir; üstü karalanmıştır, artık hesabı kapamak gerekir. Sen, yaşamın neyse osun (09).

Bu konuşmadan Garcin'in kendi kendini aldattığını kabul etmeyerek nasıl direndiğini, nasıl sığınacak kaçamaklar aradığını görmek zor değil.

Garcin varoluşçu tezin savunucusudur: İnsan neyi seçtiyse odur. Bu yiğitliği seçmiş, öyleyse yiğit olmuştur. Oysa yetmez bu seçme. Kendini olağanüstü bir insan olarak seçmek, olağanüstü bir yol izlemeye karar vermiş olmak yetmez; aynı anda eylemlerimizle bu kararları gerçekleştirmek, kendimizi ispat etmek zorundayızdır. İnsanın ne olduğunu, belirli bir yolu seçmiş olması belirlemez; bu seçme, olsa olsa bir adımdır yalnızca, asıl belirleyici olgu, insanın

seçtiği yolda nasıl yürüdüğü, bu yola göre nasıl davrandığıdır. Eğer kişi seçtiği yolda daha sonra yürümekten vazgeçer kendi eylemleriyle yok olur giderse, bir yol seçmek, bu konuda bir karar vermek, kendini aldatma, kendini kandırma demektir. «*Sinekler*»de bu tavrı anımsatan bir yer vardır. Elektra tüm yaşamı boyunca öç almanın düşünü kurup durmuş, öç alma duygusuyla yaşamış, ancak öç alma eylemi gerçekleşir gerçekleşmez, eyleme katlanamamıştır. Çünkü eylem (daha önce eylemin düşüncedeki hazırlık tasarımından farklı olarak) dehşet verici, ürpertici bir gerçektir; Elektra seçtiği yolda yürümek şöyle dursun, bir de eyleminin sorumluluğunu Zeus'a yıkmaktan mutluluk duyarak kendini aldatma edimine örnek verir.

Sartre, omuzlanmadığı için boş olarak kalan karar ile eylemlerimizle uyum içinde bulunup, eylemlerimiz aracılığıyla yaşama geçirilen karar arasında ayırım yapar. İnsanın iyi, açıkyürekli, yardımsever olduğunu söylemesi kolaydır, hele «yapacaktım ama, gerekli olanak ve araçlardan yoksundum» demesi daha da kestirme bir bahanedir.. Eylemleştirilmemiş karar, karar değil, olsa olsa bir kendini aldatma edimidir. Olmak istediğimiz, yapmak istediğimiz şeyin bir tasarımını, hatta bir imgesini [imajını] yaratır, bunu ayakta tutabilmek, üstelik başkalarını onun gerçekliğine inandırmak için— ilk bakışta ayakta tutabilmek ile başkalarını buna inandırmak aynı anlama gelir— tüm gücümüzü seferber ederiz.

Garcin, eylemlerini gerçekleştirecek kadar zaman bulamadan erken öldüğünü ileri sürüp, bu bahanenin arkasına sığınır. Gerçi savaş, kaza, felaket gibi nedenlerle insan zamanından önce ölebilir, ve kendini geliştirme olanakları elinden alınabilir ya da bu olanaklardan yoksun kalabilir. Fakat böyle bir olanak zamanında Garcin'in eline geçmiştir. Yiğitliğini ispat edecek olanağa sahip olmuş, gelgelelim arayıpta bulamadığı bu olanaktan yararlanmasını bilememiş, korkak olduğu ortaya çıkmıştır.

Kişinin yaşamı, kendine seçtiği yaşamdır, ama seçme' sine değil, o yaşamı gerçekleştirip gerçekleştirmediğine bakılarak karar verilir.

Yaşadığı sürece, insanın değişme ve değiştirme olanağı bulunduğunu; onu tek bir seçimiyle tek bir olanakla sınırlandırmayacağımızı söyler Sartre. Yoksa onun özgürlüğüne saygısızlık etmiş oluruz. «*Oyun Bitti*»'de gördüğümüz gibi, insan tek olanağa bağlı kaldığında, yaşam katılaşır, donar. İnsan gerçekleştirdiği kimi olanaklardan sonra katılaşıp bitmemek için, yeni olanaklara açık olmak zorundadır. Yoksa ondan bir daha gelişme eğilimi beklemek boşunadır; o zamana, son olanağı gerçekleştirdiği ana kadar neyse, odur o artık.

Bu düşünce bize yeni bir cehennem anlayışı getiriyor. Cehennem ötekilerdir, benim dışımda kalanlardır, ama kendi yaşamımla başbaşa bırakıldığım, yeni olanaklara geçme, onları gerçekleştirme olasılığı kalmadığı, kendimi kendime karşı olsun haklı gösterebilmem için eylem yapma yollarım tıkandığı anda, ben kendimin cehennemi olur çıkarım. Cehennem ben'imdir. Sartre burada vicdanımıza çağrıda bulunuyor. Her an ölebileceğimizi anımsatıyor bize; başkalarınca eskiden yapmak istediklerimize göre değil, yaptıklarımızla yargılanacağımızı, hakkımızda bir yargıya varılacağını belirtiyor. [Ölüm] yaşamın katılaşıp hareketini bitirmesi, donması, gözümüzü kapayamayışımız demektir; artık zaman akışı, zaman ritmi diye birşey kalmadığı, zamanda ardarda akışın, kademelenmenin bittiği anlamına gelmektedir. Ama katılaşma, donma, ölülerin kendi yaşamları karşısında, bu yaşamı artık yeniden biçimlendirebilecek, yönlendirebilecek kişiler olmaktan çıktıkları anlamına da gelir.

Ölüler, ölülerin yaşamı artık değişmez bir biçimde kemikleşmiştir. Yaşamı [değiştiremeden] onunla yapayalnız başbaşa kalmak, üstelik yaşamında yapmış olduklarına, eylemlerine olmamış gözüyle bakamamak, cehennem azabıdır. Kendi dışımızda kalanlardan korkarız; çünkü ötekiler bizi

bir zamanlar yapmaya niyetlendiklerimizle ya da yapmayı düşündüklerimizle değil, yapıp ettiklerimizle, gerçekleştirdiklerimizle yargılar, hakkımızda bunlara dayanarak bir hüküm [yargı] verirler. Cehennemden korkmak, kendi donmuş yaşamımızından, artık herhangi bir kıyısına ilişemeyeceğimiz, bitmiş, olanaklara kapanmış yaşamımızdan, bu bitmişliği açık seçik görüp korkmak demektir. Olmak istediğimiz ile olduğumuz arasında bir uçurum ortaya çıktığı anda, ötekiler benim celladım kesilirler. «*Beni yiyip bitiren bütün bakışlar*» ([70]). Sartre'ın insana özgü durumu, belli bir tutumu «dürüst-olmama» [kötü-niyet] kavramıyla nasıl açıkladığına bakalım şimdi de.

DÜRÜST OLMAMA

Sartre'ın bilincin özünü, yani insan-olma'nın özünü kavramaya çalışırken, başvurduğu önemli kavramlardan biri *mauvaise fai*'dır. Biz *dürüst-olmama* (Unaufrichtigkeit) diye çeviriyoruz. Bu kavramdan ne anlaşıldığı, neyin sözkonusu edildiği aşağıdaki açıklamalarda belirtilecektir.

Sartre, *İnsan varlığı, sadece, dünyadaki olumsuzlanmışlıkların üstündeki örtüyü açan varlık olmakla kalmaz, [bu varlık] aynı zamanda kendine karşı da olumsuz tavır alabilen varlıktır* ([71]), der. Ne anlama gelir bu? Önce insan varlığının *olumsuzlanmışlıklarla* ne şekilde ve ne ölçüde bir araya getirilebileceğini, bunların aralarında ne gibi bir ilişki kurulabileceğini araştırmamız gerekir. Olumsuzluk'tan [Negative]'den ne anlıyor Sartre? Bu sorunun yanıtını kavrayabilmek için *Varlık ya da Hiçlik* yapıtının 1. bölümünün 1. ara bölümüne bir göz atmamız gerekir. Özellikle bu bölümde Heidegger'in «*Varlık ve Zaman*»ıyla «*Metafizik Nedir?*» indeki düşüncelere benzer düşüncelere rastlarız. Sartre bu ilk bölümde olumsuzlamanın kökenini açıklamaya çalışıyor. Peki hangi bağlamda önemi var olumsuzlamanın? Sartre'a göre olumsuzlama'da insan-olma'nın önemli bir özelliği ortaya çıkar... *İnsansal varlığın önce varoluşanın ortasında beklediği, daha sonra olumsuzlayıcı [hiçleyici] adımla geri doğru ondan koptuğu...* ([72]) İnsan öteki [başka] varoluşan-

dan uzaklaşarak, [onun ile kendisi arasına uzaklık koyarak], kendini ondan ayırarak, onun dışına çıkarak kendine ulaşır. Hiçlik gibi birşey ancak insan sayesinde dünyada ortaya çıkabildiğinden bu uzaklaşma da mümkün olabilmektedir. Çünkü Sartre'a göre, varlığın kendisi, hiç'e yer kalmayacak şekilde kendi kendiyle dolmuştur. «Hiç», olmayan-olarak, salt kendi gücüyle de «ol»maz; ol'abilseydi, zaten *olmayan* olmazdı o zaman. Oysa hiç diye birşey vardır, örneğin bir olumsuzlama yaparsam, hiç'e çağrıda bulunurum. Varoluşanın ortasında hiç'i meydana çıkaran insanın kendisidir. *İnsan, [bu amaçla] olmama'nın yükü altına girdiği ölçüde, en azından bu durumda bir varoluşan —hiç'i dünyada başlatan bir varoluşan— olarak gösterir kendini* (73). İşte bu hiç'i dünyaya salmada, kendini, kendi içinde dolu, kapanmış varlıktan kurtarmada, varlıktan uzaklaşmada, özgürlüğün kaynağını buluruz. İnsan kendini öteki varoluşandan kurtarmayı, koparmayı başaramazsa, varoluşanın tümü içindeki öteki noktalar arasında bir nokta olur kalır, oysa hiç'i meydana getirerek [ötekilerden] öndüzeye çıkar; sivrilmiş bir durum kazanır; bu durumu açıklamak Sartre'ın aslında bir insanbilim [antropoloji] olan varlıkbiliminin (ontolojisinin) başlıca sorunu ve görevidir.

Sartre «hiç» ile birlikte bilinç olgusunu ele alır. *Bilinç, ne ise o değil, ne değilse, o'dur* diyor, Sartre. Bu *Le Etre et le Neant*'da ikide birde karşılaştığımız formülü böyle olduğu gibi bırakırsak, pek birşey anlamamıza olanak yoktur sanırım; olsa olsa bu deyiş biçiminin bir çelişki içerdiğini ileri sürebiliriz. Çünkü tümcenin ilk bölümünde, bilincin, ne ise o olmadığı söyleniyor, hemen ardından, ne değilse o olduğu ileri sürülüyor. Sartre böyle çelişkili dile getirişlere bayılır; bu bakımdan ürkmememiz gerekir bu tür tümcelerden. Şimdi dönüp «olmak»tan, «varlık»tan, «olmamak»tan Sartre'ın ne anladığını kavramaya çalışalım. «Bilinç ne ise o değildir» Ne demek bu? Ne anlama geliyor bu tümce? Burada «ne ise»den ne anlaşılıyor acaba? «Ne-olmak»ı (ne ise'nin yalın durumunu) nasıl açıklayabiliriz? Ne-olmak'ı

«öz» ile bir tutabiliriz sanıyorum. «Ne ise» [Ne-olmak] «öz» anlamına gelince, bu tümceyi şöyle yeniden yazabiliriz: *Bilinç özü ile çelişkidedir.* Oysa söylenmek istenen bu değil, çünkü Sartre'ın bize göstermek istediği, zaten bilincin özünün belirlenimidir; bu özün niteliğidir. Öyleyse «ne-olmak» tan *olgusal varoluş* [faktif eksistenz] anlaşılmaktadır; Sartre *olgusallık (Faktizite)* diyor buna kısaca.

Öyleyse burada *ne-olmak*'ı belirli bir anda ve durumda ulaşılmış, olgusal olarak/gerçekten de gerçekleştirilmiş, karşımızda, önümüzde duran varlık olarak kabul edebiliriz. Peki bu *olma*'nın [bu varlık'ın] bilinç olmadığı nasıl ileri sürülebilir; başka deyişle, bilincin bu «olma» olmadığını ileri sürmek ne demektir? Tersine, bilinç, bu «olma» değil midir? Bilincin özünü gözümüzün önüne sermeye çalışan bu dile getiriş biçimini tam anlamıyla kavramaya çalışırsak, şöyle bir sonuca varabiliriz sanırım: Bilinç, *sadece,* gerçekten olduğu şey değildir (gerçekten ne ise o değildir) ne ise odur ama bundan da fazla birşeydir; yalnızca bu değildir. Tanımın birinci bölümünde, bilinci, gerçek/olgusal varlığına çivileyip bırakamayacağımız söyleniyor; yani bilinci bu varlığıyla, bu olma'yla sınırlayamayız. Tanımın ikinci bölümü bu düşünceyi dile getiriyor: Bilinç, ne değilse odur; [bilinç olmadığı şeydir] Ne demek istiyor bu açıklama? Varmak istediği düşünce ne? Ayrıca bir çelişki daha duyuruyor kendini; «ne ise, o değildir» [ne olmaktaysa, o olmamaktadır] formülü, «olma'yı» görünüşte «olmama» ile bir tutmuyor mu? Peki sözü edilen «olma», sözü edilen «Varlık» hangi varlıktır? Salt bir varlık mı? Hayır. Nesnel bir şey, bir eşya mı, sözgelimi masa gibi? Hayır. Bir nesnenin, ne değilse o olduğunu, nasıl söyleyebiliriz? Tersine, nesne ne ise odur. Ama işte bilincin tüm öteki varoluşandan ayrı yanını, daha doğrusu kendine özgü varlığını belirtebilmek için, ne değilse odur, diyor Sartre. Burada «olmama» kavramı bilince-özgü-olmayan varoluşanla ilgili değildir ve bilince açık olan varoluşların, daha doğrusu varoluşmanın olanakları dile getirilmek istenmektedir. Öyleyse tanımın ikinci bölümü

şöyle bir düşünceyi anlatmak istiyor diyebiliriz: Bilinç, özü gereği, [varoluşma] olanaklarıyla belirlenmiş varolandır. Olanakları sayesinde olgusal, gerçek verilmişliği aşar, onun üstüne taşar. Burada olgusallığın [Faktizität'nin] karşı kavramı aşkınlık [tranzendenz] karşımıza çıkıyor bir kez daha. Sartre aşkmlıktan, önceden gerçekleşmiş-olanın, olanaklılık durumuna tırmanmasını anlar demiştik. Sartre bu düşünceye, Heidegger'in «Varlık ve Zaman» yapıtındaki kimi görüşlerinden esinlenerek varmıştır diyebiliriz. Heidegger'in sözügeçen yapıtında, varlığın/varolmanın özünün varoluşta [existenz'de] bulunduğu, görüşü yer alır. Heidegger'e göre varoluş'tan anladığımız da budur, yani onun varolmanın temelinde yeralma özelliğidir; ayrıca varlık [varolma] masa, dağ gibi öylece olan, (masa'dır, dağ'dır, ağaç'dır) birşey değildir; varlık, varolabilmek için «olmak», olma'yı gerçekleştirmek zorundadır; olma, gerçekleştirmesi gereken birşey olarak varlığa yüklenmiştir, ona verilmiştir, olmayı gerçekleştirmeden, ol'maz varlık. Öyleyse varlık, varoluşandır, kendi «olmasını» gerçekleştirmek zorunda olan, onu yüklenmesi gereken varoluşandır. Böyle anlaşılınca da bir «olanaklar varlığıdır». Ben ne olabilirsem, bunlar benim olanaklarımdır. Ancak onların benim olanaklarıma dönüşebilmeleri için de benim onlara gerçekten elatmam, onları gerçekleştirmeye kalkışmam gerekir. Elden kaçırabilirim de bu olanakları.

Öyleyse Sartre, *bilinç ne ise o değildir*, derken, «o-olmama'dan» «öteki varlık»ı kastediyor dememiz kesinlikle yanlıştır, Sartre; bilinç, kendi olanaklarına dayanarak, bu olanakları gerçekleştirerek, ne olacaksa o'dur, demek istiyor. Bilincin özünü oluşturan her iki uğrak, *olgusallık* ve *aşkınlıktır; bilinç ne ise* derken, bilincin olgusal olarak ne ise o olmakla kalmayacağı söylenmek isteniyor; tanımın ikinci bölümünde ise [*bilinç*] *o değildir*, denirken de, bilincin, tanımın ilk belirttiği şey, yani o olgusal-şey olmadığı, onun kendi olanaklarına tırmandığı dile getiriliyor.

Aşkın ile olgusalın birlikte etkileşiminin «Dürüst olmama» fenomenini nasıl etkilediklerini görmeye çalışalım.

Doğruyu söylemeyen biri için «dürüst» değil deriz. Burada en başta yalan anlamına gelen dürüst-olmama ile *mauvaise foi* (*) anlamındaki dürüst olmama arasında bir sınırlama yapmak zorundayız.

Eğer bir kimse yalan söylüyorsa, yalan söyleyebilmesi için doğruyu bilmesi gerekir. Çünkü yalan, doğrunun bilerek saklanması, çarpıtılmasıdır. Yalan, birisini aldatmak için başvurulan bir çaredir. Mauvaise foi'nın diğer yalanlardan ayrılan yanı, burada aldatan ile aldatılanın aynı kişi oluşlarıyla ortaya çıkar. Ben hem aldatan, hem de aldatılan kişiyim. Demek ki, dürüst olmama, kendini aldatmadır. Peki böyle bir kendini aldatma nasıl mümkün olmaktadır? Çünkü madem ki aldatan ve aldatılan aynı kişidir, o zaman aldatılan kendisi tarafından aldatıldığını bildiğinden, yalanın da etkisizleşmesi gerekmez mi? Sartre'ın özellikle bilincin varlığını, varlığın bilinci diye tanımlaması da bu görüşümüzü güçlendirmiyor mu? Burada varlık, kişinin kendi varlığıdır. *Dürüst olmayan doğru-olmadığının bilincinde olmalıdır; çünkü bilincin varlığı olma bilincidir* ([74]).

Bu bilinç, tematik bir bilinç olmayıp, her türlü düşünmeden [reflexion] önce gelen, düşünme-öncesi (präreflexiv) bir bilinçtir.

Sartre'ın deyişiyle:... *gerçekten de dürüst olmayanın amacı, hoşa gitmeyecek bir doğruyu gizlemek ya da hoşa gidecek bir yanılgıyı doğruluk diye göstermektir. Demek ki, dürüst-olmama fenomen olarak yapısında yalanı taşır. Ancak dürüst-olmama durumunda hakîkati* [*doğruyu*] [*bu kez*] *«kendimden» gizlersem, durum bambaşka olur. Burada aldatan ile aldatılanın ikiliği ile* [*dualite*] *karşıkarşıya değilizdir artık. Tersine dürüst-olmama özünde tek bir bilincin birliğini*

(*) Kötü-niyet teriminin Fransızca kavramın karşılığı olmakla birlikte Türkçede kullanıldığı bağlamda «mauvaise foi»nin içerdiği anlamsal boyutları dile getirdiğinden kuşkuluyum, ben dürüst-olmama terimini kullanmaya çalışacağım. (ç.n.)

[bütünlüğünü] içerir... dürüst olmama insan gerçeğine dıştan gelmez, kişi onun acısını çekmez, kişiye [dışardan] bulaşmaz, bir durum değildir o. Burada [dürüst-olmamaya ilişkin] bir başlangıç niyetine, bir dürüst-olmama tasarımı gerekir; bu tasarım, dürüst-olmamanın [dürüst olmama olarak] anlaşılmasını ve dürüst-olmamanın biçimlendirdiği bilincin, düşünce öncesi [prereflexiv] düzeyde kavranmasını içerir. Buradan çıkacak ilk sonuç, aldatılan kişi ile aldatan [yalan söyleyen] kişinin aynı kişiler oldukları sonucudur; bu da, benim, aldatılan olarak benden gizlenen doğruyu, [kendimi] aldatan olarak bilmem gerektiği anlamına gelir. Dahası, doğruyu kendimden özenle gizleyebilmem için, onu çok iyi tanımam gerekir, —üstelik bu da zamansallığın iki farklı [ayrı] uğrağında olmamak koşuluyla [aldatma ile aldatılmanın aynı zaman anında olması koşuluyla]; çünkü tersi durumda bir ikililik görüntüsü ortaya çıkmadan edemez; Aynı tasarımın birlikli, bütünlük gösteren yapısı içinde [tanıyıp gizlemeliyim doğruyu]. İyi de, yalanın belirleyici öğesi olan ikililik [dualite] ortadan kalkmışsa, yalan varlığını nasıl sürdürebilir? ([75]).

Bu alıntıdan çıkaracağımız bir diğer önemli sonuç, dürüst-olmamanın [kötü-niyetin] ne bileyim, bir hastalık gibi katlanılması gereken bir durum olmadığı, bunun, kişinin belirli bir tasarımından kaynaklandığıdır. Öyleyse bilincin marifetidir dürüst-olmama. Öyle de, bilinç kendikendini nasıl aldatıyor; bunun halâ bir aldatma/kandırma sayılması mümkün mü?

Dürüst-olmamanın doğma ve yaşayabilme olanaklarının koşullarını bulup çıkarabilmek için, dürüst olmama durumlarıyla karşılaştığımız tutumların üstünde durmamız gerekir:

Örneğin işte ilk buluşmasına giden bir kadın. Kendisiyle konuşan adamın niyetini, er ya da geç bir karara varması gerektiğini de [daha baştan] bilmektedir. Ama kararın sıkıştırdığını kabul etmemektedir: Karşısındakinin dav-

ranışında dışavuran [görünen] saygı ve ölçülülüğe önem verir yalnızca. Bu davranışı «ilk yakınlaşma» girişimi olarak almak istemez; başka deyişle davranışın içerdiği zamansal gelişme olanaklarını görmek istemez. Kadın tutumunu an'da olanla sınırlar [an'da olana bağlı kalır] adamın kendisine yönelttiği sözlerden, yalnızca düz anlamlar çıkarmakla yetinir. Beriki ona: «Size hayranım» mı diyor, kadın tümceyi cinsel arka-düzleminden ayırır; karşısındakinin konuşmasına ve davranışına nesnel özellikler gözüyle bakıp onlara doğrudan anlamlar yakıştırır. Kendisiyle konuşan adam, masanın yuvarlak ya da dörtköşe, duvarın mavi ya da gri badanalı olması gibi dürüst ve saygılı görünür. Ve dinlediği kişiye bu yönden yakıştırılan özellikler, nesneleşmiş bir sürekliliğe —kendi anının olduğu gibi zaman akışına yansımasından başka birşey olmayan bir sürekliliğe— dönüşüp kemikleşirler. Kısacası, kadın ne istediğini bilmemektedir. Kendisine heyecan veren arzuya karşı alabildiğine duyarlıdır; ama işte bu çiğ ve örtülmemiş arzu [istek] onu aşağılayacak ve onda [kendinden] tiksinti uyandıracaktır. Öte yandan yalınç saygı olmaktan öteye geçmeyen bir saygıda çekici bir yan bulamayacaktır gene de. Memnun olması için, hiç bölünmeden doğruca kişi olarak ona, başka deyişle onun kusursuz [bütünsel] özgürlüğüne yönelen ve özgürlüğünün tanınması olan bir duygu gereklidir. Ama tabii bu duygu, aynı zamanda tepeden tırnağa arzu [istek] olmalıdır; yani vücuduna arzu nesnesi olarak yönelmelidir. [Kadın] burada belirttiğimiz durumda, arzuyu neyse o olarak kabul etmekten kaçınacaktır, [duygusunun] adını bile koymayacaktır. Arzu [istek] hayranlığa, beğeniye, saygıya doğru aşkınlaştığı ölçüde, onu kabul edecek; öyle ki, arzu [istek], durumun bir tür sıcaklaşması, yoğunlaşması olarak görünecektir sonuçta. Ama birden erkek onun elini tutar. Karşısındakinin bu eylemi, kadını bir karar verme zorunluğuyla başbaşa bırakarak durumun birdenbire değişmesi tehlikesini doğurur. Elini adama vermek, flörte evet demek, flört için belli bir bağımlılığa girmek de-

mektir. Geri çekilmekse, yaşanılan saatin çekiciliğini oluşturan bellisiz ve sallantılı uyumun yıkılması demektir. Öyleyse yapacak tek şey vardır; karar verme anını olabildiğince ileriye bırakmak.

Bundan sonra ne olacağı bilinen birşey: Genç kadın adama elini verir, ama elini ona bıraktığını [verdiğini]farketmez. Farketmez [ayrımsamaz]; çünkü bu anda tamamen ruhtur. Karşısındakini duygusal beklentisinin en üst noktalarına kadar sürükler. Yaşamdan genel düzeyde, kendi yaşamından özel düzeyde sözeder. Kendini asıl önemli yönüyle karşısındakine gösterir: açıkseçik, bilinçli bir kişilik. Ama bu arada beden ile ruhun birbirinden kopması da tamamlanır; el, karşısındakinin sıcak avucunda kımıltısız durmaktadır: —Ne kabul ederek ne de direnerek— bir nesnedir artık. ([78])

Kadının bu davranışının dürüst olmadığını ileri sürebilir miyiz? Olayların hangi aşamasına kadar bir kendini aldatma, kandırma vardır? Sartre, kadının kendini aldatmak, kandırmak için nasıl çeşitli araçlara, yollara başvurduğunu anlatıyor. Kadın, karşısındakinin kendine kur yapan sözlerini, hareketlerini, bunlar doğrudan nasıl görünüyor, kendilerini doğrudan nasıl kavratmak istiyorlarsa, öyle görüp öyle anlıyor. Berikinin sözlerinin ve hareketlerinin arkasındaki niyeti, adamın kendine yaklaşma niyetini kendinden gizliyor. Berikinin sözlerinin, davranışlarının belli bir ileri amaca yönelik ilk adımlar olduğunu görmek istemiyor. Bu ilk adımları olup olacağın tümü olarak kabul etmeye çalışıyor. Sartre'ın terimlerine başvurarak söylemek istersek, kadın kendine kur yapan kişide, «kendinde-varolan» yani bundan böyle değişmeyecek şekilde kendi varlığı içinde belirlenmiş, tamamlanmış birşey bulur, oysa bilincin özü, kendinde değil, kendi içindir, yani aşkınlaşma eğilimi taşır, neyse o değildir, bitmiş, bir kez verilmiş değildir bilinç, kendini gerçekleştiricidir.

Kadın içinde uyanan arzuyu hisseder, ama aşkınlaştı-

rılması, ötesine geçilmesi gereken birşey olarak kabul etmez arzuyu, kalkıp inkâr eder. Kendi vücudunu, başlayan heyecanını duyumsar, ama vücudunu salt ruh olarak görüp onu da yok sayar: *Kadın bedeninin [vücudunun] varlığını iyice doğrudan duyarak —hatta bundan rahatsız olacak kadar— kendikendini kendi vücudu olmayarak gerçekleştirir ve vücuduna, bulunduğu yükseklikten —başına olaylar gelebilecek, ama [vücudunun] tüm olanakları, [vücudunun] dışında bulunduğundan, olayları ne yaratabilecek ne de ondan kaçınabilecek edilgen bir nesne gibi tepeden bakar.* ([77])

Ne gösteriyor bu örnek? Dürüst-olmayan davranma tarzı içinde çelişkili kavramlarla oynama özelliğinin bulunduğunu. Kişi bir o tezi, bir onun tam zıttı bir başka tezi biricik doğru ve sağlam tez sayarak öne sürüp durur. Örneğe dönelim: Sevginin öğeleri, hayranlık duyma, saygı, yüceltme, taparcasına sevme vb. dir. Ama [karşı cinse] belli bir arzu da yer alır bu öğelerin arasında, yani cinsellik, duygusallık, birleşme isteği; ama insan kalkıp ta bütün bu öğeler i;inden herşeyi tek bir öğeye, ne bileyim tinsel, manevi olgulara bağlayarak açıklamaya çalışırsa; cinselliğin, birleşme isteğinin, sevginin öğeleri arasında bulunduğunu bilmekle birlikte, bunu kendinden gizlerse, kendini aldatır, kendine karşı dürüst değildir. Cinsel arzusu ne kerte uyanmışsa, dürüst-olmama'mn da o kerte ileri gittiğini görürüz. Arzu duymanın salt bedensel bir olgu olduğunu varsayarak onu yoksamaya, atlamaya kalkarız. Kendini aldatmanın, kandırmanın, kısacası gerçekten kaçmanın olanağı, olgusallık ile aşkınlığın birlikte etkileşiminden elde edilen bir olanaktır.

Kendini aldatma, kendinden kaçabilme olanağı, son tahlilde *Olgusallık* ile *Aşkınlığın* birlikte etkinliklerine dayanır.

İnsan gerçeğinin bu her iki yanı, eşgüdümlenmeye iyice yatkındırlar, aslında yatkın olmalıdırlar da. Gelgelelim dürüst-olmama bunları ne eşgüdümlemek ister, ne de bir bileştirme [sentez] ile aşmaya yanaşır. Dürüst-olmamanın der-

di, her ikisinin özdeşliğini evetlemek ve farklılıklarını korumaktır. Dürüst-olmama, olgusallığa —sanki aşkınlıkmış gibi— evetlemek zorundadır; aşkınlığı da sanki olgusallıkmış gibi. Ancak insan bunlardan birini kavradığı anda, ötekini de hemen karşısında bulacak şekilde [*evetlemelidir*] (78).

Ne anlatmaya çalışıyor Sartre burada? Olgusallık ve aşkınlık insan varlığının, insan gerçeğinin her iki yanıdırlar. İnsan belli bir anda ve konumda neyse odur, ama aynı zamanda «ne-ise-o» olma durumunu aşabilir, ya da bu durumun [gelişme doğrultusunda] gerisine düşebilir. İnsan bir olanaklar varlığı olarak, daha önce de belirttiğimiz gibi, bundan böyle değişmemek üzere, kendi varlığının içine sıkışıp kalmış değildir. Ama verilmişin dışına çıkmak demek, varlığını gerçekleştirmek, onu kazanmak, haketmek demektir. Üstelik insan olanaklarını kullanmayıp, yitirebilir de varlığını. Dürüst-olmama tutumunda ise, insanın, olgusallık ile aşkınlığın bu karşılıklı ilişkisini kabul etmeme eğilimi bulunur. Dürüst-olmama tutumunu sürdüren kişi, olgusallığın ve aşkınlığın aynı şeyler olduğunu, bunların özdeş kabul edilmeleri gerektiğini ileri sürecektir, hatta her iki uğraşın özdeş olmaktan öteye, aynı zaman birbirinden farklı olduklarını da belirtecektir. Neden mi? Böylece hep bir kaçma, yan çizme olanağı bulacaktır da ondan. Utandırıcı birşey mi yaptı, «ne yapalım, ben bu değilim, bu olgusal durum, ama ben bundan öteye birşeyim», Sartre'ın deyişiyle, «yalınç olgudan öteye birşeyim» diye avunacaktır. «Kendi varlığımla, bir aşkınlığım ben, salt olgusal olandan, aşkınlığa yükselişim.» Bu avuntunun özeti şudur: «Ben, ben olan değilm,» ama aynı zamanda «ben olgusallığı da içeren aşkınlığım» demeye de gelir bu. Çünkü tersi durumda, kişi bu kez de olgusallığın salt olanak / olasılık olduğunu söylüyor demektir; böyle olunca da olgusallığın «armut piş ağzıma düş» örneği kişiye verilmeyeceği, çabayla elde edileceği gerçeğini kabul etmek zorunda kalma tehlikesi vardır.

Dürüst-olmamanın doğuşunu açıklamaya yarayabilecek başka bir şema da kendi-için-olma ile öteki-için-olma'nın et-

kileşiminden elde edilir. Yalınlaştırmaya çalışarak söylersek: Kendimi çok belirli bir tarzda görüyorum, öteki ise beni bambaşka bir tarzda görebilir [yani hakkımda benden farklı bir yargıya varabilir]. *Her iki bakış yönünü —benimkini ve ötekininkini—, davranışlarımdan herhangi biri üzerinde toplayabilme olanağım her zaman vardır.* (79)

Ötekinin bana ilişkin görüşleri hoşuma gitmediği anda, onun yargısının karşısına benimkini dikiverir ve onun yargısı sadece yüzeyi görebilen bir yargıymış izlenimi yaratacak şekilde davranabilirim. Öteyandan kendime ilişkin kendi yargımdan hoşnut olmama durumunda da, bu kez ötekinin yargısına sığınabilirim, bu daha işime geldiğinden, onunkini benimserim. Bu nedenle, kendine ilişkin kendi yargısından memnun olmayan kişi, deli gibi çevresindekilerin yargılarına dört elle sarılır, kendine ilişkin olumlu bir yargının yankısını arar.

Ayrıca varoluşumuzun zamansal boyut içindeki yapısı, dürüst-olmamayı gene bir başka şekilde gerçekleştirecek bir olanak sunar bize. Bu olanak, geçmişin, anın ve geleceğin, varoluşumuzun üç çekici uğrağı olmalarından doğar. Kişi geçmişin bir uğrağına dört elle sarılabilir, bu uğrağı deli gibi elinde tutmaya çalışabilir, ve sanki sürekli oluşan bir an ve gelecek yokmuş gibi davranır. Ya da tersine, bana ve adıma hiç yakışmayacak, yarardan çok zarar getirecek olayları içeren bir geçmiş uğrağı, inkâr ederim. Kendimin özgür, bağımsız bir varlığı olduğunda ısrar etmem demektir bu, geçmiş geçmiştir, ben artık kendimi yaratabilirim. Kendimi geçmişin belli bir uğrağına bağlı kılmanın ne alemi var? Burada kavramsal ilkeler ve açıklamalar şeklinde karşımıza çıkan düşünceler, Sartre'ın yazınsal çalışmalarından bir bölümünü oluşturan üçlü romanında somutlaşırlar. Ama bu romanları gene de yalnızca «dürüst-olmama» kuramını açıklayan çalışmalar gözüyle bakamayız, böyle bir sınırlama, romanların kapsamını zedeler.

Sartre'ın üçlü romanında şu amaç açıkseçik gözönüne serilir: Özgürlüğü gerçekleştirmenin olanakları nelerdir? Özgürlük, insanın özüyse, insan onu her eyleminde, her yapıp ettiğinde, ve yaptırdığında görünürleştirmelidir. Hatta yaşamını hiçe saydığı eylemlerinde de; çünkü insanın yaşamını hiçe sayabilmesi, onunla oynayabilmesi, ancak özgür bir varlık olmasıyla mümkündür. İşte yaşamını ortaya koyma, onu hiçe sayma *Akıl Çağı* romanının ana temasını [izleğini] oluşturur.

I. La Age de Raison / Akıl Çağı

Kitabın kişileri özgürlüğü öylesine yanlış yorumlarlar ki, kararlarını ertelemeyi, kararlarında gecikmeyi özgürlük olarak anlarlar. Erteleme olanağı, kişilerin varoluşunu belirler. İşte bu yanlış, ertelemeyi özgürlük sanmaları ve yaşamlarını bu olanak üzerine kurmaları, kendilerini kaçınılmaz şekilde sürekli aldatmaları sonucunu getirir. Artık kişiler olanca güçlerini, bu sapmış, tutturulamamış varoluşu haklı kılmak, savunmak için harcayacaklardır. Bu nedenle romanın ağırlık noktası, özellikle baş-kişi Mathieu'nün, arkadaşı Daniel'in ve bir zamanlar kendi felsefe öğretmeni olan Mathieu'ye hayranlık duyan Boris'in kendi varoluşları üzerinde akılcı gevezelik etmeleri olgusuna kayar. Kişiler birer aşırı varoluşçu tip izlenimi yaratırlar insanda. Yoldan

çıkmışlık, dürüst-olmama sanki herbirinin benliğine işlemiş özellik gibidir. Asıl, gerçek bir yaşamın başlangıcının ertelenmesi, ileriye atılması gerektiği kanısındadırlar hepsi. Bu kararsızlık, bu erteleme, tümünün yaşamını salt bir kullanılmaya hazır olma durumuna çevirir. Özgür olma'nın yerine, özgürlük üzerine gevezelik, özgürlüğün bilinci geçer: Mathieu: *Marcelle haklı, artık yalnızca bekleyiş [umuş] olabilmek için, bomboş, tertemiz oldum. Bomboşum şimdi, Doğru bu. Gelgelelim birşey beklemeyi de bir yana bıraktım* ([80]). Başka bir yerde: *Ama tüm bu olup bitenler arasında kendini kullanılmaya hazır tutmaya dikkat etmişti. Bir eylemde. Özgür, düşünülmüş, tüm yaşamını bağlayıcı ve yeni bir varoluşun başlangıcında bulunması gereken bir eylemde (kullanılmak üzere.)*

... Sanki hep başka bir yerdeymiş, sanki henüz tam anlamıyla doğmamışmış gibi geliyordu ona. Bekliyordu. Bu arada yıllar sinsice, sessiz, yavaşça gelmiş, onu arkadan yakalayıvermişlerdi ([81]). Sartre, burada seçme uğrağı üzerinde duruyor. Yaşamın belirleyici bir başlangıç seçimiyle başladığını ve seçme'nin tüm yaşamı taşıdığını vurguluyor.

Ama işte bu seçme edimini ileriye atacak, erteleyecek olursak, yaşamımızı kolay kolay sürdüremeyeceğimiz gibi, kendimizi de yaşamak için kollayamaz duruma düşeriz; yaşam da kullanılmamış, elden kaçırılmış bir olanak olup akar gider. Hiçleştirilir. *Başını önüne eğdi. Kendi yaşamını düşündü. Gelecek tüm benliğine işlemişti. Hep dayatan şeyler ve hep erteleme. En eski çocukluk günleri, özgür olacağım, dediği gün; büyük olacağım dediği gün, bugün o çok özgün gelecekleriyle sevimli, küçük kişisel bir gökyüzü gibi geliyorlardı ona ve bu gelecek o'ydu, o şimdi nasılsa öyle olan o; yorgun ve ihtiyarlayan; akıp giden zaman boyunca istekler yöneltmişlerdi ona, isteklerde direnmişlerdi; ve onun sorumsuz, bıkkın an'ı, geçmiş günlerin geride kalmış geleceği olduğundan berbat bir vicdan azabı duyuyordu. Onu yirmi yıl beklemişlerdi; Ondan, bu yorgun düşmüş adamdan haşin bir çocuk [kendi] umutlarının gerçekleştirilmesini*

bekleyip durmuştu. Bu çocuksu yeminlerin hep böyle çocuksu kalması ya da bir yazgının ilk belirtileri olması ona bağlı olagelmişti. Geçmişi, an'ın bu geçmişi düzeltmelerinin sürekli acısını çekip duruyordu. Her gün, bu eski büyüklük düşlerini aldatıp duruyordu. Ve her gün'ün yeni bir geleceği vardı. Bekleyişten bekleyişe, gelecekten geleceğe rahatça kayıp gidiyordu Mathieu'nün yaşamı... Nereye? Hiç'e doğru. ([82])

Bu varoluş, kişiyi duyumsuz bırakınca, durmadan kaçamaklar aranıyor. Kendisine sığınılan bu tür kaçışlardan biri de, bir daha geri döndürülemez, önü alınamaz birşey yapma özlemi. *Ne yapıyorsam, boşuna yapıyorum; sanki eylemlerimin sonuçlarını gizlice elimden alıyorlarmış gibi.... geri alınamaz bir eylem için bilmem neler verirdim.* ([83])

Boris'in kaçışı, yaşlılıktandır. Yaşlanmaktan korkar Boris, yaşlanmaya başlayınca yaşamına son vermek ister. Ama işte bu kararın da ertelendiğini görürüz. Yaşlanmanın başlangıcına atar bu kararı Boris.

Kişilerin birbirleriyle ilişkilerinin Sartre'ın «bakış»ının diyalektiğiyle belirlendiği görüşüne dönmemize gerek yok sanırım. Boris'in kardeşi Ivich'e, (baban olabilirim) diye kur yapan Mathieu, kızın yanında bulunmayacağı anda, artık onun üzerinde etkili olamayacağı bir sırada, kızın kendisini nasıl yargılayacağını düşünüp ürker. *Bir saate kadar serbest kalacak, beni önüalınamaz biçimde yargılayacak ve kendimi savunamayacağım.* Ivich'ın özgür, serbest olması demek, yargılara varabilmesi, Mathieu'nün ise bu yargıları etkileyememesi demektir. Sartre'a göre ya denetleme ya da denetlenme anlamına gelen insanlararası ilişkinin tipik bir durumudur bu.

La Age de Raison'un tümüne egemen olan temel-durum, özgürlüğe sarılma, özgürlük üzerine gevezeliktir diyebiliriz. Kişiler, yaşamlarına neye dayanarak belirleyici bir yön verebileceklerini bilemediklerinden, kalkıp bu özgürlüğü de yarına ayırırlar, onu ilerisi için saklarlar. Gelgelelim ertelemek, yarına ayırmak, saklamak, bir yanılgı, bir hayaldir; özgürlük saklanamaz, olsa olsa harcanır. *Sinekler*'de gerçek-

leştirilmiş eylemin sorumluluğunu yüklenme'nin, özgürlüğün belirleyici bir uğrağını [niteliğini] oluşturduğunu, bu özgürlük anlayışının oyunu sürüklediğini, ama işte oldukça soyut bir özgürlükle karşıkarşıya olduğumuzu belirtmeye çalışmıştık. *Le Age de Raison*'da durum daha da soyuttur; çünkü belirleyici, tayin edici bir eylemden iyice yoksun bırakılmışsınızdır bu yapıtta; kişiler belirleyici eylemlerini boyuna erteleyip dururlar; onun yerine yedek, telafi edici eylemlere girişirler. Yaşlanmakta olan şarkıcı Lola, Boris'i kendine bağlamak için bir intihar girişiminde bulunuyorsa; bu onun nihai bir karara vardığı, belirleyici bir eyleme, intihara kalkıştığı anlamına gelmez; gerçek bir intihar olmaktan uzaktır girişimi, kızın amacı Boris'i korkutmaktır yalnızca. Kararın ertelenmesi, ileri bir geleceğe saklanması, romanın, olumsuz bir eylem diyebileceğimiz ana eylemiyle, ana izleğiyle bir kez daha vurgulanır. Bağlayıcı, zorunlulaşmış, dayatan bir kararı ertelemenin olanaksızlığını, böyle bir girişimin boşunalığını vurgular *Akıl Çağı*. Mathieu'nün kız arkadaşı Marcelle bir çocuk bekler; Mathieu, kürtaj yaptırmak için uğraşır; önce bir kürtajcı, tabi sonra da para gereklidir. Çünkü Marcelle'in çocuğu doğurması durumunda, Mathieu kendini bu çocuğa bağlayacak, herşeye hazır olma, kullanılmak üzere buyruğa amade olmak özelliğini yitirecektir. Gelgelelim Marcelle çocuğu istediğinden, aldırma girişimleri sonuçsuz kalmaya mahkûmdur. Gerçi her ikisi de çocuk sahibi olmamaya, evlenmemeye söz vermişlerdir, ama dürüstlükten uzak bir sözleşmedir bu. Mathieu'nun, Marcelle'e, kendisinin kürtaja karşı olduğunu hatırlatması, kızın tepkilerini ne denli az bildiğinin de itirafıdır; o sadece kendi bağlanmama, serbest kalma, herşeye hazır olma tasarısının içinde sıkışıp kalmıştır. Öteyandan bu gelişmeler, kadınlardan iğrenen eşcinsel Daniel'in, Mathieu'nun canına okumak için Marcelle ile evlenmesine yol açar.

Mathieu romanın sonunda: «*Kimse özgürlüğümü engellemedi, yaşamım onu* [*özgürlüğü*] *emip bitirdi*» (84). derken, özgürlüğün ertelenecek, ileriye saklanacak birşey olmadığını anlamış görünür.

Bağlanmama, sorumluluktan kaçma şeklinde anlaşılan özgürlük hamlığın, olgun olmamanın bir belirtisi. Bu romanın kişilerinin çoğu olgunluğa erişememişlerdir. Bu bağsız, sorumluluktan uzak yaşama tarzının ne demek olduğunu yavaş yavaş kavrayan Mathieu için «*olgunluk çağı*» başlar.

II. Bekleyiş / Le Sursis

Bu romanda ilk göze çarpan özellik, Faulkner'in etkisini sezdiren roman tekniğidir sanırım. Olayların eşzamanlılığını gerçekleştirebilmek, çeşitli bireyleri —hatta halkları— kapsayan bir tür bütünlük, ortaklık bulunduğunu göstermek için, Sartre bir kişiyi konuştururken birden bir başkasının konuşmasına atlar. Bunlar, sözgelimi Münih antlaşmasının tarihi kişileri olabilecekleri gibi, Alman asıllı Romenlerin yaşadıkları Sudet bölgesindeki bir Çek ailesi ya da bir Fransız ailesi gibi, tümüyle sıradan kişiler de olabilirler.

Sartre bu romanında neyi anlatmak istiyor? İnsanın sonunda kendinin korkak (gemideki Pierre) ya da ciddiyetten uzak (Kadınlar orkestrasındaki Moud gibi) olduğunu ayırtısaması konusu da var romanda. Ancak kitabın kendine özgü yanı, birbirlerinden çok farklı, değişik insanların bir anda aynı durumla (ortak bir durumla) karşıkarşıya kalmalarıdır. Yaklaşmakta olan savaş tehlikesidir bu durum. İnsanlar kendi dışlarından gelen bir durumun apansız bastırmasıyla birdenbire aynılaşır, birbirlerine uyarlar, düşünce ve tepkileri benzerleşir. Gerçi, farklılıklar sürüp gider, —sözgelimi tipik Fransız burjuvası Hitler'i savunma eğilimleri taşıyacak, onun amaçlarını, isteklerini haklı görecektir; bir işçi ise faşizmi lanetleyecek, ona direnecektir; ama tüm bu farklılıkların ötesinde kitapta ortak tutum ve görüşlere sahip büyük insan öbekleri buluruz.

Genelde çoğunluk, «bana dokunmayan yılan bin yaşasın,» kafasıyla hareket etmekte, hatta sıkışınca dostluklar, birliktelikler harcanmaktadır. Sıradan adamın bu tavrı ile önde gelen politikacıların tavrı aynıdır. İkinci ciltteki olaylar Münih antlaşmasına kadar geçen olayları bir hafta ön-

cesinden ele alarak işler. Sartre burada öyle büyük kuramlar ortaya atmaya kalkmayıp, sadece insanların tepkilerini nesnel bir doğrulukla anlatmaya çalışır. Kişiler, «hep böyleydi, geçmişte de böyle olmuş olmalı ve böyledir» diye düşünürler. Birinci ciltte karşımıza çıkan ve önemliymiş gibi görünen sorunlar, savaş tehlikesiyle birlikte neredeyse gülünçleşir, sıradan sorunlara dönüşürler. Öyleyse, ikinci kitap bir bakıma birinciyi aşıp, önemsizleştiriyor (ortadan kaldırıyor) diyebilir miyiz? Sanmam. İkinci kitapta sorunsuz yaşamaya, her türlü bağdan uzak durmaya çalışan insanların, bu dıştaki-kişilerin dünyasından çıkarız. Burada karşımıza çıkan sorun, ertelemenin, beklemenin evrenselleşmesidir. Erteleme (bekleme) koca bir tarihsel dönemin genel özelliği olup çıkar. Romanın odak noktasında «savaş olacak mı?» sorusu yatar. Savaş olacak mı? Müttefiklerimizi korumak için bir savaş tehlikesini göze almamız gerekir mi? Sartre, Hitler'in haklı istekler ileri sürüyormuş izlenimini nasıl verdiğini, birçok Fransızın da bunu yutup, «Sudet (Romanya) Almanları beyaz çorap giysinler diye savaşa mı girelim yani», diye savaşa karşı çıktıklarını anlatıyor. Kimse durumun ciddiyetini anlamaya, sorulara düşünerek yanıt vermeye ve sonuçlara katlanıp sorumluluk yüklenmeye yanaşmıyor. Gerçi bir yerde durumu anlayabilmek için gerekli bilgi ve verilerden yoksunlar. Böyle olunca da kişinin işine gelen bir bilgiye sarılıp ona bel bağlaması doğal oluyor. Genel düşünce: «Ne pahasına olursa olsun barış.»

Münih antlaşmasını kabul eden batılı diplomatların Çekoslavak temsilcileri karşısında, vicdanlarının sızlaması gerekiyor. Ama adamların antlaşmaya ilişkin düşüncelerini söyleyecek halleri yok, tam bir oldu bitti ile karşı karşıyalar. Kitap Paladier'in uçağının Fransa'ya inmesiyle bitiyor. Paladier Fransız halkının kendisini linç etmeye geldiğini sanırken, halk onu coşkuyla karşılayınca, şaşırmaktan kendini alamıyor: «Bu deliler» (85)

Birinci bölümde kişilerin belirleyici davranışı olan, olaylardan kaçma, burada dünya tarihi boyutunda bir sorun ola-

rak karşımıza çıkıyor. İkinci kitap, kuşağımızın belirleyici tutumunu canlandırıyor böylece. Ancak, acaba «durumlar» insanın öylece boyun eğeceği kaçınılmaz yazgılar mıdır? Değil elbette. Durumlar insan etkisine açıktırlar, insan etkinliğinin ürünü, insanın işidirler. Durumların beklenmez bir yıldırım gibi tepemize yağdığını ve bunu önlemek için elimizden bir şey gelmeyeceğini söylemek dürüstlükten kaçmanın bir özelliğidir. Fransızlar soruna daha temkinli, daha eleştirici bir gözle baksalar, Hitler'in niyetlerini kavrayabilseler, sonuçları zamanında görebilseler, hoş olmasa da gerekli önlemlere başvursalar, Hitler hiç çekinmeden her önüne gelen ülkeye girme cesaretini kendinde bulabilir miydi? Ama adamın propogandasına kapılıp, hatta işine geldiği için bunu isteyerek yapıp, Almanya'dan kaçanların anlattıklarına kulak tıkayınca, gelgele yok oluşu, çöküşü hazırlayıcı durumla burun buruna geliriz.

Her olayın ipini Hitler çekiyor, Fransızlar olsa olsa tepki gösteriyorlar. Seferberlik de bunlardan biri. Kimse bir sipere isteyerek girmiyor. Herkese isteksizlik, çaresizlik egemen. Ne yani, diyorlar, sorunlara neden olan ülkenin yeri dahi doğru dürüst bilinmezken tanımadığımız insanlar için kendimizi mi harcayalım. Kışlalarda kargaşa almış başını gidiyor. Askere giydirecek bir örnek elbise bile yok.

Sarah'ın kocası, —İspanya iç savaşında çarpışan ve generalliğe yükselen— İspanyol ressam Gomez, kısa bir izinden yararlanarak Marsilya'ya geliyor. Fransızların geç de olsa, tehlikeyi görmelerine seviniyor. —Oysa Fransızlar Cumhuriyetçilerin İspanya'daki kavgasına karışmak istememişlerdi— İspanya sıfırı tüketmeye doğru hızla yol almaktadır ve ancak büyük bir genel savaş İspanya'da da durumu değiştirebilir.

III. Ruhtaki Ölüm / La mort dans l'âme

Fransa'nın çöküşünü anlatan olayların devamı üçüncü kitapta ele alınır, önü alınır bir çürüme, bozulma değildir bu. Paris'in düşüşü, boyun eğiş, tutsakların Almanya'ya taşınması, bir tutsak kampındaki yaşam, kitabın ana izleğinin parçalarıdırlar.

Şimdi romanın bu ana olaylarına kısaca bakalım.

Paris'in düşüşü. Olayı doğrudan yaşamayız. Onu New York'ta yarattığı tepkiyle algılarız. İspanya'daki Cumhuriyetçi cephenin çökmesinden sonra ABD'ye kaçan GOMEZ, Amerikalılar'ın, Fransa'nın çökmesinin ne anlama geleceğini anlamamalarına ve bir türlü anlamak istemeyişlerine ifrit olmaktadır. «Keep smiling» (gülümsemeye bak), «not to grin is a sin» (sırıtmamak bir günahtır), felsefesine bir türlü ayak uyduramaz Gomez. Nasıl Fransızlar İspanya savaşında olup bitenin özünü kavrayamamış ve ne pahasına olursa olsun sorunun dışında kalmaya özen göstermişlerse, Amerikalılar da Paris'in düşmesinin ne sonuç doğuracağını bir türlü kavrayamamışlardır. Gomez, İspanyollara sırt döndükleri için, Fransızlara «oh olsun» demekten kendini alamamakta, ama gelişmelerden dehşete kapılmaktan da kurtulamamaktadır.

Askeri birlik. Askerlere gelince, onlar da alabildiğine huzursuzluk ve güvensizlik duygusu içindedirler. Ne olup bittiğini bilmiyor, yalnızca kapalıgözlük, anı yaşıyorlar. Matheiu'nün birliğinde karargâh bir gece tası tarağı toplayıp gizlice sıvışıyor, askerler ortada kalıyor. O arada bir şarap mahzeni keşfeden askerlerin bir bölümü, zılzurna sarhoş oluyor. Cephede de küçük bir birlik bir köyü savunuyor hâlâ. Mathieu'nün birliğinden bir asker ayrılıp köyü savunanların yanına katılmaya gidiyor. Mathieu, ona girişiminin anlamsızlığını anlatmaya çalışırken, kendini silahıyla birlikte direnişçilerin arasında buluyor.

Direnişçiler bir kuleye yollanıyorlar. Köydekiler başlangıçta yeni gelenlere karşı güvensiz ve çekingen davranıyorlar. Derken, ortak tehdit ve tehlike ortaya çıkar çıkmaz, dağılan kuşkuların yerini güven duygusu alıyor. Direnenler birbiri ardından ölüyor. Mathieu direnmek, dayanmak istiyor. Bir onbeş dakika direnmek. Son eyleminde korkak olmadığını ispat ediyor; hani neredeyse hiç istemeden bu duruma düşmüş olmasına karşın, artık durumu omuzluyor.

Durumun sorumluluğunu yüklenir yüklenmez, önüalınmaz eylemini de başlatmış oluyor, *«Mathieu ölüsünü süzdü ve güldü. Yıllarca eylemde bulunayım diye boşuna çırpınıp durmuştu; eylemlerini düzenli olarak çekip almışlardı elinden; hiç adam yerine koyulmamıştı. Ama bu kez atışını çalamamışlardı ondan. Tetiğe basmış ve kaşla göz arasında herşey olup bitmişti. Son bir şey.»* (80) Şimdi, yaşamının bitmek üzere olduğu anda gerçekten bir eylemde bulunuyor Mathieu, öldürüyor. *«Tanrım,» diyordu, «onbeş dakika olsun direnmedi demesinler.» Mathieu parmaklıklraa yaklaştı ve ayakta ateş etmeye başladı. Feci bir öçtü bu; her atış eski bir kuşkunun öcünü alıyordu. Bir atış, çalmaya cesaret edemediğim Lola'ya, bir atış, yüzüstü bırakmak zorunda kaldığım Marcelle'e, bir atış, kendisiyle yatmak istemediğim Odette'e. Bu atış yazmaya cesaret edemediğim kitaplara, bu, kendime layık görmediğim gezilere, bu aslında kendilerini küçümsemeyi yeğlemiş olmama karşın, anlamaya çalıştıklarıma. İnsanlar ateş etti, erdeme, düinyaya: özgürlük, terör demekti. ...Ateş etti. Saate baktı: ondört dakika otuz saniye. Artık bir şey istemiyordu; sadece yarım dakikalık bir bekleyiş (erteleme) daha. Kiliseye doğru koşan yakışıklı, gururlu subaya ateş etmek için bu kadar süresi vardı. Yakışıklı subaya ateş etti. Dünyanın tüm güzelliklerine, yola, çiçeklere, bahçelere, sevdiği her şeye. Güzellik tepesiüstüne çakılıverdi. Ve Mathieu hâlâ ediyordu. Arınmıştı, kudretliydi, özgürdü. Onbeş dakika* (81).

Bu eylemi anlatacak kimse yoktur, olayın tüm tanıkları ölmüştür. Anlamsız bir yanı vardır bu eylemin, ama gene de boşa geçmiş bir yaşamın doruk noktasıdır. Aslında saçmadır bu eylem. Paris çoktan düşmüş, cephe çözülmek üzeredir. Ateşkes anlaşması gündemdeyken Alman ilerlemesini bir onbeş dakika geciktirmek uğruna bunca insanın yaşamını yitirmesi anlamsız, boşuna değil mi?

Mathieu'nün işe yararlığı nasıl gerçekleşiyor? Yoketme eylemiyle. Engellerden, tıkanıklıklardan, geçmişteki endişelerden, vicdan azaplarından, ilkelerinden, bağlarından kurtul-

mak istiyor. Yaşamı boyunca güçsüzlüğünün acısını çekmiş bir insanın, bir an kendini güçlü bulmasıyla içine düştüğü bir sarhoşluktur bu bir bakıma. Mathieu bu ipi kopmuş kurşun yağmuru içinde özgürlüğünü duyumsar. Onbeş dakika dayanmayı öngören saçma görevi üstlenir. Kendini bu göreve bağlar, yokolmayı göze alarak yaşamını gerçekleştirir son anda. En son sahne, yaşamsal dileğin yerine gelmesi gibi bir şeydir aynı zamanda. Bu öldürme sarhoşluğu içinde Mathieu'nun akılcılığı ise insana pek inandırıcı gelmiyor.

Dönemin özelliklerini vurgulamak bakımından tipik olan üçüncü durum: Tutsak kampı. Burada, komünist Brunet tipinin altının çizildiğini görüyoruz. Brunet bir türlü boyun eğmiyor. Ötekiler ikide birde yayılan dedikodulara kendilerini kaptırıp, kararsızlıklara düşerlerken, o kararlılıkla mücadele arkadaşı arıyor. Aslında kendisiyle birlikte tutsak düşmüş olanları tutmuyor pek; yumuşak, dayanıksız, ânın etkisine kapılan insanlardır hemen hepsi. Değişmez bir ereğin peşinden gitmeye yanaşmazlar. Bu yüzden tutsakların her yenilgisi Brunet'i sevindirir. Uğranılan en büyük yenilgiyse, Fransa'dan alınıp Almanya'ya götürülmektir.

İlk romanda üç kişiler romanın ağırlığını oluşturuyorlardı. Burada ise ağırlık sıradan insanlarda. Boris, Lola, Ivich, Gomez, eşi Sarah gibilere de rastlarız ama, romanın odağında adsız, sıradan kitle vardır hep. Olaylardan etkilenmez, değişmez, umudunu yitirmez, dayanabilmek için kendine kimi amaçlar bulur, alçak gönüllüdür, ânı, günlük yaşamı yaşar, önemsiz, olaysız akıp giden özgürlüğün ne anlama geldiğini bilmeyen, sürüklenip giden sıradan insandır bu. Bu insan tipinin karşısına, partisinin hizmetine koşabileceğine inandığı anda, özgürlüğe ilgi duyan Brunet yer alır.

Sartre'ın «ortalama varoluşların» sorumsuzluklarını, dünyadan habersiz oluşlarını, tayin edici durumlarda kendilerinden bekleneni vermeyişlerini gösterirken, onları kendi üzerlerinde düşünmeye, özgürlüklerini gerçekleştirmeye

çağırdığını düşünmek yanlış olmaz sanırım. İnsanın bağlara, yükümlülüklere girmeyi ertelemekle özgürlüğünü koruyabileceğini sanması yanlıştır. Böyle bir erteleme, yaşamımızın boşuna akıp gitmesine yol açabilir, sonunda da iş işten geçer. Bu kendini-dışta-tutma-isteği, ikinci romanda tüm bir ulusun tavrı olarak belirir. Üçüncü cildin özgün adı, *La mort dans l'âme* (Ruhtaki Ölüm) derin üzüntü, yılgınlık, çökme anlamları verir. Romanın bir yerinde apaçık belli olur bu: «*Bizi görüyorlar. Kalabalık gittikçe sıklaştı. Onu, bu tarihsel hapı yutarken gördü, yaşlandı, yavaşça geri çekildi ve fısıldadı, '40'ın yenikleri, yenik askerler, onların yüzünden zincirlere vurulduk.' Orada bu değişken bakışların altında değişmez kalakaldılar. Harman gibi savrulmuş, gözetlenmiş, sorgulanmış, suçlanmış, bağışlanmış, hüküm giymiş, zincirlenmiş, bu söndürülmez günün içinde... Evlatlarının, torunlarının ve torunlarının torunlarının gözünde 40'ın yenikleri. Esnedi. Milyonlarca insan esnediğini gördüler. 'Esniyor, temiz temiz, 40'ın yeniği esneme küstahlığına sahiptir.'*

Arkadaşlarını süzdü, geçici bakışı, onlarda tarihin meduz bakışıyla karşılaştı: İlk kez başlarına büyük bir olay geliyordu. Yitirilmiş bir savaşın destansı kahramanları taşlaşıp resimleşmişler. Tanrım, okudum, esnedim, sorularımın çanını çaldım, herhangi bir seçme kararı vermedim; aslında çoktan seçmiştim: Bu savaşı seçmiştim, bu yenilgiyi, gizliden gizliye bu günü beklemiştim. Herşey bir kez daha yapılmalı, elden başka birşey gelmez. Bu iki düşünce birbirine sarmaşmıştılar ve birbirini karşılıklı ortadan kaldırdılar. Geriye HİÇ'in dinginliği kaldı» [83]

Roman üçlüsü oldukça dengesiz denebilir. Kimi bölümler, Sartre'in Don Pasos'ta övdüğü tarzı anımsatır şekilde çok akılcı ve yerinde görüşlerle verilmiş. Ama kimi yerde anlatım, inandırıcılıktan uzak bir akılcılığın üslûbuyla (biçemiyle) zedeleniyor. Gerçi Sartre herşeyi bilen yazar tarzını bu romanda aşmaya çalışıyor ama, yer yer «olayları yorumlayan akıl ustası» kimliğine düşmekten kurtulamamış.

Her üç romanda da o kadar çok boşluk var ki, hani insan, «Sartre bunları ilerde tamamlamayı düşünmüş olmalı» demekten kendini alamıyor. Oysa Sartre bu üçüncü romandan sonra oyun yazarlığına geri döner. Varoluşçu roman alanında CAMUS, daha başarılı yapıtlar ortaya koymuştur dersek, sanırım Sartre'a haksızlık etmiş olmayız. Savaş sonrası ilk oyun'un çıkış noktasında hangi sorun var? Özgürlük sorunu oyunda nasıl işlenmiştir?

TUTSAKLIK İÇİNDE ÖZGÜRLÜK
MEZARSIZ ÖLÜLER

Cehennem, ötekiler tarafından görülmektedir; cehenneme tıkılanlar yaşamlarını bitirmişlerdir; herhangi bir değişiklik gerçekleştiremezler artık bu yaşamda; gelgelelim gözlerini geçmişe de yumamazlar, gözlerini hep açık tutmak, öteki'nin yaşadıkları yaşama ilişkin yargılarını sineye çekmek zorundadırlar. Cehennem koşullarında yaşamak bir işkence olup çıkar; çünkü yaşam bundan böyle değişmeyecek bir olay olarak donmuş, sonsuza dek bu donmuşluğunu sürdürecektir. *Huis Clos*, oyununun bizi karşıkarşıya getirdiği durum, geri bakma, yaşanmış yaşamı sonradan yargılama durumuydu. Oyunun kişilerinin mücadelesi de bu geri-bakışın, yaşanmışı değerlendirmenin, bir yorumuydu; kişi geride bıraktığı ve bir daha değiştiremeyeceği, kendisine müdahale edemeyeceği bir yaşamın hatalarından ötürü özür diliyor, bu özürünün karşı yanca kabul edilmesini bekliyordu. Kişinin kendikendini aldatma olanaklarının tükendiği, çözülmenin başladığı bir sürecin öyküsüydü *Huis Clos*, çünkü bizle birlikte olan insanlar uyduruk, kaçamak açıklamalarımızla yetinmiyorlardı artık. *Sinekler*'de ise özgürlük, soyut bir özgürlük olma niteliğinden sıyrılamamıştı; bu özgürlük, yükümlüksüz, ağırlıksız, nesnelerin, şeylerin üzerinde tüy gibi salınıp durma durumundan edime

geçişte algılanan, yaşantılaştırılan bir özgürlüktü; bu geçiş bir bağ sağlıyacak, kişiyi yaşamın somut olgularına bağlayacaktı; ancak *Sinekler*'de bu bağın tam anlamıyla kurulması mümkün olmamıştı. Orestes, Argos'tan tek başına, yapayalnız çekip gider; yalnızlık kaderidir artık. Salt bir edimdir *Sinekler*de karşılaştığımız durum; bir edimden ve bu edime bağlı kalmaktan sözeder yapıt; Orestes bu edimle özdeşleşir; kendisi edimidir. *Mezarsız Ölüler*'de ise çok başka bir durumla karşılaşırız.

Özgürlüğün uyanışı, yaşamın bir daha gerigetirilemezliğinin hesabını verme çabası, birbirlerinin yargıcı durumuna gelmiş insanların birbirlerini görme'leri, görülme'ye, yargılanma'ya karşı kendini savunma. İşte bütün bunlar, hepimizin hergün karşılaşabileceği genel-durumlardır. Bu genel-durumların karşısına özel-durumları, olağanüstü durumları, başka deyişle çok insanın yaşamı boyunca karşıkarşıya gelebileceği *sınır-durumları* koyabiliriz. İşte Jasper'in sınır-durum terimiyle dile getirebileceğimiz olağanüstü bir durumun konu edildiği bir oyundur *Mezarsız Ölüler*.

Sınır bir durumla, yaşamın her köşesinde karşılaşamayacağımız olağanüstü bir durumla karşıkarşıya gelmiş bu kişileri, Sartre ne amaçla karşımıza çıkarıyor; böyle bir sınır-durumun gösterilmesi ne türden bir anlam taşıyor? Bu durum içinde tümümüzü ilgilendirebilecek bir olay geçebilir mi; yoksa insanın böyle bir olağanüstü duruma itildiği belirli bir tarihsel an mıdır sözkonusu edilen? Sözgelimi öldürmenin, öldürülmenin sıradanlaştığı olağanlaştığı, ama insan öldürmeye, ölmeye karşı duygularını köreltse bile, gerçek durumun kendi korkunçluğunu koruduğu bir savaş durumu, belirli bir tarihsel evredeki bir savaş mıdır?

Bildiğim kadarıyla *Mezarsız Ölüler*, Sartre'ın öteki oyunlarına kıyasla daha az oynanmıştır; bu bir anlamdaki ilgi azlığını, oyunun belirli bir tarihsel an'da geçmesine bağlamamız olanaksızdır bence; çünkü ne denli az oynamış olursa olsun, yazıldığından bu yana çeşitli ülkelerde değişik zamanlarda sahnelenmiştir gene de. Bence asıl neden, sah-

nelenen oyunun, insanın dayanma gücünü sınırlarına değin zorlamasında yatıyor; insanın hani canını çıkaran, yorup tüketen bir oyun *Mezarsız Ölüler*. Oysa amacı herhalde bu değildi. Herhangi bir oyun izleyiciye belirli bir özgürlük bırakmayı, izleyicinin gördüğünün yalnızca bir oyun olduğunu unutmamasını ister. Oysa bu oyunda beyhude ararız bu özellikleri. Hele iyi oynandı mı, izleyiciyi kapıp götüren, işkenceden işkenceye sürükleyen; kendimizi dışarıya atamayacağımız, dışta tutamayacağımız bir oyundur bu.

Şimdi oyunun sergilemeye çalıştığı olaylar zincirini, daha doğrusu olağanüstü durumu özetleyerek, yazarın ne amaçlamış olabileceğini anlamaya çalışalım. Çünkü, bizim gibi, bu türden sınır-durumlarla, olağanüstü koşullarla genellikle —en azından bu uzaklıktan— karşılaşmamış olması çok olasıl insanları [izleyiciyi] parçanın derinlerinde yatan bir anlama yollamak istediğini düşünüyorum Sartre'ın.

Önceki iki oyunla karşılaştırıldığında, bu oyunun geçtiği zaman aralığını kesinlikle belirleyebiliriz. Müttefik kuvvetlerinin Güney-Fransa'ya çıktıkları günlerde geçer olaylar. Fransız direnişçilerinden bir öbek insan, bir köyü elegeçirip ellerinde tutma görevini almışlardır. Görev başarılamamış, tüm köy yakılmış, yıkılmış, çoluk çocuk, kadın erkek, üçyüz kişi ölmüş, direnişçilerden bir bölümü yaşamını yitirmiş, geri kalan direnişçiler, Sorbier, Canoris, Henry ve Lucie adındaki kız ve onbeş yaşında bir delikanlı olan François, Fransız milislerinin eline geçmişlerdir ve elleri kelepçeli olarak bir okulun ambarında sorguya çekilmeyi beklerler. Oyun bu sorguyu bekleme anında başlar.

Tutsaklar kendilerini bekleyen sorgulama konusunda iyimser hayallere kapılmaktan özellikle kaçınırlar. İşkenceden geçeceklerini çok iyi kestirebilmektedirler. Petain'nin milisleri, hele Fransız olduklarından ötürü, Gestapo'dan daha çok nefret toplamaktan kurtulamazlar üzerlerine. Savaşın sonunun artık herhangi bir acabaya yer bırakmazcasına belli olduğu bu aşamada, kendilerini neyin beklediğini iyi bilen milisler, sertleşip kabalaşırlar; tabii onlarla bir-

likte Fransız direnişçilerinin milislere duyduğu kin ve nefret te iyiden iyiye körüklenir. Almanların izine raslamayız bu oyunda; Sartre herhalde bilinçli olarak halklar arasındaki nefreti körükleme tehlikesinden kaçınmıştır; üstelik, bir yana kötünün temsilcisi işgal güçlerini karşı yana da iyinin temsilcisi Fransız direnişçilerini koyarak, asıl vermek istediği durumun, kendi çelişkisini örtbas etmesine meydan vermek hatasına düşmemiş, işbirlikçileri ve direnişçileri Fransızlardan seçmiştir.

Tutsaklar hala başaramadıkları girişimin [operasyonun] etkisi altında tartışıp durmaktadırlar. Onların yüzünden tüm köy yanmış, köy sakinleri feci koşullar altında can vermişlerdir. Akıllarından çıkaramamaktadırlar olup bitenleri :

Sorbier — Şu ağlayan küçük kızı düşünüyorum.

Lucie — (Birden daldığı düşlerden uyanır) Hangi küçük kızı?

Sorbier — Çiftlikteki küçük kızı. Bizi götürürlerken ağladığını duydum. Yangın o sırada merdivenleri sarmıştı.

Lucie — Bunu bize ille de hatırlatman gerekir mi?

Lucie — Yalnız o değil, ölen daha birçok kimse var. Çocuklar, kadınlar... daha birçokları... Ama onların seslerini duymadım. Oysa küçük kızın sesi bir türlü kulaklarımdan gitmiyor. Hâlâ ağlıyormuş gibi... Bu çığlıkları yalnız kendime saklamaya gücüm kalmadı artık.

Lucie — Onüç yaşındaydı. Ölümünden biz sorumluyuz.

Sorbier — Hepsi de bizim yüzümüzden öldü (80).

Ve daha sonra :

Sorbier — Başarmak gerekti.

François — Başaramazdık.

Sorbier — Biliyorum. Ama gene de başarmak gerekti. (Bir an) üçyüz ölmeyi istemeyen ve bir hiç için ölen üçyüz kişi... Taşların arasında uzanıp kaldılar. Güneşin altında vücutları kapkara oldu. Herhalde geride kalanlar onları pencerelerinden görmüşlerdir. Cesetlerinin nasıl karardığını da

görmüşlerdir. Bizim yüzümüzden bu köyde şimdi milis askerleri, ölülerden ve taşlardan başka hiç kimse kalmadı. Kulaklarda çığlıklar duya duya gebermek çok güç olacak (90).

Daha başlangıçta, durumun korkunçluğunu öğreniriz; üçyüz insan, hem de herhangi bir seçme, karar verme olanağına sahip olmadan, olayların içinde bulmuşlardır kendilerini, ve olaylar onların yaşamına mal olmuştur. Ölüm üstlerine çullanıvermiş, gafil avlamıştır hepsini; direnişçilerin niyetlerinden habersiz oldukları gibi, hiçbir suçları olmadığı halde, ölüme itilmişlerdir. Kalkışılan iş daha baştan anlamsız, başarı şansı az bir iştir; direnişçiler girişimin anlamsızlığını, daha işin başında yönetime bildirmişler, ancak uyarılarına kulak asılmamıştır; Alman birliklerinin yirmidört saat içinde köyü ele geçirecekleri gün gibi ortadayken, buyruk almışlar ve buyruğu yerine getirmeye çalışmışlardır. İşte bu insanların ölümünden de artık onlar sorumludur. Korkunç olan, onların kendi yazgıları, kendi gelecekleri değildir başlangıçta; korkunç olan, gerekli ve zorunlu olmamasına karşın, öteki insanların başlarına getirdikleri şeydir; köydekilere yapıp ettikleridir. Başlangıçta karşımıza çıkan bu olay, bizi, bu tür anlamsız girişimleri günlük olaylara dönüştüren savaşın olağanüstü durumuyla karşıkarşıya getirir. Bir tepe ele geçirilip elde tutulacaktır; istendiği kadar tepenin birkaç saat içinde Almanların eline geçmesinin kaçınılmaz olduğu bilinsin, buyruk buyruktur, tepe alınacaktır. Hele kendi barışçı dünyası içinde bir bakıma olup bitenin dışındaki köy halkının böyle bir girişimden en büyük olumsuz payı alması, işin korkunçluğunu arttırmaktadır.

Kuşkusuz direnişçiler, «ne yapalım buyruğu veren biz değildik», diyebilirler. Ama hiç değilse girişimin başarıya ulaşmasına çalışmaları gerekirdi, diye düşünebiliriz. Bir çocuk olan François, böyle bir eylemin maddi-manevi yükünü taşıyamayacak denli gençtir; bu girişimin sorumluluğu da ona çok ağır gelir. Ölümden korkmakta, kurtulmak istemek-

te, ama kurtulamayacağını da bilmektedir— Ama *düşünmek istemiyorum*, ([91]) der; düşünmenin bile ona ağır geldiğini itiraf etmesi demektir bu.

François'nın kızkardeşi Lucie, nişanlısıyla olan anılarına sarılır; nişanlısı yakalanmamıştır; özgürdür, yaşayacak, kendisini düşünecektir; kızın biricik avuntusudur bu.

Ötekiler böyle bir avuntudan yoksundurlar. Henry yalnızdır; Conaris'in eşi Yunanistan'da yaşamaktadır ve birbirlerinden uzun süreden beri ayrıdırlar. Sorbier annebabasını düşünmektedir, gelgelelim gerçek bir avuntu değildir bu da.

Sorbier: — İhtiyar bir anamla babam var. Onları çok severim. Beni İngiltere'de sanıyorlar. Herhalde şu anda masaya oturmuşlardır. Hiç değilse birdenbire yüreklerinde şöyle hafif bir sızı, bir önsezi ya da benzer birşeyler duyacaklarını hayal edebilsem. Ama, son derece sakin olduklarından eminim. Bir yıl, üç yıl, beş yıl, hep beni bekleyecekler; gittikçe daha sakinleşerek ve onlar ayrımına bile varmadan ben onların yüreklerinden silinip gideceğim. Babam şu anda bahçesinden sözediyordur muhakkak, akşam yemeklerinde hep bahçesinden sözeder durur. Biraz sonra kalkıp lahanalarını sulamaya gidecektir. (İçini çeker) Zavallı anababam, sanki onları düşünmek neye, ne yararı var ki? ([92]).

Sorbier'in anababası, oğullarının başına ne geldiğini bilmediklerinden, onun durumunu da düşünme olanağından yoksundurlar. Herhangi bir avuntu getirmekten yoksun anılardır bunlar. Günlük yaşamın rahatlığı ile olağanüstü yaşamın zorlayıcılığı arasındaki zıtlık da Sorbier'in bu konuşmasıyla gösteriliyor. Bir yandan küçük endişe ve sorunlar, bahçenin bakımı, bitkilerin, çiçeklerin sulanması, bu yanda tüm bir köyün yok edilmesi, kişinin kendi ölümü. Öte yandan, insanın yakınlarının kendisini gitgide unutmasıyla insanın kendi ölümünün nasıl gerçekleştiği de ima edilmektedir.

Bekleyenler, Lucie'nin dışında, kendi kendileriyle başbaşadırlar. Bu yalnızlıkları içinde başlarına neler gelebileceği

sorusunu sorup dururlar. Çok pahalıya ödeyeceklerini bilmektedirler girişimlerini, sorgulamanın ardından işkence beklemektedir hepsini, acaba işkenceden geçerken nasıl davranacağım, bedenim işkenceyi görünce tutumum ne olacak, sorusu, tümünün yanıtını aradıkları bir sorudur. Şimdiye dek böyle bir durum yaşamadım hiç, böyle bir durumda ne türlü davranacağımı hiç bilmiyorum, direncim nereye değin sürecek, ne süre karşı koyabileceğim acılara, sinirlerim dayanacak mı? Kendi kendimi [bu durumun bağlamında] tanımıyorum. Çünkü düşündüğüm, aklıma getirmeye çalıştığım herşey, eninde sonunda salt düşünsel olmaktan öteye gitmiyor. Gelgelelim salt düşünülen bir acı, düşünme ürünü olan bir acı gerçek acı değildir.

Sonra, ya dayanamaz kendimi koyverirsem, ya konuşursam, kendikendime nasıl katlanabilirim artık?

Ardından bir soru daha gelir: Ölüm. Anlamsız, saçma ölüm. İnsan kendini ölüme götüren suçu bulabilse, ölümü haklı çıkarabilir; Gelgelelim pisipisine, hak edilmemiş, nedeni bulunamayan bir ölüm, korkunç bir ölümdür. Henri bağırır: *Hatamı bir bulabilsem, çekinmeden kabul eder ve* «işte bunun için ölüyorum» *diyebilirdim. Hey ulu tanrım! İnsan bir sıçan gibi geberip gidemez ki. Bir hiç uğruna, gık bile demeden* (93).

Kişilerin kendikendileriyle hesaplaşmaları, yaşamlarıyla bu son hesaplaşma, sorgulamanın başlamasıyla kesintiye uğrar. Sorgulamada takınacakları tavır, direnişçilerin yaşamlarındaki son eylem olacağından, çok belirleyici bir anlam taşır. Yaşamları gelip sona dayanmıştır dayanmasına, ama bu sonu nasıl yaşayacakları, ona nasıl göğüs gerecekleri artık biricik önem taşıyan noktadır. Herhangi bir eylem olsaydı karşıkarşıya geldikleri, «eh derlerdi bu kez ters gitti gitmesine, ama bir başka kez doğrusunu yaparız». Oysa bu olanaktan yoksundur tutsaklarımız. Pes etmeme, direnebilme bu nedenle büyük bir önem taşır onlar yönünden. Soruşturmanın başında gizliyecek bir bildikleri de yoktur; garip bir çelişkiyle karşıkarşıyadır tutsaklar; milislere di-

renecek, başkanlarını ele vermeyeceklerdir, ama zaten isteselerde veremezler çünkü nerede olduğunu bilmemektedirler onun.

Cellatları ile hesaplaşma, onlar ile sürdürdükleri mücadele son eylemleridir. İşte bu durumda «mücadele» uğrağı öndüzeye çıkar. İşkencecilere gelince, bunlar da insanların değersiz yaratıklar olduklarını, hesaplarını görmek için onları kıskaca sıkıştırmayı becermenin yeteceğini düşünürler. Milislerden Landrieu şöyle der: «*Konuşacaklar diyorum sana, hayvandır onlar, yeter ki nerelerinden tutacağını bil*» (94). Baştan itibaren, insanlara birer korkak gözüyle bakar işkenceciler. Kaçınılmaz bir yaklaşımdır bu; tersi durumda kalkıştıkları işkencenin bir anlamı bulunmaması gerekir; öteyandan işkencecilerin kendileri asıl korkak kişilerdir; aksi halde Almanların yanında yer alma yerine onlara karşı direnmenin mümkün olabileceğini düşünüp direnişçilerin yanında yer almaları gerekirdi. Burada tüm işkenceleri sırasıyla ele almanın bir yararı yok; daha çok tutsakların işkencecilere ilişkin görüşleri önem taşıyor.

Henry — Bundan ne çıkar, önemli olan kazanmak.
Jean — Neyi kazanmak?
Henry — Kazanmak, iki taraf karşıkarşıya gelmiş, bir taraf ötekini konuşturmaya çalışıyor. (Güler) Saçma birşey. Ama elimizden ne gelir ki başka? Konuştuk mu, herşeyi yitirdik demektir. Gerçi bağırdığım için, birkaç puan öndeler, ama genelde yarıştaki durumumuz hiç de fena sayılmaz (95).

Direnişçilerin başı milis devriyelerinden birinin eline düşer; asker onu tanımaz, Jean, Vadideki kasabalardan birinde oturduğunu söyler; doğru söyleyip söylemediğini anlamak için Jean'ı öteki tutsakların yanına götürürler. Artık olayların gelişmesinde yeni bir boyut çıkmıştır ortaya; tutsakların işkencede gizlemek zorunda oldukları bir gerçek vardır; Genç François'nın işkence de çenesini tutamama tehlikesi belirir birden. Sorbier ikinci kez işkenceye gö-

türülürken, François işkenceye dayanamayacağını düşünüp kendini öldürmeye kalkar.

Direnişçiler grubunda yeni bir durum ortaya çıkar. Başkan Jean, ötekilerce grubun dışına itilir. Lucie'nin onu bir zamanlar sevmiş ona umutlarını bağlamış olmasına ve ötekilerin de kendisini liderleri olarak kabul etmiş olmalarına karşın birdenbire onlardan biri olma niteliğini yitirmiştir Jean. Nereden çıkmıştır bu değişme? Sartre'ın olaya keyfi bir müdahalesinin mi sonucudur? Değilse ne anlama gelmektedir bu ani tavır değişiklikleri?

Kişinin bir insan öbeği içinde yer alabilmesi için onlardan biri olması gerekir; başka deyişle aynı yaşama koşullarını paylaşmalı, aynı çıkarları, aynı endişe ve kaygıları taşımalıdır. Hele sözkonusu durum bir mücadele durumuysa, öbeği oluşturan kişiler de bu mücadelenin içinde yer alıyorlarsa, ilişkilerin ortak bir paydada birleşmesi daha büyük bir önem taşır. Burada karşılaştığımız gibi, bu öbek, bu insan topluluğu içinde, üyelerden biri birden çok ayrıcalıklı, ötekilerinkinden farklı bir konuma gelince, topluluğun dışına itilmesi de gecikmez. Jean'nın gerçek kimliği teşhis edilememiş, elleri kelepçelenmeden ötekilerin yanına konmuştur. Ölümü hesaba katmasına gerek olmadığı gibi, işkenceden geçmesi de olasıl değildir; Jean paçayı kurtaracağına inanmaktadır.

Jean kısa süre sonra serbest bırakılır; serbest bırakılmadan önce arkadaşlarına bir hile önerir. Direnişçilerden Pierre, Servaz'da silahların saklandığı mağaranın yakınında öldürülmüştür. Jean serbest bırakılır bırakılmaz gidip onun cesedini bulacağını, ceketinin cebine kimlik kartını ve daha başka kağıtları koyup kendi ceketini ölüye giydireceğini sonra da cesedi mağaraya taşıyacağını söyler. Kendisi serbest bırakıldıktan dört saat sonra, işkencecilere istedikleri bilgiyi vermelerini, onların da gelip mağarada Pierre'i bulmalarını onu kendisi sanmalarını ister.

Tutsaklar arasında hararetli bir tartışma başlar. Canoris bu hilcye başvurulmasından yanadır; diğer ikisi öneriye kar-

şı çıkarlar. Bu arada, Henri, işkencecilere istedikleri bilgiyi vereceğini söyleyen François'nın boğazını sıkarak onu öldürür. Böylece François'nın ölümü de artık bir daha üzerlerinden atamayacakları bir yük olarak omuzlarına binmiştir; yaşamayı akıllarına bile getiremezler bundan böyle; buna, işkencecilere, kendilerine istediklerini yaptırmış olmanın hazzını tattırmama kaygusu da eklenince, sonları iyice belirginleşir.

Milislerin şefi verdikleri bilgi doğru olduğu takdirde, onları serbest bırakacağına söz verince, Canoris şefin sözde gizlendiği yeri söyler. Gelgelelim bir başka milis subayı onların öldürülmesini çoktan buyurmuştur bile.

Bu oyunun anlamını kendikendimize sorduğumuzda acaba ne gibi bir yanıt alabiliriz; gerçi anlamsızlık ta bir yanıt olabilir; yazar bize anlamsızın ne olduğunu da göstermiş olabilir mi?

Jean ile öteki direnişçiler arasındaki tartışma bize oyunun belirleyici bir özelliğini verir: İnsan varlığının, karşıkarşıya kaldığı durumlara göre gösterdiği değişik özellikler. Aynı durumla ya da koşullarla karşıkarşıya gelmiş insanların oluşturduğu birliktelik. İnsanları biraraya getiren, onları birbirine bağlayan, ama aynı zamanda çeşitli insanları birbirinden ayıran, koparan etmen bu insanların içinde yaşadıkları durumun değişik değişik oluşuyla doğrudan bağlantılıdır. Sözgelimi bolluk içinde yaşayan birinin, yoksulluk ve sefalet içinde yaşamanın ne demek olduğunu düşünebilmesi, tasarlayabilmesi neredeyse olanaksızdır.

Gene de kimi incelikleri kollamamız gerekir. Aynı koşullar altında yaşayan insanların belirli olaylara tepkileri de değişik değişik olabilir. Örneğin bu oyunda François karşılaştığı duruma ayak uyduracak nitelikleri taşımayan, böyle bir durumun gerektirdiği olgunluğa henüz ulaşamamış bir kişi olarak karşımıza çıkıyor. Sıkışınca, Jean'ı ihbar edeceğini söyler François. François, direnişçilere katılırken, karşılaşabileceği olağanüstü durumu, bu durumun kendisini

başbaşa bırakabileceği açmazı tasarlayamamıştı. İnsanın yaşamadan böyle bir durumu tasarlayabilmesinin, onu gerçekleşmiş gibi algılamasının çok güç olduğunu biliyoruz. Ancak gerçekten sözkonusu koşulları yaşayıp kendimizi sınayabilirsek, yürekli mi, ödlek mi olduğumuzu anlayabiliriz. Böyle bir sınavdan geçmeden, kendimizi yürekli diye adlandırma hakkına da sahip değilizdir üstelik.

Gerçi Sartre bir yiğitlik övgüsü yapmaya kalkışmış değildir oyununda; yazarın, yiğitliğin güç sahip olunur ve korunur bir nitelik olduğunu belirtmeye kalktığını sanmıyoruz. Sorbier işkence sırasında bağırdığını düşünerek kendikendine korkak niteliğini yakıştırmaya kalkınca, Canoris onu teselli eder:

Sorbier — Keşke beni öldürselerdi!...

Canoris — Sorbier, konuşmayacağına yemin ederim. Konuşmayacaksın!

Sorbier — Sen ne sayıklıyorsun be! Anamı bile ele vereceğimi söylüyorum sana, tamam mı! (bir an durur) Bir dakikanın bir yaşamı bombok etmeye yetip de artması ne adaletsizlik!

Canoris — (yumuşak bir sesle) Bir dakikadan çok daha fazlası gerek. Düşün bak, zayıf bir an'ın, herşeyi bırakıp da bize katılmaya karar verdiğin saati çamurlayabilir mi? Ya bu üç yıl, senin yürekliliğin, sabrın, ve o kadar yorgun olduğun halde küçüğün silahıyla birlikte çantasını da taşıdığın o gün.

Sorbier — Boşuna kafam patlatma. Şimdi biliyorum artık, gerçekte ne değerim olduğunu şimdi biliyorum artık.

Conaris — Ne değerin olduğunu mu? Neden bugün, sırf seni dövdüler diye, kendin içmeyip de hakkını Lucie'ye verdiğin dünden daha az değerli olasın. Bizler, hep kendi olanaklarımızın sınırları içinde yaşamak üzere yaratılmamışız. Ovalarda da yollar vardır... (90).

Sorbier'in durumunu ele alalım. Sorbier direnme gücünün sınırlı olduğunu, dayanmasının sona ereceği bir nok-

ta bulunduğunu görüyor. Bu onun gerçekten bir ödlek olduğu anlamına mı gelir? Sanmam. Bu, daha çok, Sorbier'in gücünün sınırlarını tanıdığı anlamına gelir. Çünkü sınırı belirleyen, kişinin salt düşüncede alınmış kararı değil, bu kararın yaşama geçirilmesidir de. Kişinin genel eğilimi, bu yaşama geçirme aşamasını tamamen atlamak, insan sanki salt bir akıl, ruh varlığıymış gibi davranmaktır. Gelgelelim insan bundan öteye bir şeydir. Bu bakımdan, Sartre'ın bu oyunda insanı salt bilinç yönünden kavramadığını (özgür olma bilinci—Orestes) soruna, Huis Clos'de olduğu gibi, görülme, yargılanmanın bilinci açısından da bakmadığını ileri sürebiliriz. Bilinç tekbaşına [insanı kavramamızda] yeterli değildir.

Sorbier, Henry, Conaris ve Lucie'den daha az direnebildiği halde neden ona daha çok sevgi besleyebiliyoruz? İçine düştüğü açmazda kendini aldatmadığından herhalde. İşkenceden ve çenesini tutamamaktan kaçınmanın biricik yolunu ölümde bulup, bu kurtuluşu gerçekleştirecek yürekliliği gösterdiği için severiz onu. Bu edimiyle, kendi bedeni üzerinde son sözü söyleme hakkının kendinde olduğunu gösterir Sorbier.

Ancak oyun bize insanın bedensel varlığı nedeniyle [asıl] varlığının sınırlılığını ve koşullanmışlığını vermekle kalmıyor; anlamsızın mümkün olması nedeniyle yaşamımızın ne ölçüde sınırlandığını da görüyoruz.

Hani yaşamımızı anlamlı bir yolda sürdürebileceğiniz konusunda herhangi bir güvenceden yoksunuzdur. Başımıza gelen herşeyin çok boyutlu, derin bir anlamı bulunduğuna bizi inandıracak öyle üst bir güç de yoktur. Anlamsızın, saçmanın ansızın yaşam yolumuz üzerine çıktığı bir durumla karşılaşmamız işten bile değildir. Yaşamımız anlamsızla kuşatılmış, saçmanın içine yerleştirilmiştir. Ona bir anlam vermek bize düşer ya, bu da öyle herzaman kolaylıkla üstesinden gelinecek bir iş değildir. Anlamsızlığı aşamayacağımızı, yaşama anlam vermeyi başaramayacağımızı kavramak,

birkerelik, yokedilemez varlıklar olduğumuz umudunun yıkıldığını görmek; bütün bunlar «*Mezarsız Ölüler*»in değindiği öteki insansal durumlardır. Bu anlamsızlık, saçmalık bir doğa gücünün apansızın bizi bir felaketle karşıkarşıya bırakması durumunda karşımıza çıkabilir; örneğin bir yer sarsıntısının sonuçlarına anlam vermemiz güçtür; ama anlamsızlık, saçmalık birlikte yaşadığımız öteki insanın yüzünden de ortaya çıkabilir. İnsan varlığı, insanlıktan uzak olma özelliğini de taşır. Oyunda milisi temsil eden kişiler, salt direnişçilerin karşı öbeğini oluşturmakla kalmazlar, aynı zamanda sapıklığın, baştançıkmışlığın nerelere varabileceğini de bize gösterirler. Bu sapıklık, neredeyse çok olağan, gözebatmayan bir özellik gibi yaşanır. Müzikten hoşlanan, eğlenmeyi seven, görevlerini yerine getiren, kısacası davranışlarında gözebatıcı yanlar bulunmayan insanlardır bunlar; terbiyeli, uysal aile babaları, yürekleri sevgi dolu hayvanseverler olarak bilinen toplama kampı yöneticilerini düşünürsek, ne demek istediğimiz daha kolay anlaşılır sanırım.

Peki bütün bunların özgürlük ile ne bağlantısı var acaba? İnsanlar özgür olmasalardı sapıklıkların, korkunç, yıkıcı şiddetin de oluşması olanaksız olurdu. Biricikliğin, eşsizliğin gerçekleştirilmesi anlamındaki özgürlük, işte bu olanaktan elde edilmeli, bu olanaktan çıkarılmalıdır; özgürlük, anlamsızlığın, saçmanın ortaya çıkabileceğini de hesaba katmalı, böyle bir olasılığın bilincinde olmalıdır. İşte ancak bunu başarabildiğimizde, zaafımızın, zayıflığımızın, parçalanıp dökülme eğilimimizin bilincinde olduğumuzda, ulaştığımız eşsiz, biricik [durumun] bize kazandırdığını da gerçekten değerlendirebileceğimiz gibi, bu duruma katlanmayı da becerebiliriz.

Özgürlüğün karşıtı durumun yani özgürlükten yoksunluğun yaşantılaştırılması, böyle bir durumun insanın başına gelmesi, özgürlüğün ortadan kalkması anlamına gelmez; tersine, özgürlüğün karşıtı durumdan, özgürlükten yoksunluk durumunda özgürlüğün kazanıldığının bir kanıtıdır; böyle bir ilişki içinde özgürlük kendinden birşey yitirmez; dar,

güçlüklerle dolu, zahmetli yoldan özgürlüğe adım adım ilerledikçe hep kazanırız.

Oyun, tarihsel akış içinde belirli bir zaman aralığında geçen olayları konu aldığından, duruma-bağlı bir oyundur; belirli bir durumun ötesinde etki ve anlamını yitirir gibi bir endişenin, yukarıda açıklamaya çalıştığımız düşünceler nedeniyle, geçerli olmadığı ortadadır. Savaşın çok çok gerilerde kaldığı, ama yeni yeni felaketlerinde kapımızın eşiğinde beklediği günümüzde, oyunun anlatım ve etki gücünü koruduğunu söylemek mümkündür.

Şeytan ve Sevgili Tanrı oyununu da ele alarak, Sartre'ın bir oyun yazarı olarak incelenmesini bitirmiş olacağız.

CÜRETKÂRLIK VE KENDİNE GELME
ŞEYTAN VE YÜCE TANRI

Buraya kadar incelediğimiz oyunlar içinde, Sartre'ın en geniş kapsamlı oyununu oluşturan *Şeytan ve Yüce Tanrı*'yı öyle özetleyici bir iki kavramla açıklamak olanaksız. Yukarda seçtiğimiz iki kavramı, ahlâk yorumları getirmeye çalışan savların özetlenmesi olarak anlamamak gerekir. Bunlar oyunun kavranmasını kolaylaştırıcı iki kavram olarak seçilmişlerdir, hatta yorumun sonunda unutulsalar iyi bile olur. Oyunun neyi anlatmak istediğini bulabilmek için, genel yaklaşımları bir yana bırakıp, oyunu sahnedeki sırasıyla ele almamız gerekiyor.

Sinekler, Kapalı Kapılar Ardında, Mezarsız Ölüler ve *Kirli Eller* ile karşılaştırdığımızda, *Şeytan ve Yüce Tanrı*'nın içerdiği sorunun çok daha geniş kapsamlı olduğunu görürüz. Sorun, ne yalnızca özgürlüğün patlak verdiği uğrak, ne başkalarınca yargılanmak, ne eylemlerimizin çokanlamlığı ne de belli bir aygıt içine sıkışmışlığımızdır. Bütün bunlar Hegel'in anladığı anlamda aşılıp korunmuşlardır. Sartre'ın daha önceki sahne oyunlarında sorunlar yoğunlaşıp belli bir durum içinde toplanmışlar, böylelikle genellikle zaman/mekan birliği de korunmuştu. Oysa bu oyunda karşımıza yoğunlaştırılmış tek bir durum çıkmaz; durumlar birbirlerinin yerini alırlar. Başka deyişle, tüm sorunları içinde yoğunlaştıran, yaşamın içinden kristalleşip ön plâna çıkan

bir uğrak bulamayız bu oyunda; yaşamın akışı, bir bütün olarak kavranmaya çalışılmıştır. İşte oyunu yorumlarken, yalnızca yaşamın temel belirleyici tasarısını, [insanın «seçme» sini] bulup ortaya çıkarmak yetmez. Bu tasarının değişebilme olanaklarını, ona bağlı olan dünyanın özelliklerini, insan ilişkilerinde hangi ilişkilerin tayin edici nitelik taşıdıklarını, insanın kendini kavramasının nasıl geliştiğini gözönünde tutan köklü bir inceleme gereklidir.

Şeyta ve Yüce Tanrı Sartre'ın *Faust*'udur. Karşımızda özünü, varlığının niteliğini aramaya çıkmış insan vardır. Biryanda insan ile öteyanda mutlak olan ile bir hesaplaşmaya tanık oluruz. Oyunun baş kahramanı GÖTZ, piçtir. Sartre neden böyle bir nitelik seçmiştir? Piç, varoluşunun başından itibaren güvenli, ya da en azından güven verici görünen bir varoluştan yoksundur. Hatta varoluş ona bir derttir. Kimse, onun, kendisi gibi birisi olduğunu kabul etmeye yanaşmaz, onunla özdeşleşmek istemez. Peki piçin yeri neresidir? Ne soylular ne de köylüler, Götz'ü kendilerinden sayarlar. Ama işte insan, varoluşunu, varlığını gerçekleştirmek zorundadır; kimsenin yakasını sıyıramayacağı bir zorunluluktur bu. Ama işin içine piçlik girince, kişi varoluşunu kendi başına, tek insan olarak gerçekleştirmek zorunda kalır. Sartre bu örneği seçerken, kişinin kendini gerçekleştirme, [yaşamını seçme] olgusunu tek'in üzerinde gösterme fırsatı buluyor. Birbirlerine benzeyen insanlar bu gerçekleştirme sürecinde birbirlerinden yardım umabilirler, oysa kendi benzerinden yoksun olan piç, kendi başının çaresine bakmak zorundadır. Başkalarının daha baştan belirli bir toplumsal katmanın içinde yer almalarıyla sahip oldukları başlangıç olanaklarından ve öteki insanların sunduğu insan-örneklerinden yoksun olan kişi, onlardan daha fazlasını gerçekleştirmek zorundadır. Kilise ile yoksullar arasında sıkışıp kaldığı, kiliseden kovulduğu, ama yoksullarca da kabul edilmediği için bir bakıma Götz gibi bir piç sayılabilecek Heinrich'e şöyle der Götz: *Selam, küçük kardeş selam, piççesine selam, çünkü sen de bir piçsin! Seni*

dünyaya getirmek için papaz takımı yoksulluğun koynuna girdi: Acıklı bir aşk gecesi. Annem kendini değersiz bir adama vermiş, ben biraraya gelmeyen iki yarımdan yaratıldım... Yarım bir papaz, yarım bir yoksulla evlenmiş. Bu da tam bir adam etmez. Biz ikimiz de hiçiz, ve hiçbir şeye sahip değiliz. Tüm meşru çocuklar, karşılığını ödemeden yeryüzünün tadını çıkarabilirler, ama sen ve ben asla. Çocukluğumdan beri yeryüzünü bir anahtar deliğinden dikizliyorum. İçinde herkesin kendine verilmiş yerde uğraştığı, güzel yuvarlak, dolgun bir yumurta yeryüzü; ama bana inanabilirsin, biz içinde değiliz onun.» Götz bu düşüncelerini bir sonuca bağlarken, kendi seçtiği eylem tarzını haklı göstermeye çalışır. «*İyisi mi, seni yok sayan bu dünyayı aşağıla! Kötüyü gerçekleştir; birden ne kadar rahatladığını göreceksin*» (97).

Götz'ün ayak basacak sağlam bir zeminden yoksunluğu ve böyle bir dayanak elde etmek için mücadele etme zorunluluğu, onu öylesine körükler ki, kendine olağan bir zemin sağlamaktan da öteye, öteki insanların üstlerinde kalan bir duruma tırmanmak için çabalar. Varlığını [varoluşunu] kabul etmeyenler arasındaki sıradan bir yer yetmez artık ona. Kabul edilebilmek için onların çok üstünde olmalıdır. Böyle çok farklı bir konuma ulaşınca, piçliğinden ötürü aşağılanmayacağını düşünmektedir. Bu da onu ölçüsü iyice kaçmış bir üstün olma isteğine, haddini bilmemeye götürür. Oyunun başında Götz'ü bu taşkın üstünlük duygusu içinde buluruz. Kendini tanrının rakibi olarak görmektedir (98). Tanrı hep iyilik yapmaktadır. Götz kötülük yapmak ister; ne uzlaşma anlaşma, ne sözleşme, ne bağlılık yeminleri, ne de şu ya da bu şekilde insanın elini kolunu bağlayıcı herhangi birşey tanımaz. Öz kardeşi Konrad'a ihanet edip onun ölümüne yol açmıştır. Beraber yaşadığı kadını akıl almaz şekilde aşağılar, rezil eder. Yaşamının bu evresinin belirleyici öğesi şiddettir. Yalnızca başkalarının iradelerini şiddet yoluyla kırarak ele geçirdikleri, haz verir ona, kimsenin başına dert açmadan elde ettiklerinin tadı, tuzu yoktur;

bunlar onu mutlu etmezler. Kendine bağlı askerlerin ondan ödleri patlar, boyuneğmelerinin tek nedeni de bu korkudur. Subaylar işini görmeye kalkışırlarsa da başaramazlar bunu. Gerçi Götz, başpiskoposa başkaldırdıkları için kendisini Worms'a yollayan başpiskoposun hizmetindedir ama, kendinden istenileni yapmak şöyle dursun, başkalarına zarar vermek için elinden geleni ardına koymaz. Götz erkek kardeşinin ölümüne neden olup piçliğini iyice pekiştirmeye çalışır: *«Doğuşum yüzünden zaten piçtim, ama bir kardeş katili olmanın sağladığı gururverici nâmı kendime borçluyum»* (99).

Bu ilk evreyi Götz'ün şu sözleriyle özetleyebiliriz: *«Kötülük yaşamımın başyapıtıdır.»* (100)

Sonra birden bir dönüşüm başlar. Acaba hangi etmen bu dönüşüme yol açmıştır? İnsanın yalnızca kötülük ederek, kötü eylemle yaratıcı olabileceği ve gerek öteki insanlar gerekse iyinin mimarı olan tanrı karşısında varlığını ancak bu yoldan koruyup ayakta tutabileceği anlayışı, ne olmuş da değişmiş, saygısız bir kişi olma isteği çekiciliğini yitirmiştir? Worms'tan kaçıp yoksullara ve kiliseye ihanet eden papaz Heinrich ile Götz'ün konuşmalarından sonra ortaya çıkar bu gelişme. Heinrich gerçi tehlike altındaki din adamlarının hayatlarını korumak için Götz'ü gizlice kente sokma görevi yüklenmiştir, ama Götz'ün şehre girer girmez herkesin canına okuyacağını da iyi bildiğinden, davranışının su götürür yanı yoktur; bir ihanettir tutumu. Götz'ün, tanrının rakibi; şeytanın ta kendisi olduğu iddiasını alaya alır Heinrich. Olsa olsa şeytanın «maskarası»dır Götz. Götz kendi biricikliğini, başkalarından farklılığını kötülük yaparak, kötü eylemle sağlamak ister: *«Tanrı bütün sorumluluğu reddediyor. Bu meslek artık o zavallıyı ilgilendirmiyor. Evet, tanrı, siz suçsuzluğun ta kendisisiniz. Siz ki varlık, bütünlük demeksiniz. Acaba sizin yokluk anlayışınız nedir? Sizin bakışınız ışıktır ve herşeyi ışığa çevirir. Benim yüreğimde ağıran güneşi nasıl anlarsınız acaba? Ve sizin sonsuz sağduyunuz, acaba benim sağduyularım içine nasıl girer? Garez ve güçsüzlük, şiddet, ölüm, hoşnutsuz-*

lık, bütün bunlar yalnızca insandan kaynaklanıyor; benim egemenliğim altındaki biricik ülke bu ve ben bu alan içinde tek başınayım. Buraya ait suçlar yalnız benim hesabıma yazılır. Haydi, ben herşeyi üstüme alıyorum ve hiçbir söz de edecek değilim. Kıyametteki yargı gününde dilini tutmuş, ağzını mühürlemiş, göğsüm kabararak hakkımda verilecek hükme ağzımı açmadan boyun eğeceğim. Ama başkasının adına suç işlemiş olan bu adamın cehennem azabına sokmak senin biraz olsun canını sıkmaz mı?... Benim bir eşimi daha bulabilir misiniz? Ben ulu tanrının keyfini kaçıran adamım. Tanrı beni gördükçe kendinden çekiniyor. Yirmibin soylu, otuz başpiskopos, onbeş kral var, bir arada üç imparator, bir papa, bir de kilisenin tanımadığı papa'da görülmüştür, ama bir ikinci Götz görülmüş müdür bakalım? Bazan cehennemi, yalnızca beni bekleyen bir çöl gibi canlandırırım hayalimde...» (101)

Heinrich, insanın kaderinin zaten kötüyü gerçekleştirmek olduğunu anımsatır ona :

Götz — Sen ne istiyorsun? Cehennemlik olma hakkı mı? Onu sana veriyorum. Cehennem bir daha birbirimize rastlayamayacağımız kadar büyüktür.

Heinrich — Ya ötekiler?

Götz — Hangi ötekiler?

Heinrich — Öteki kalanlar. Herkesin öldürme şansı yoktur, ama herkes böyle bir şansı olsun ister.

Götz — Benim kötülüğüm onlarınki gibi değildir. Onlar kötülüğü hovardalık olsun diye ya da çıkarları için yaparlar. Bense kötülüğü kötülük olsun diye yaparım.

Heinrich — İnsanın yalnızca kötülük yaptığı belli. Bunun nedenlerinin ne önemi var ki?

Götz — Gerçekten de belli mi?

Heinrich — Evet soytarı, işin bu yanı tamamen ortaya çıkarılmıştır.

Götz — Çıkarılmış mıdır, kim tarafından?

Heinrich — Tanrının kendisi tarafından. Tanrı yeryüzünde iyiliğin olanaksız olmasını istedi!

Götz — Olanaksız olmasını mı?

Heinrich — Tamamen olanaksız olmasını. Aşkın olanaksız olmasını, adaletin olanaksız olmasını istedi. Sevmeyi dene hele bak o zaman sorarım sana.

Götz — Bu gönlümün istediği birşeyse neden sevmeyecek mişim?

Heinrich — Çünkü kin ve öfkenin tüm insanlığa bulaşması için, tek bir kişinin başka birine düşman olması yeter» (102).

Heinrich iyi'yi yapmaya çalışmanın sonucunda Götz'ün eline düşmüş olmanın verdiği çaresizlik duygusuyla, insanın yeryüzünde iyiyi gerçekleştirmesinin bizzat tanrı tarafından olanaksız kılındığını ileri sürer. İyi ölmüştür, kötü ise başarıya ulaşmış durmadan yaygınlaşmaktadır.

Heinrich — Ne yapabilirdim ben? Öyle ya ne yapabilirdim. Ben suçsuzdum, ve suç hırsızmışım gibi üstüme saldırdı. İyilik bunun neresindeydi piç, neresindeydi? Kötülüğün en azı neredeydi? Bir hiç için ölümüne didinip duruyorsun palavracı. Cehenneme layık olmak istiyorsan yatağında kalabilirsin. Dünya büyük haksızlıklar dünyasıdır. Eğer bu işine geliyorsa, sen de suç ortaklarından birisin demektir. Ve eğer onu değiştirmek istiyorsan, cellat olmalısın (103).

Bu tartışma sonunda, tüm insanların kötülük yapma yönleriyle birbirlerine benzedikleri sonucuna varan Götz, olanaksızı denemeye, yani iyiyi yapmaya karar verir. *«Yani İyi'yi yapacağıma senle bahse girerim. Kendi başıma kalmanın biricik yolu buymuş gibi geliyor bana. Bir caniydim ben. Değişiyorum. Yeleğimi ters giyiyorum, iddiaya var mısın, bir aziz olup çıkacağım»* (104).

Götz'deki değişme onun düşüncesindeki bir dönüşümle değil, tüm diğer insanların o ana kadar üstesinden gelemedikleri bir alanda tek ve biricik olmaya kalkışmasıyla başlar. İnsanın sırf kendisini diğerlerine üstün kılmak amacıyla iyiyi gerçekleştirmeye karar vermesi, bunu başarması için yeterli olacak mıdır?

Bu dönüşüm evresinin özelliği: Götz karşımıza iyiliksever olarak çıkar. Yaşamını artık sadece sevgi yönlendirmektedir. Ama insanların birbirlerini sevebilmeleri için önce sefaletten kurtulmaları gerekir. Götz de tutup kardeşinin ölümüyle kendine miras kalan toprakları köylüler arasında paylaştırır. Ayrıca Güneş Devleti adı altında bir hristiyan kolonisi kurar. Gelgelelim koloniyi kurar kurmaz, toprak dağıtımı nedeniyle kötü bir örnek oluşturduğu için bir yandan soyluların canını sıkan bir çıban başı olmakla kalmaz, öte yandan köylülerin önderi Nasty, bu toprak dağıtımının köylülerin başını belaya sokacağını ileri sürüp Götz'e karşı çıkar. Çünkü böyle bir dağıtım işi ayaklanmaya vardıracaktır. Köylüler ise henüz böyle bir ayaklanma için hazır değillerdir. Götz gene de bildiğini okur. İyi bir eylemin ne olursa olsun kötü sonuçlar getirmeyeceği görüşüne sarılır. Eylemi ne kadar erken başlatırsa o kadar iyi olacağını düşünür. Nasty ise toprak dağıtımının henüz hazırlıklı ve örgütlü olmayan köylüleri bir ayaklanmaya sürüklemesi halinde, bu ayaklanmanın kanla bastırılacağını söyleyip Götz'ün eyleminin de hiçbir iyi yanı kalmayacağını ileri sürer.

Götz İyi'yi yapmanın Kötü'yü yapmaktan çok daha zor olduğunu anlar. Kötü, insanı yalnız bırakır, İyi'yi yapan insan ise dayanışma içinde bulunduğu kişi için kendini feda eder.

Götz'ü efendileri olarak tanımış köylülere, bundan böyle onların kardeşi olmak isteğini anlatmak nerdeyse olanak dışıdır. Akılları bu işe pek yatmayan köylüler bu eşitleşme isteğini kötü bir şaka sanırlar. Üstelik cennete kabul belgesinin parayla alınıp satılamayacağını, köylülerin bu işten uzak durmaları gerektiğini, tanrının merhametinin satılık olmadığını ileri süren Götz, burada da anlayışsızlıkla karşılanır. Bunun üzerine, mucizeler yaratan peygamber gibi yüceltilmek için bir hileye başvurup, Hazreti İsa'nın çarmıha gerilmesi sırasında vücudunda oluşan çivi yaralarına benzer yaralar açtırır vücudunda.

Güneş Devletinin kurulmasına yaşamım yoksullara adamış Hilda bile karşı çıkar. Yoksulluk içinde dayanışma, mutluluk içinde yalıtılıp tek başına kalmaktan iyidir. «*Bu kanayan yeryüzünde tüm sevinçler, hazlar ahlâk-dışıdır ve mutlu insanlar yalnızdır*» (105).

Götz köylülerine hristiyanlığın sevgi anlayışını, her türlü şiddeti reddedişini anlatır, savaşa karşı çıkar, gelgelelim o yokken köylüler öğütlerine uyarak savaşmamakta direnince, düşman Güneş Kenti'ni yerle bir eder.

Başarısızlığa uğrayan Götz, insanlardan kaçar; tek başına keşiş gibi yaşamaya başlar, çaresizlik içinde ikide birde tanrıya seslenir. Götz, sırf öteki insanlardan farklı ve üstün bir yere ulaşma isteğiyle İyi'yi gerçekleştirmeye kalkmıştır, oysa bundan böyle İyi'yi gerçekleştirmenin hiç bir anlamı kalmamıştır.

Keşişçe yaşamıyla kendini seven Hilda'ya acı verir. Hilda dünyadan elini eteğini çekmenin kendini aldatmaktan başka birşey olmadığını, köylülerin iyiliği için kurduğu devletin yıkılmasından ileri gelen umutsuzluğun onu bu tutuma ittiğini söyler. İyi'yi yapacağını ileri sürüp kendisiyle bahse girdiği Heinrich bir yıl sonra ortaya çıktığında Götz kendi kendine alabildiğine dürüst bir gözle değerlendirmeye çalışır.

Sözde İyi'ye hizmet etmesi gereken eylemleriyle ruhları perişan eden o değil midir? Kötü'nün yerine İyi'yi geçirmeye kalkışması, önce şiddet ve vahşetle işkence ettiği insanları şimdi de İyi ile mahvetmenin kurnazca seçilmiş yolu değil midir? Götz'ün kendi niyetini böyle açığa çıkarması, kendinden yakınması ürpertici bir itirafla tamamlanır.

Götz — «*Yalnız olan benim keşiş. Yalvardım yakardım bir işaret için çırpındım durdum. Tanrıya haberler yolladım, ama hiçbir yanıt gelmedi. Tanrı kim olduğumu bile bilmiyor. Her an tanrının gözünde ne olduğunu kendi kendime soruyordum. Şimdi bunun yanıtını biliyorum: Bir hiç. Tanrı*

beni görmüyor, tanrı beni duymuyor ve tanrı beni tanımıyor da. Başımızı saran şu boşluğu görüyor musun? Bu boşluk tanrıdır işte. Kapıdaki deliği görüyor musun? İnan bana o tanrıdır. Topraktaki şu çukuru görüyor musun? Tanrı. Suskunluk tanrıdır. Yok'luk tanrıdır, insanların terkedilmişliği tanrıdır. Varolan tek şey ben'dim: Sadece ben tek başıma kötülüğe karar verdim, İyi'yi icat ettim. Aldattım ve mucizeler yarattım. Bugün kendimi suçluyorum ve gene kendimi yalnızca ben temize çıkarabilirim, ben, yani insan. Eğer tanrı varsa insan bir hiçtir. Eğer insan varsa... (106)»

Piçin karşı tipi olan Heinrich, Götz'ün bu itirafları karşısında iyice sarsılır. Götz'e İyi'yi yapma yeteneğinden yoksun olduğunu göstermek istemiş, İyi'nin kendini gerçekleştirmeye olanak tanımayacağını düşünmüştür. Çünkü kendisi de İyi'yi yapmak istemiş, gelgelelim bir çıkmaza girmiş, hain olmuş ve bunu önleyememiştir. Götz'ün çıkardığı sonuçlar karşısında iyice şaşırıp kalır.

Götz — Ama ne söylemek istediğinden daha haberin bile yok, (Ona bakar, birden bire) Hayır, biliyorsun.

Heinrich — (Bağırır) Doğru değil bu. Hiçbir şey bilmiyorum, hiçbir şey bilmek istemiyorum.

Götz: — Heinrich sana delice birşey söylemek istiyorum... Kısacası tanrı yoktur (Heinrich onun üzerine çullanır ve ona vurmaya başlar, Götz onun yumrukları altında güler ve bağırır.) *Yoktur. Halle Luya!* (Anlamsız sevinç ve sevinç gözyaşları) *Deli herif! Vurma bana. Bizi kurtarıyorum işte. Eğer cennet yoksa cehennem diye de birşey yok: Yeryüzünden başka birşey kalmıyor geriye.*

Heinrich: — Ah, isterse beni yüz kere bin kere lanetlesin. Yeter ki varolsun. Götz, insanlar bize hain ve piç dediler, bizi lanetlediler. Eğer tanrı yoksa insanlardan kaçmanın yolu da yoktur. Tanrım bu insan sana sövüyor. Ama ben sana inanıyorum, ben inanıyorum tanrım. Cennetteki babamız, benim gibiler benim hakkımda hüküm vereceklerine senin gibi sonsuz bir varlık versin.

Götz — Kime sesleniyorsun sen? Az önce tanrının sağır olduğunu söylemiştin ya. (Heinrich ona suskun suskun bakar) *İnsanlardan kaçmanın olanağı kalmamıştır artık. Canavarların, azizlerin sonu gelmiştir. Gururun sonu gelmiştir. Yalnızca insanlar kalmıştır geriye.*

Heinrich — İnsanlar senin varlığını bilmek istemiyorlar piç.

Götz — Aman sende. Ben başımın çaresine bakarım Heinrich, davamı yitirmiş değilim, davam hiç görülmedi ki, çünkü herhangi bir yargıç gelmedi. (ara) *Gene baştan başlıyorum* (107).

Heinrich için, insanın eline geçmektense, tanrının eline geçmek çok daha iyidir, çünkü tanrı insanların iyiyi gerçekleştirmelerini olanaksızlaştırmıştır. Böylelikle Götz'ün kendini haklı çıkarmak için öne sürdüğü görüşler, bir bakıma, şeytanla işbirliği içinde olduğu için insanların yargılarından kurtulmuş olduğunu ileri süren Heinrich'i suçlamaya dönüşür. Heinrich, Götz'ü öldürmek ister, ama kavga sırasında Götz onu öldürür. Böylece iyiye adanmış bu evre de ölümle noktalanır. Ama Heinrich'i öldürmesi değil, Götz'ün mutlak, kendisi karşısında kendimizi haklı çıkarmamız gereken, kendimizi hizmetine koşacağımız bir üstgüç bulunmadığını ileri sürmesi, bu aşamanın belirgin özelliğidir. Burada Nietzche'nin «tanrı öldü» özdeyişini anımsıyoruz. Ve tıpkı Neitzche'de olduğu gibi, burada da, bu çağrı, insanı geri çekilmeye, yaşamdan vazgeçmeye itmek şöyle dursun, onu «yaşama sadık kalmaya» itmelidir.

Köylü lideri Nasty en iyi ordu komutanı olan Götz'ü ilk korkunç yenilgilerini yaşamış olan köylülerin başına geçirmek için ikna etmeye gelir. Götz şimdiye kadar geri çevirdiği bu teklifi bu kez kabul eder. Gerçi doğru bir eylemi gerçekleştirmenin ne kadar zor olduğunu artık bilmektedir, ama ne olduğu bilinmeyen mutlak birşey için kendini feda etmektense, insanlar arasında insan olarak yaşamanın, başka deyişle, olağanüstü bir kişi olarak değil de insanlardan

biri olarak yaşamanın daha anlamlı olduğuna karar verir. Bu anlamlı görevin, yani insanlar arasında sıradan bir insan olarak yaşamanın, gerçekleştirilip gerçekleştirilemeyeceğini önceden kestirmek olanaksızdır. Ama Götz'ün önünde kalan biricik seçenek budur artık. Kendini büyüksemenin kendini bilmezliğin ardından bir kendini küçültme, haddini bilme aşaması gelmiştir. Üstelik mutlak'a [tanrıya] hizmetten daha ağır gelen bir alçakgönüllüleşmedir bu. Çünkü kendini herşeyi bilen, adil bir yargıç önünde değil, insan önünde savunacak, haklı çıkaracaktır.

Götz yeniden başa dönmek, çevresindeki insanlarla mücadele etmek ve acı çekmek istemektedir. Başlangıcın ne olduğunu soran Nasty'i şöyle yanıtlar:

Götz: «*Suç. Günümüzün insanları dünyaya cani olarak geliyor. Onların sevgisini ve erdemlerini paylaşmak istiyorsam, kötülüklerini de paylaşmaktan başka çarem yok. Saf sevgiyi arıyordum. Saçmalık. İki insanın birbirini sevmesi, aynı düşmandan nefret etmeleri demektir. Sizin nefretinizi kalbimin derinliklerine gömmem gerekiyor. İyi olanı yapmak istiyorum. Kaçıklık. Bu dünyada ve günümüzde İyi ile Kötü birbirine karışmıştır. İyi olabilmek için kendimi kötü olmaya alıştırmam gerekiyor*» ([108]).

Ama oyun, şimdi, yani tanrının ölümünden sonra insanlara telkin edebilecek bir umudun ilan edilişiyle sona ermez. İnsanların arasında Götz'ün egemenliği yine bir öldürme olayıyla başlar. Götz'ün buyruklarına uymak istemeyen bir komutan, diğerlerinin gözü önünde bıçaklanarak öldürülür. «*İnsanın imparatorluğu başlamıştır. Güzel bir başlangıç. İyi, Nasty, ben bir cellat, bir kasap olacağım*» ([109]).

Götz toplum içinde olmak istemektedir. Ama bu isteğiyle tam tersine bir yol alır, kendini diğerlerinden yalıtmaya başlar, çünkü onlarda saygı uyandırmak için, onların kendinden nefret etmesini sağlamak zorundadır. Çevresindeki insanlara sevgi duyma yolunda atacağı ilk adım bu mu olacaktı? Bu egemenlik, daha üst bir güç adına kurulmuş ve ona dayandırılmış egemenlikten daha adil olacak mı?

Doğruluk örneği Nasty bile, egemen olabilmek ve köylüleri yönetebilmek için onları aldatmak zorundadır. Ödünsüz hiç birşey yapılamamaktadır. İzlediğimiz yolu terketmek tanrıdan kendimizi kurtarmak bize ne getirmiştir? Birkere yaşam daha kolay hale gelmemiştir, çünkü şimdi insan tüm sorumluluğu bizzat üstlenmek zorundadır. Haddini bilme kesinlikle bir alçak-gönüllülük edimi değildir, hatta baştaki kendini büyükseme, haddini bilmeme, şimdi takınılan haddini bilme tavrından daha alçakgönüllüce bir tutumdur. Ne uzlaşma, ne çatışmanın barışçı, aklı başında bir çözümü, ne bir denge ne de bir uyum kalmıştır artık. Geriye kalan tek şey, insanın kendisi için kavgasıdır. Kendi dışında tutunacak bir dal bulma umudu yoktur. Kendisiyle başbaşa kalmış bir piç.

Sartre'ın oyunlarında konu alınan sorunun özüne inme, yani onu angaje bir yazar olarak sürekli canlı tutan noktayı ortaya çıkarma çabası, Sartre'ın özgürlük tema'sıyla ilgili kuramsal görüşleriyle tamamlanmalıdır. Bundan sonraki üç bölümde bu amaca yönelinecektir.

Sartre'ın Baudelaire yorumu aşağıdaki düşüncelerle başlar:

«Hakettiği yaşama sahip olamadı. Baudelaire'in yaşamı, bu teselli dolu deyişi haklı gösterir gibidir. Kuşkusuz, bu anneyi, bu sürekli para sıkıntısını, bu aile danışmanını, bu aç gözlü oynaşı ve bu frengiyi haketmemişti o. Hele erken bir ölümden daha adaletsiz ne var ki? Ama düşününce bazı kuşkular beliriyor: 'İnsan Baudelaire' ne kusursuz ne de çelişkisizdir. Bu sapkın, en kaba, en uzlaşmasız ahlakı yaşam boyu benimsemişti; nazik kişi en zavallı orospularla düşüp kalkıyordu. Sefaletten duyduğu haz, onu Lauchette'in sıska bedenine sımsıkı bağlamış, «korkunç yahudi kızına» olan aşkı ilerde Jean Duval'a duyacağı sevginin belirtisi olmuştur adeta. Bu yalnız insanın yalnızlıktan ödü patlar, tek başına hiç dışarı çıkmaz, bir yuvanın, bir aile yaşamının özlemini çeker. İrade gücünün savunucusudur, ama kendisini düzenli çalışmaya bile zorlamayan, zayıf iradelinin biridir. Gezilere çağrı çıkarır, yer değiştirmelerin özlemini çeker, bilinmeyen ülkeleri düşler, gelgelelim Honfleuer'e yola çıkmadan önce altı ay kararsızlık geçirir ve gerçekleştirdiği biricik geziyi bir ceza gibi algılar. Kendine gözkulak olmakla görevlendirilmiş ciddi kişileri hor görür, onlara kin duyar ama kendini on-

lardan kurtarmayı da hiç denemez. Üstelik her türlü anne baba azarına kulak verir. Peki sürdürdüğü yaşamdan böylesine farklı mıdır o? Ya yaşamını haketttiyse? Yerleşik kanının aksine insanlar zaten hakettiklerinden başka bir yaşama sahip değilseler?» ([110]). Burada oldukça heyecanlandırıcı bir savla karşılaşıyoruz sanırım. Sartre'a göre kişinin hiç de layık olmadığı bir yaşamı olduğunu, haketmediği şekilde yaşadığım ileri sürmek saçmadır. Kişi hep lâyık olduğu şekilde yaşar. Bir yanda yaşamımız, öte yanda ondan ayrı paha biçilmez özümüz, ya da tözümüz diye bir şey olamaz. Başka bir deyişle insanın bu çok değerli özüne, tözüne uymayan, değersiz, bunlara aykırı bir yaşam sürdürmesi gibi bir durum yoktur. Yaşamımız ne ise, ne olmuşsak o'yuzdur. Eğer başarısız bir yaşam sürdürmüşsek başarısız biriyizdir.

Sartre'ın bu tezi, Baudelair'ede dayanarak nasıl örneklemeye çalıştığına bir bakalım.

Baudelaire annesini bir tanrı gibi severdi, ona tapardı; herşeyden çok severdi onu. Annesi, onun, varoluşunun haklılığını dayandırdığı bir gerekçeydi neredeyse, onunla bir hissederdi kendini. Annesi, yeniden evlenince Baudlaire yatılı okula gönderildi. Bu olay, yaşamının ortasında ona bir yıkım getirdi; annesinin kendisiyle kalıp, onunla birlikte yaşamayı seçeceği yerde yeniden evlenip kendisinden uzaklaşmasını bir türlü anlayamıyordu. Sartre'ın yorumu, dıştan yakıştırılmış yapay bir yorum değildir; Baudelaire'in bizzat kendisi bu gerçekleri dile getirmiştir. Baudelaire bu andan itibaren, terkedilmişlik, bir kenara atılmışlık, yalnızlığa mâhkûm edilmişlik duygusu taşımaya başlamıştı. «Mon Coeur mis à nu» da bu durumu belirgin bir biçimde dile getiren bir bölüm vardır:

«Çocukluğumdan beri yalnızlık duygusu, ailenin varlığına karşın —hele onca arkadaşın arasında— sonsuzluğa değin yapayalnız bir kaderin duygusu» ([111]). Baudelaire'in dile getirdiği bu gerçeklerin içinde belirleyici öğe nedir? Ba-

udlaire yalnızlığını geçici bir durum gibi görmez, bu yalnızlığı aşmak için yeni arkadaşlar edinmeye kalkışmaz ve Sartre'ın dediği gibi: «*Kendini hiddetle onun [yalnızlığın] içine atar, onun içine hapseder kendini ve artık nasıl olsa [yalnızlığa] mahkum edilmiş olduğundan bu yargının bir daha geri alınmaz bir yargı olmasını ister*» ([112]). Bu yalnızlığı bir kader gibi omuzlamak ister. Yalnızlığı, yaşama-tarzı, yaşam-biçimi olarak seçer; daha doğrusu yalnızlık o andan başlayarak yaşamını gitgide belirleyecektir. Başka türlü yaşama olanağı bulamadığından mı? Hayır, bu olanağı, bu yalnızlığı yaşamının biricik olanağı olarak seçtiğinden. Bu düşünceyi anlayabilmek için, Sartre'ın «seçme» yi nasıl yorumladığını görmeliyiz. Öte yandan Sartre'ın seçme kavramından ne anladığını kavramadan, onun özgürlükten ne anladığını kavramamızın da güçleşeceğinden, sözkonusu kavramın üstünde durmamız zaten kaçınılmaz oluyor. Önce insanın eylemini inceleyelim. İnsan eylemini bir neden-sonuç bağlamı ile karşılaştırıp ele aldığımızda, onu diğer her türlü sonuçtan ayıran bir özellik göze çarpar; neden-sonuç ilişkisinde, belirli bir sonuca yol açan etmen, sonucun ortaya çıkmasından önce varolmak zorundadır. B sonucunun A durumunun sonucu olabilmesi için, daha önce B durumunun varolması gerekmektedir. Daha önceden varolan, oluşanın [olmakta olanın] nedenidir. Gelgelelim insan eylemi söz konusu olunca, neden-sonuç ilişkisinin durumu değişir. Eylem, daha önce varolanla değil, henüz varolmayanla belirlenir; yani eylemi belirleyen hedeftir; amaçtır, o da henüz varolmayan birşeydir. Ressam olmaya karar vermişse, bu ressam olduğum anlamına gelmez. Ben yalnızca kendi tasarımda, hedefimde ressamımdır. İşte bu, henüz olmadığım şey, salt tasarımda olduğum şey, eylemimin de en belirleyici özelliğidir. Bu eylem-tasarı ilişkisi, Sartre felsefesinde çok önemli bir yer tutar. Ben'im, varolmayan, daha doğrusu nesne anlamında varolmayan birşeyce [tasarımca] belirlenişim, henüz varolmayanın, beni belirlemesi, özümün temelde bir hiçlik'in denetimi altında olduğuna kanıttır. Sartre bu düşünceyi *Le*

être et le néant'da sık sık ele almaktan usanmaz. Sartre'ın tezi, insan varlığının, başka deyişle «Kendi-için-olma-nın», ancak «kendinde-olma»nın [Sartre için varlık, kendinde olma'dır] olumsuzlanmasından doğacağını söyler. Bilinç (Kendi-için-olma'nın ya da insan gerçeğinin bir başka adıdır) kendini kendinde-olma'dan kurtarırsa [ya da koparırsa] bilinç olur. Sartre'a göre kendinde-olma, kendikendiyle öylesine tıkabasa dolmuştur ki, bu durumda varlığı olumsuzlama [hiçleme] olanağımız yoktur; böyle olunca da «kendinde-olma» alanında özgürlükten sözetmek saçmadır. Çünkü bu varlık [kendinde varlık] kendikendiyle tamamen dolmuştur, boşluksuzdur. Oysa yalnızca olumsuzlama olanağı taşıyan ve olumsuzlamanın denetimi altındaki kendiyle dolmamış varlık, kendinden birşeyler ortaya koyabilir, henüz varolmayan birşeyin eylemine girişilebilir. Çünkü varlık, varolmayan ile kendini belirli bir hedefe ulaştırabilecek eylemi gerçekleştirmek amacıyla-ilişki kurabilme yeteneğine sahiptir. Öyleyse insan özgürlüğünün ilk koşulu, «olmama» ile kurulan ilişki, daha doğrusu bu ilişkinin içine girmektir. İşte Sartre bu bağlamı dile getirmeye kalkarken, kendi içinde çelişkili görünen bir ifade kullanıyor: *«İnsan gerçeği yeterli olmadığından, özgürdür; durmadan kendi-kendinden koparıldığından ve (eskiden olduğu şey, [eski varlığı], olduğu ve olacağı şeyden bir hiç ile ayrıldığından [özgürdür]* ([113]). İşte özellikle varlığın, [varolmanın] eksikliği, insan varlığının olumlu yanını, büyüklüğünü oluşturur; çünkü bu eksiklik özgürlüğü mümkün kılar. Eksiklik yüzünden insan varlığı boşlukludur, dolup taşmamıştır; üstelik hiçlik gibi birşey, onu sürekli olarak geçmişinden ve geleceğinden koparır durur; kendikendinden kopar. Artık *ne-olmuş-ise-o* değildir, ama henüz *ne-olacak-ise-o* da olmamıştır.

İyi de, benim eylemim tamamen geçmişçe belirlenemez mi? Geçmişimin gerektirdiği gibi eylem yapmak zorunda değil miyim? Şöyle de düşünebiliriz: Tamamen geçmişimin elinde olsam yada geçmişi durmadan kendimden uzaklaştırmaya, geri itmeye kalkmasam, yeni birşey yapamaz, da-

ha önce yapılmışı yinelemekten öteye gidemezdim. Oysa eylemini belirleyen geçmiş değil, gelecektir. Geleceğe yönelebilmek için, kendimi geçmişten ve şimdi'den [an'dan] koparabilmeliyim. Geleceğe yönelirken, henüz gerçekleşmemiş hedefimi tasarlarım. Heidegger «*Varlık ve Zaman*»da, *zamanın* salt öylece varolan birşey anlamına gelmediğini, zamandan daha çok, «varlığın zamanlaşmasını» [zamanlığını] anlamamız gerektiğini ileri sürer. Ayrıca asıl zamanlaşmanın hep gelecekten başladığını da vurgular. Öte yandan asıl zamanlaşmanm karşısına, asıl olmayan zamanlaşmayı koyar. Sartre, ilişkinin bu yanıyla ilgilenmez, ama Heidegger'in «varlığın gelecekten başlayan zamanlaşması» düşüncesini kendi de kullanır. Gelecek, geleceğin zamanlaşması gibi birşey, insana özgü hiçlik gibi bir özellik nedeniyle mümkün olur; çünkü bu özellik, insanı, kendini bağımsız başına buyruk duruma getirmeye, kendi varlığını sürekli, çözülmesi gereken ödev gibi davranmaya zorlayıp, insanın ona bitmiş, tamamlanmış gibi davranmasını, varlığını, sorunlarının üstesinden gelinmiş gibi görmesini önler. *Özgürlük, insanın yüreğinde varolmuş olana dönüşmüş olan ve insansal gerçeği, olmak yerine kendine yapmaya zorlayan, hiçtir.* [*olmaya değil de kendini yapmaya zorlayan hiçtir*] ([114]).

İnsanın hiçlilik gibi bir özelliği olmasaydı, özgürlük de olmazdı. Özgürlük insanın sıradan bir özelliği değildir; çünkü insanın varlığı, ancak kendini sürekli olarak tasarlamasıyla mümkündür. Kendini kendi olanaklarıyla tasarlamak, kendi olanaklarını seçmek anlamına gelir. Kendini seçmek ve olmak aynı şeydir insan için. Olan ve sonra herhangi bir şeye karar veren, yani herhangi birşey isteyen, herhangi bir esrarlı töz yoktur. Olmak demek, özgürlüğe mahkum olmak, kendini seçme zorunluluğuna mahkum olmak demektir. İnsan, varoluşunu bir armağan olarak ele geçirmez, işte sözü edilen seçme edimiyle bu varoluşu, kendikendini gerçekleştirmek zorundadır. Sanırım Sartre'ın bu açıklamasının artık anlaşılmayacak bir yanı kalmamıştır. «*Böylece özgürlük, seçme, olumsuzlama ve zamansallaştırma aynı şeylerdir*» ([115]).

Çünkü sözkonusu edilen şey, değişik yönlerden bakılan aynı olgudur. Özgürlük, insanın istediği gibi eylem gerçekleştirmesi, keyfi, gönlünce davranması anlamına gelmez; özgürlük insanın kendisini seçmesi, seçmek zorunda olması demektir. Ama her seçme bir yeni başlatma, o zamana değin süregeleni artık belirleyici olmaktan çıkarma demektir. Kişi kendi geçmişini olumsuzlayarak, kendi kendinden koparır. İşte bu olumsuzlamayla ben varlığımı belirli hedefe göre tasarlayarak onu zamansallaştırırım.

Sartre için korkunun varlığı, kendimizi, kendi varlığımız içinde güvencede duymadığımızın bir ispatıdır; tersine, varlığımızın sürekli tehlike içinde bulunduğunu ve bundan böyle süregidecek bir güvence altına alınmasının olanaksızlığını, doğuştan gelme bir bilgimize dayanarak biliriz. (Burada Heidegger'in korku çözümlemesinin Sartre'a ne gibi değişmelerle geçtiği olgusu üzerinde duramayacağız ne yazık ki.)

Gelgelelim «seçme»yi, irade [istenç] kararıyla bir tutamayız. Sartre gene ilginç deyiş biçimlerinden birine başvurarak bu konuda şöyle diyor: «*Buradan iradesel [istençsel] düşünmenin hep tersine olduğu sonucu çıkar*» ([116]). Ne anlama gelir bu tümce? «Kararımız» dediğimiz eylemden önce, belirli birşey yapma, belirli bir tarzda davranma kararımızdan önce, kendi kendimizi seçmemiz gelir. Eylemin motifleri [güdüleri] olarak kabul ettiğim etmenler, sözgelimi bu eylemin bana göre amacı, bütün bunlar, benim kendikendimi seçmemle çoktan belirlenmişlerdir. Eylemin çeşitli uğraklarını nasıl tartacağım, neler düşüneceğim, bütün bunlar benim başlangıçtaki kendikendimi tasarlayışımla zaten saptanmışlardır. Eğer kendimi «korkak» olarak seçmişsem, belirli bir durumda işe karışmamak için, boyuna birtakım bahanelerin ardına sığınabilir, davranışıma nedenler bulabilirim. Her türlü irade kararından önce gelen bir «kendini seçme kendiliğindenliği» vardır.

Bu kendini seçme olgusunu daha anlaşılabilir bir duruma getirmek için bir örneğe başvurabiliriz: Aşağılık duygusunun seçilmesi. Böyle bir duygunun varolup olmadığını başlangıçta ileri süremeyiz herhalde. İnsanın hep iyi, kendine has, sevinç veren birşeyi seçmesine alışmışızdır; başka türlü bir davranış da beklenemez zaten. Hani gün boyu gerçekleştirdiğimiz irili ufaklı birçok seçme eylemini düşünelim, tenis mi oynasak, tavla mı atsak, çalışsak mı, yoksa kalkıp bir arkadaşımızı mı arasak gibi. Oysa şimdi sözünü etmeye çalıştıklarımız, bu türden kararlar değil. Kendikendimizi, olmak-istediğimiz-kendimizi seçmemiz bile bizim sorunumuz. Bu seçimi gerçekleştirdikten sonra, nasıl davranacağımız, ne yapacağımız, neyi yeğleyeceğimiz artık kendiliğinden belirlenecektir. Üstelik bu kendimizi seçmemize, olumsuz, üzüntü verici bir olay da yol açmış olabilir. Örneğin Baudelaire'i düşünelim. Annesinden sarsıcı bir şekilde ayrıldığı andan itibaren, kendini yalnız bir insan, yalnızlığa mahkûm bir insan olarak seçtiğini biliyoruz. Oysa aynı ayrılık, Baudelaire'in insanlara abartılmış bir yakınlık duymasına, onlara sığınmaya kalkmasına da yol açabilirdi. Ama Baudelaire yalnızlığı kader olarak seçiyor. Seçmekte direniyor neredeyse; sanki öteki insanlara, onlarsız edebileceğini, onlara gereksinmesi olmadığını göstermek istiyor. Öyleyse, «ayrılma» Baudelaire'in yalnızlığı seçmesini zorunlu kılan [ona başka olanak bırakmayan] bir etmen, onun yalnızlığı seçmesinin nedeni değildir. Olsaydı, özgürlük, gerçekte varolmayan, düşsel bir olgu olurdu. Baudelaire kalkıp itici, işe yaramaz kadınlarla ilişki kuruyorsa, daha baştan, bu ilişkilerin anlamsızlığını, insana birşey getirmeyeceğini göstermek istiyor.

«Kendimizi kaçan, elegeçirilmez, kararsız vb. gibi seçebiliriz, hatta kendimizi seçmemeyi de seçebiliriz; bu çeşitli durumlarda, olgusal [gerçek] konumun ötesinde hedefler konur ve bu hedeflerin sorumluluğu bize düşer; varlığımız ne olursa olsun, bir seçme'dir» ([117]). Kendini-seçmeme de bir seçmedir, yani seçme'den kaçmayı seçmedir. Seçmeyi

erteleme, onu belirsiz bırakmaktır. Bu durumda belirli bir bulanıklık taşıyan, çizgileri belirsiz bir varlığımız olur, bir belirlenmemiş-olma'dır bu; bir sallantıdır; ama işte gene de tüm bu uğraklar [özellikler] bizim varlığımızı belirlerler; varlığım böyle kararsızlığa bırakmış kişi, kendini daha iyi birşeye ayırdığına kendini inandırmakla aslında kendini aldatır (*). Önemli olan seçme'nin belirli bir durumla belirlenmiş [determine edilmiş] olmasıdır. Yok eğer seçme belirli bir durumun zorunlu sonucuysa, artık bir seçme olmaktan çıkar; oysa seçmeyi belirli amaçlar, hedefler belirlemelidir. Karşıma, ulaşılmaya değer kabul edip koyduğum şey sayesinde kendimi de seçerim.

Gelelim aşağılık duygusunun seçilmesine. Bu seçim insana anlamsız gibi geliyor. Kişi aşağılığı, ötekinin-gerisinde-kalmayı, yaşamı kendine zehir etmeyi neden seçsin? Peki, acaba böyle bir seçme sonucunda belirli amaçlara ulaşmış olmayı ummuş olamaz mıyız? Neden olmayalım? Tıpkı mazohizmde olduğu gibi, aşağılık duygusunu seçerken de kendi varlığımızın sorumluluğunu başkasının omuzlarına yüklemek istemiş, sorumluluğu sırtımızdan atmayı, böylece kendimizi özgürlükten kurtarmayı [özgürlüğümüzü kullanmaktan kaçmayı] amaçlamış olamaz mıyız? Elbette. Öyleyse böyle bir seçme için ötekilerle-birlikte olma olanağının varolduğunu bilmemiz yeter. *Öyleyse duyumsanan ve yaşanan aşağılık duygusu, kendimizi birşeyle karşılaştırmanın, yani kendimizi salt dış olarak dünyanın ortasında varoluşturmanın seçilmiş aracıdır* (118). Aşağılık duygusu, belirli bir araç olarak kullanılınca, artık kaçınılmaz, katlandığımız birşey olmaktan çıkıp, istenen birşey olur. Bu seçimi gerçekleştirince artık, utancı, ayıbı, kısacası hep geride kalmanın öfkesini, nefretini, kinini, acısını da apaçık sineye çekmeyi kabul ederiz. Kendini aşağılık olarak seçmiş olan, aşağılıklığı seçen kişi, olumlu herhangi birşey başarmasının olanaksız ve umutsuz olduğunu kesinlikle bildiği bir alanda ken-

(*) Özgürlük Yolları / Akıl Çağı.

disi üretmeye [yaratmaya] çalışacaktır artık. Çünkü herhangi birşeyi yüzüne gözüne bulaştırması, başarısızlığa uğraması onun ruhunda bir doyumdur artık; başarısızlığını [seçimiyle] daha baştan ilan etmiştir ya. Bu başarısızlığın temelinde kendini-ötekilerden-yalıtmak-isteme, kitlenin-içinde-erimemek-isteme/erimek-istememe, ille de başka-olmayı-yeğleme yatabilir. Özel durumu iyice çözümlemeden bu nedenlerden hangisinin belirleyici olduğunu söyleyemeyiz.

Bu seçme eyleminde bilinçli isteme [irade] ile yaşanılan aşağılık duygusunun birlikte çalışmaları su yüzüne çıkar. Düşünümsel irade (*), ünlü bir ressam olmamı ister. Çünkü eğer daha baştan sıradan bir ressam olmayı seçersem, koyduğum hedef ile onun gerçekleştirilmiş ve o hedefin çok az gerisinde kalmış durumu arasında büyük bir uçurum oluşmaz. [Oysa bilinçli irade, hedefi büyük seçerek bir uçurum yaratacaktır.] Oysa bilinçli koyduğum hedef ile gerçekten gerçekleştirebildiğim [ortaya koyabildiğim] arasındaki uzaklık, bana aşağılık duygusunu yaşatır; bense, zaten baştan bunu istemiş, seçmişimdir. Burada dürüst olmamanın da [kötü-niyetin] tipik bir örneğini bulabiliriz. İş başındaki irade, hiç de dürüst davranmamaktadır; sanki büyük birşey istiyor gibidir, ünlü bir ressam olmamı istemiştir, gelgelelim doğrudan, kendiliğinden bilincim, daha işin başında aşağılıklığı yaşam tarzı olarak seçmiştir. Böylece [hedef ile gerçekleşen arasında uçurum olmasını sağlayarak aşağılıklığımı bana yaşatan] bilinçli irade, temel seçme ile çelişmek şöyle dursun, onun doğrultusunda işlemiştir. Bilinçli irade ile bir yandan onun isteği, öte yandan varlığımızın [ne isek o'nun] doğrudan bilinci arasındaki kopukluk, özgürlüğümüzün aradığı şeydir.

Ama işte özellikle bu kopukluk [anlaşmazlık] iradi (istençli) düşünmenin, dürüstlükten uzaklaşarak —asıl amaç-

---

(*) Reflektierter Wille (bilinçli, düşünümsel irade) dolaylı, bağımlı kendi üzerinde düşünen. Unreflektierter Wille (bilinçsiz, düşünümsel olmayan irade) temel, bağımsız, doğrudan, kendi üzerinde düşünmeyen. (ç.n.)

ları, bize bu aşağılık duygusunu [görüp] yargılama olanağı sağlamak olan araçlarla— tam tersine aşağılık duygumuzu dengelemeye ya da gizlemeye karar vermiş olduğunu gösterir ([119]). Sartre bir yandan ruhbilimci Adler'in tezlerine dayalı görüşler ileri sürmeye çalışırken öte yandan da ondan ayrılıyor.

Sartre'ın Adler ile paylaştığı görüş, aşağılık duygusunun bile bile istendiği ve bir dizi edimle gizlendiği, dengelendiği görüşüdür. Ama Sartre, Adler'den farklı bir yol izleyerek, aşağılık duygusunun kabul edilişinin bilinçsiz bir eylem olmadığını, onun, dürüst-olmamanın dayanağını oluşturduğunu ileri sürer. Adler'in bilinçli ile bilinçsiz arasında yaptığı ayrımı, Sartre düşünümsel bilinç ile düşünümsel olmayan bilinç arasma yerleştirir. *Düşünümsel olmayan bilinç* asıl, dolaylı olmayan, temel bilinçtir; *düşünümsel bilinç* ise, düşünümsel olmayana bağımlı olan bilinçtir. Sartre'ın yorumunda bilinçli-olmayanın sansür altında tutulması, gizlenmesi, dürüst-olmamanın yerine getirdiği bir görevdir. Sartre'a göre bilincin birliğini, bilinçli ve bilinçli-olmayan diye ikiye ayırmak olanaksızdır, ancak düşünmeyi henüz kendi üzerinden gerçekleştirmeyen doğrudan bilinç ile [düşünümsel olmayan bilinç ile] düşünümsel bilinç ayrımı yapmak mümkündür.

Sartre, Adler'den farklı düşünerek, aşağılık duygusunun öznece yalnızca bilinmekle, kabul edilmekle kalmayıp, apaçık bir şekilde seçildiğini de ileri sürmektedir. «.... *İrade, bu aşağılık duygusunu zayıf, doğruluğu kesinleştirilmemiş iddialarla gizlemeye çalışmakla kalmaz, sözde kendisinden kaçtığımız, utançtan ve başarısızlık duygusundan ötürü duyduğumuz bu aşağılık duygusunu daha da yoğun duyumsatmak için bu iddiaların zayıflığını ve kesin olmayışını özellikle seçer* ([120]). Aşağılık duygusunu kendi varlık biçimi olarak seçen kimse, bu duyguyla birleşik olan ayrıbı ve eziyeti de seçmiş demektir. Bu konuyu noktalarken, seçiş içinde aynı zamanda belirli bir dünya yorumunun ve kendi kendini-yorumun gerçekleştirildiğini de açıklamaya çalışacağız.

Gerçekleştirdiğimiz, ilk, en baştaki seçimin, bile bile aldığımız bir karar olmadığını daha önce söylemiştik. Çünkü bu seçim her türlü karardan önce geldiği gibi, kararların dayanağını da oluşturur demiştik. Bir karar aldığımızda, birçok nedenler arasından belirli bir seçim gerçekleştirmiş oluruz, ve işte bu gerçekleştirme daima daha önceki tasarımızda bulunmaktadır. Neyin olanaklı neyin olanaksız görüldüğü, başlangıçtaki tasarıya, başlangıçta kendi kendimize seçmemize bağlıdır. Ama, başlangıçtaki seçimimizin tamamen bilinçsiz olduğu sonucunu çıkarmakta çok aceleci davranmamalıyız. Bilinçsiz olamaz, çünkü Sartre'a göre seçme bilincin kendisidir. Benim bilinç olarak nasıl olduğum, kendi seçimime bakar. Seçme bilinci, kendimizin bilincidir. *«Ve işte varlığımız [olma'mız] bizim başlangıçtaki seçimimiz olduğundan, seçmenin bilinci, kendimize ilişkin bilincimizle özdeştir. Seçebilmek için bilinçli olmak, bilinçli olabilmek için de seçmek gerekir. Seçme ve bilinç aynı şeylerdir»* ([121]). Kendimizi nasıl biliyorsak, öyle seçmişizdir. Bu seçim, varlık ile [olma ile] belirli bir ilişki anlamına gelir; Sartre'ın deyişiyle *«varlık sorununun bir çözümünün taslağıdır»* ([122]) ama hiç bir zaman iradeyle önce istenmiş sonra da gerçekleştirilmiş bir karar değildir. Biz bu ilişkiyiz ve yaşayarak onu gerçekleştiririz. Biz bu seçişin kendisi olduğumuzdan, bu seçişin ne analitik [çözümleyici] ne de ayrıntılı bilincine sahip değilizdir, çünkü biz bütünsel olarak o bilincizdir;

Kendi kendimize ilişkin tasarımız (tasarı yerine seçme sözcüğünü de kullanabiliriz,) dünyanın bize nasıl göründüğünü de belirler.

Biz kendimizi seçerek, dünyayı —yapısı yönünden değil de, anlamı yönünden— seçeriz ([123]). Çünkü varolandan bize seslenen, bizim için bir anlam taşıyan ne varsa, bizim seçimimizin işlevinde bulunmaktadır.

Nesnelerin değeri, onların araçsal işlevleri [rolleri], gerçek (somut) yakınlıkları ve uzaklıkları, [bu yakınlık ve uzak-

lığın mekan içindeki yakınlık ve uzaklıkla ilgisi yoktur] (*) benim imajımı, yani benim seçimimi tasarımlaştırmaktan başka birşey yapmazlar. İhmal edilmiş ya da bakımlı, seçilmiş ya da sıradan kıyafetim (üniforma ya da sokak elbisesi, yumuşak ya da kolalı gömlek) mobilyalarım, sokak ve içinde oturduğum kent, odamdaki kitaplar, yaptığım dağınıklıklar, bana ait olan herşey, yani sonuç olarak sürekli bilincinde olduğum dünya, —en azından benim tarafımdan incelenen ve kullanılan nesnenin [eşyanın] kendi içinde kavradığı bir anlam olma özelliğiyle— tüm bunlar bana seçimimi, başka deyişle varlığımı [olma'mı] öğretirler» ([124]), Gene de başka bir yerde şöyle der Sartre: *Eğer amaç hedefin seçimi ise, ve eğer seçim, bizim seçme davranışlarımızın içinden geçerek açığa çıkıyorsa, [üstündeki örtüyü atıyorsa] o zaman, amaçlı hedef seçiş, dünyayı açığa çıkarır ve seçilen hedefe göre, şöyle ya da böyle [şu ya da bu düzenlenmişlik içinde] dünya kendini açığa çıkarır* ([125]).

Sartre burada, seçimimizin verilmiş olanla belirlenmediğini, verilmiş olana boyun eğmediğini, tersine her verilmiş olanın, hedeften geri bırakılarak —kendi önüme koyduğum ve ona göre kendimi varoluşan olarak anladığım— hedeften geri bakılarak anlaşılacağını söylemek istiyor. Herhangi birşeyi anlayabilmek için, verilmiş olan ile kendi arama bir uzaklık koymalıyım, kendim de bir yer tutarak, bu uzaklıktan verilmiş olanı anlamalı ve ona ilişkin bir yargı oluşturmalıyım. Burada bütünsel bir olay karşımıza çıkar: *Böylece amaç, aynı bütünsel [uyumlu] hedefin ortaya çıkmasıyla başlar ve verilmiş olanı bu hedeften [bakarak] yargılar.*

Bu hedef koyma eylemiyle insan kendini angaje eder. Öyleyse özellikle bu «angajman» eyleminde, özgürlüğün iş-

(*) Bu nötr belirlenmiş mekânın, varlığın mekânından ayrı bir mekan oluşturmasını Sartre, Heidegger'den almıştır. Bkz. «Varlık ve Zaman»

lerlik kazandığını kavramak güç değildir. Özgür olmak, her türlü karardan uzak durmak ya da her olasıl kararı kendine yasaklamak demek değildir. Özgürce, kendini bir amaca bağlı olarak tasarlayabilmek ve bu tasarlama eylemi içinde kendi varlığını seçmek ve o tasarımdan yana ağırlık koymak demektir.

Peki eğer insan kendini birşeyden yana çıkmaya zorunlu kılar, kendini seçmek zorunda kalırsa, hâlâ özgürlükten sözetmemiz anlamsız olmaz mı? Buradaki zorunlu kılma, bir zorlamanın, kaçınılmazlığın kanıtı değil mi? Bu soruları yanıtlayabilmek için, Sartre'ın daha önce değindiğimiz bir görüşünü tekrar anımsatmakta yarar var: Özgürlük lanetine uğramış olmak'tan sözeder Sartre, özgürlüğe mahkum oluşumuzdan. Olmak istiyorsak, ancak o zaman özgür oluruz, başka türlü olamayız, başka deyişle, kendimizi durmadan tekrarlayarak, tasarımızdan, hedefimizden yana çıkarak. Seçme'den kaçmanın da bir tür kendini-seçme olduğunu söylemiştik. Peki, özgürlüğün niteliği ne öyleyse? Şöyle yanıtlayabiliriz bu soruyu: Yaptığımız seçimin, koşullarca, verilmiş olanla belirlenmiş olmaması. Yürekli ya da ödlek oluşumuzu koşullar değil biz belirleriz, mutluluğumuz ya da mutsuzluğumuz tasarımıza bağlıdır. Özgürlüğün kendisi verilmiş, bitmiş, hazır birşey olmayıp, oluşan birşeydir. Gerçekleştirilirken ortaya çıkan, doğan birşeydir. Gelgelelim varlığımızı [olma'mızı] özgürlük ile özdeşleştirmeye, bir tutmaya kalkışırken, kendi varlığımızın nedeni olduğumuz yanılgısına yol açmamaya dikkat etmeliyiz. Peki, seçimimle, kendimi tasarlayışımla özgürlüğüm ortadan kalkmaz mı? Kalkmaz, çünkü kendi varlığımın temelini oluşturan seçme'yle birlikte bir dizi olanağın yolunu da açarım. Üstelik kendi varlığımın tasarımını ikide birde tartar, ona karşı çıkabilir, ya da onu onaylayabilirim, bu da özgürlüğün bir başka dışavurumudur.

Benim özgürlüğüm benim özgürlüğümün kuyusunu kazıyor, der Sartre. Bu da, varlığıma ilişkin tasarımın en son biçimini almış, tamamlanmış, bundan böyle değişmez, dö-

nüşmez birşey olmadığı anlamına gelir. İyi de, böyle bir değişmeye açık olduğuna göre, sözkonusu tasarımın temel bir tasarım olma özelliğini koruduğunu söylemek ne ölçüde doğru olabilir? Sartre'ın bu temel tasarım konusunda oldukça genellilik düzeyinde kalarak fikir yürüttüğünü söylemek mümkündür. Sartre'ın planladığı, gerçekleştirmeyi düşündüğü varoluşçu ruh çözümleme (psikanaliz), bu tasarımın çözümlenmesi işlevini taşıyacaktı.

Özgürlük sorununa seçme'den kalkarak varmaya çalışırken, seçme eylemimizin dolayısıyla seçiş'in, verilmişle koşullanmamış olduğunu söylemiştik. O zaman bu seçme'nin boşlukta gerçekleştirildiği izlenimi doğmuyor mu? Gelgelelim Sartre'ın yaratmak isteyeceği en son izlenim bu olurdu herhalde. Bu nedenle özgürlük ile olgusallık [faktizitat] arasındaki ilişkiyi açıklamamız gerekiyor.

ÖZGÜRLÜK VE OLGUSALLIK
KONUM

Sartre burada bir karşı çıkışı, sağlıklı insan aklının itirazını dile getiriyor: *Konumuzu isteyerek değiştirmek şöyle dursun, daha kendimizi bile değiştiremezmişiz gibi geliyor [insana]. Ne sınıfının, halkının, ailemin yazgısından kaçma [kurtulma], ne etki (nüfuz) ve varlık (mülk) sağlama ne de en önemsiz eğilimlerimi ve alışkanlıklarımı yenme «özgürlüğüne» sahibim. İşçi olarak, Fransız olarak dünya ya gelirim, kalıtsal bir frengiyle ya da tüberkülozla. Sıradan herhangi bir yaşamın öyküsü, bir başarısızlığın öyküsüdür... İnsan her ne kadar «kendini oluşturuyor» görünüyorsa da, daha çok iklim ve toprak, ırk ve sınıf, dil ve ait olduğu topluluğun tarihince, kalıtımca, çocukluğunun bireysel koşullarınca, edinilmiş alışkanlıklarınca, yaşamının irili ufaklı olaylarınca oluşturulmaktadır* (127).

Burada boyun eğdiğimiz koşullar sayılıp dökülüyor. İnsanın kendikendini seçtiği, bu seçimle kendini gerçekleştirdiği savı da nihayet yıkılıyor herhalde diye düşünebilirsiniz.

Önce nesnelerin, onlarla uğraşmamızdan ileri gelen dirençleri üzerinde duralım. Bu tür direncin varlığı apaçık, tartışılmaz bir gerçektir. Gerçi burada nesne [şey] derken, bu kavramla, yalnızca insanın elinden çıkma kullanım nes-

nelerini kastetmediğimizi hemen belirtelim. Varolan herşey, doğadan gelme varolanlar da bu kavramın kapsamı içine girerler. Tutalım ki, bir dağa tırmanmaya çalışıyoruz. Yolda karşımıza öyle güçlükler çıkıyor ki, girişimimizden vazgeçmek zorunda kalıyoruz. Şimdi kalkıp da bu engeli aşmak yada engellenmek benim seçimime bağlıydı, dönmekte yada engeli aşmakta özgürdüm dersem, gülünçleşmez miyim? Bu sıradan örnek bile özgürlüğümün ne ölçüde sınırlı olduğunu, ondan yoksun olduğumu göstermiyor mu? Özgürlük üzerine sürdürdüğümüz gevezelik, sakın şu sefil, zavallı insansal varlığımızın, şu çaresizliğimizin örtbas edilmesinden öteye amacı olmayan bir aldatmaca olmasın?

Durumu biraz daha ayrıntılı kavramaya çalışalım. Önce konumu dile getiriş tarzına bir bakalım: Nesneler bize direnç gösterir. «Böyle der demez —hani sık rastlanan bir durumdur bu— nesneleri kişileştirmiş oluruz; onlar birşeyler yapmaktadırlar, bir şeyler oluşturmakta, direnç göstermekte, hedefe gitmemizi engellemektedirler. Bu akla yatkın mı acaba? İyi düşündüğümüzde, görürüz ki nesnelerin bize direnç göstermesi olanaksızdır; onlar yalnızca ne-ise-o'durlar, nasılsa-öyle'dirler. Direnç gösterme özelliğine kavuşabilmeleri için, insan tasarımının içine alınmaları gerekir. Kayalık, tepeye tırmanmamı engellemek için orada durmuyor ki. Ama tepeye tırmanmayı tasarladığım anda, kaya benim tasarım içine girer girmez, bu kayalık aşılmaz bir engele dönüşür. Kendi başına ele alındığında, kaya ne aşılırlık ne de aşılmazlık özelliği taşır, yalnızca bir kayadır o kadar. Yol-sıcaklık-kaya- tepe bağlamı benim dağa tırmanma kararımla, tırmanma tasarımla birlikte bir engel ilişkisi oluşturur. Bu şu anlama gelir:

Nesnelerin varlığının, yani bizden bağımsız verilmiş olanın varlığının, özgürlüğü ortadan kaldırdığını ileri süremeyiz. Çünkü nesnelerin kendilerini bize nasıl sundukları, hangi bağlamda karşımıza çıktıkları, bize bir engel oluşturup oluşturmadıkları bütün bunlar ancak benim özgür tasarım içinde ortaya çıkabilecek ve yanıtı bulunacak sorulardır. Öy-

leyse tasarım, nesnelerin görünürleşmesinin [fenomenleşmesinin] önkoşuludur. Daha önce, tasarımla birlikte benim için bir sınırın ortaya çıktığını, benim de aynı zamanda kendimi oluşturduğumu söylemiştik. İşte bu görüş burada doğrulanıyor. Tamamen başka bir tasarı oluşturduğum anda bana engel oluşturan kaya, renkli fotoğrafımın enfes bir motifini neden oluşturmasın? Aynı kaya, başka bir tasarıya ait olduğundan, bambaşka görünür artık.

Ama insan eylemini gözönüne aldığımızda, bir başka özelliği de unutmamamız gerekir. Buraya kadar nesnelerin bizim tasarımıza teslim edildikleri anlayışını benimseyegeldik, yani yerleşik sanının tam tersi bir görüşe dayandık, alışılmış düşünceyi ters çevirmiş olduk diyebiliriz. Bu ters çevrilmiş durumuyla daha mı çok işe yararlaşıyor bu görüş? Verilmiş olanın, [nesnenin] insan varlığı, insan özgürlüğü ile ilişkisi ne türden bir ilişkidir acaba? Verilmişin [nesnenin] ortadan kaldırılması, bundan böyle herhangi bir işlev taşıyamaması mıdır özgürlük? Sadece bundan mı ibarettir? Yoksa her iki etmenden birini ille de ortadan kaldırmayı gerektirmeyen, yani «ya özgürlük vardır ya da nesne» dedirtmeyen bir başka olanaktan sözedebilir miyiz? Gerçekten sıradan bir akıl yürütmeyle böyle bir olanağın varolduğu sonucuna varabiliriz.

İnsan kendi tasarısını gerçekleştirerek, kendini, kendi özgürlüğü içinde öğrenir, kendikendinden haberi olur. Yoksa salt hedefin konması yeterli değildir.

Örneğin rüyalarımızda çoğunlukla hep salt bir hedefin peşindeyizdir. Ama sözkonusu insan eylemi olunca, artık salt hedef koyma, tasarı oluşturma yetmez. Eylemin amacını düşünmekten öteye, onu gerçekleştirmek için çabalamak gerekir. Hedefin, amacın gerçekleştirilmeyi gerektirmesi hangi özelliğinden ileri gelir? Varlığın yeni bir düzene sokulması zorunluğu taşıma özelliğinden mi? Evet. Ev inşa edeceksem, varolanın çerçevesi içinde kimi değişikliklere gitmem gerekir. Planlamak, gerekli sermayeyi sağ-

lamak yetmez. İnşaat tasarısıyla birlikte çeşitli varoluşan varlıklar arasında yepyeni ilişkiler kurarım. Hedefin gerçekleştirilmesi için varolanın değiştirilmesi, varlıklar arasındaki ilişkinin dönüştürülerek yeniden düzenlenmesi kaçınılmaz bir koşuldur. Eğer bu söylediklerimiz akla yatkınsa, insan özgürlüğünün, kendini özgürlük olarak algılaması ve kanıtlaması için verilmişi [varlığı] yok etmek zorunda oluşu şöyle dursun, ona muhtaç olduğunu kabul etmek zorunda kalırız. Sartre bu bağlamda şöyle diyor: *Özgürlüğün, varolan içinde ortaya çıkardığı —özgürlük için bir tehlike olmaktan uzak— dirençler, aslına bakılırsa, daha çok, özgürlüğün özgürlük olarak ortaya çıkmasına olanak verirler. Özgür bir kendi-için, ancak direnen bir dünyanın içinde varolabilir»* ([128]).

Başka türlü söyleyecek olursak: Eylem özgürlüğüne yer açmak için, varlığın dirençliliğinin ortadan kalkması gerekmez, tersine bu direnç, —varlığın dirençliliği—, özgürlüğün vazgeçilmez önkoşuludur. Tasarıyı saptayıp, hedefi koyduğumuz andan itibaren, tüm gelişme, varlığın üzerinden, [onun direnci üzerinden] sürer gider. Ama yanılıp da, şimdi de varlığın özgürlüğün nedeni olduğu sonucuna varmayalım hemen. Varlık hep varlığa etkiyebilir; ama özgürlüğün kendinden çok farklı varlığına kesinlikle etkiyemez. Mevcut varlıkların alanında herşey, her köşeye işleyen bir nedensellikle belirlenmiştir. Verilmiş varlık, özgürlüğün nedeni değildir, çünkü «neden» gibi bir kategori de gene insanın tasarısıyla birlikte ortaya çıkar.

Burada yeri gelmişken bir kez daha anımsatmakta yarar var: Özgürlük, bellisizlik, keyfilik, insanın aklına koyduğu herşeyi elde edebilmesi, başarabilmesi anlamına gelmez. Özgürlük «kendini belirleme» demektir, ve bu kendini belirleme, gerçekleşebilmek için, verilmiş olana muhtaçtır. Verilmiş olanı bir yana bırakabilseydi, özgürlüğün gerçekleşmesi ile başka deyişle gerçekleştirilmiş özgürlük ile özlemi çekilen, düşlenen özgürlük arasında herhangi bir ayrım yapmak olanaksızlaşırdı.

Özgürlük, kişinin kendini tasarlamasıyla, kendini seçmesiyle kendini belirlemesi demektir. Kişinin, olabilmek için [varolmak için] kendini seçmek zorunda oluşu, onun elinde olmayan ve kaçınamayacağı bir zorunluktur; onun özgürlüğü dışında kalan ve öylece kabul etmesi gereken bir olgudur. Heidegger «fırlatılmışlık» kavramını kullanmış ve varolma'nın tasarısının «fırlatılmış» bir tasarı olduğunu söylemiştir; başka deyişle tasarlayan, varoluşunun tasarısını yapan özne, kendikendinin n e d e n i değildir. Bir Türk olarak belirli bir tarihsel kesitte belirli yeteneklerle donatılmış olarak varolma, önünü alamayacağım bir olgudur; başka türlü olmanın kararını ben veremem, bu durumu kendimin «fırlatılmışlığı» [dünyaya atılmışlığım] olarak benimsemek zorundayım. Sartre fırlatılmışlığı, özgürlüğün özündeki bir özellik yapar. Özgür bir varlık olarak varoluşum, benim elimde olmayan bir başka zorunluktur. Mahkûmumdur özgür olmaya. Özgür olma laneti üzerimdedir. Sartre, özgürlüğü, kendinde-olma'dan kendini kurtarma, kendinde-olmayı itip ondan uzaklaşma olarak kavradığına göre, özgürlük, itecceği, ayrılacağı, kopacağı şeyi, önkoşul olarak arar; daha doğrusu bu kendinde-olma, özgürlüğün koşulu olmalıdır ki, özgürlük ondan kopsun. Kendikendiyle dolmuş, dingin, kendi içinde bekleyen varlık, özgürlüğe gerek duymaz. (Heidegger' inkinden oldukça farklı bir yorumdur bu.) Ama insan, hiçlilikle doludur, özgürlüğe muhtaçtır, aynı zamanda da «olma»ya. Çünkü kendisi, olma'nın [varlığın] hiçlenmesi olarak ortaya çıkar. İşte özgürlüğün bu hiçleyen niteliği için Sartre «v a r l ı k t a k i d e l i k» (130) ifadesini kullanır.

Öyleyse, özgür olmamak insanın elinde olmadığına göre, olgusallığm uğraklarından biri özgürlüğe yapışır. Olgusallığın özgürlüğe yapışmış öteki uğrağı ise, varlık ile ilişkili olmadır. Özgürlük ile verilmişlik, (ya da özgürlükten-önce-verilmişlik de diyebiliriz) arasındaki bağlamlılığı açıklayabilmek için, bu ilintiyi daha yakından ele almamız gerekiyor. Çünkü verilmiş olan, özgürlükten önce varolan, özgürlükçe hesaba katılması gereken, özgürlüğün karşısında hazır bul-

duğu verilmişliktir. Özgürlük, belirli bir amacı tasarlayarak, kendinden önce verilmiş olanın içinde belli bir bağlamlılık, yeni bir ilişki kurar. Verilmiş diye birşey olmasaydı, özgürlüğün birşeyler gerçekleştirmesi de olanaksız olurdu. Verilmişin, gerçekleştirilmesi istenilene elverişli olup olmadığı, özgürlüğün seçme alanı dışında kalır; bunun kararını özgürlük veremez; o bu durumu *olgu* olarak benimsemek, öylece kabul etmek zorundadır. Üzerinde elma yetiştirmeye kalkıştığım toprağın buna elverişli olup olmadığı sorusu benim tasarım dışında kalır, tasarımdan bağımsızdır; toprağın yapısal özellikleriyle belirlenmiştir. Bu yapısal özelliği hesaba katmam gerekir; ne bileyim gübreyle mi düzelteceğim, yoksa bu toprakta yetişebilecek belli elma türleri mi seçeceğim; artık orası benim bileceğim iştir. Toprak, onu nasıl buldumsa öyledir. Meyva yetiştirme niyetimi güçleştirecek özellikler taşıyorsa, bu özellikleri, ancak bir meyva bahçesi kurma tasarımla ortaya çıkınca öğrenirim.

Verilmiş olanın bir tasarı içinde bu tasarıyla bütünleşmesi, tasarı ile verilmiş olan arasında belli bir *durumun* doğmasına yol açar. Durum diye birşey, ancak olanaklardan yararlanarak kendini tasarlayabilen varlıklar için vardır. Durumdan söz eder etmez, özgürlüğün, verilmişi hesaba katması gerektiğini de belirtmek istiyoruz demektir. Daha önce özgürlüğü incelerken s e ç m e ön plânda ele alındığı, yani ağırlık tasarlayan tarafında kaldığı sürece, «durum» kavramını açıklamak gerekmemişti. Ama varolanın belirli bir tasarı ile ilintisinin ne olduğunu araştırmaya kalktığımız an, durum kavramını tartışmanın can noktasına koymak zorunda kalırız.

Burada karşılıklı birbirine bağlı olma, birbirine muhtaç olma sorunuyla karşılaşıyoruz. Verilmiş olan, bir durum ilişkisi içine girebilmek için, tasarıma muhtaçtır; özgürlük ise, kendini gerçekleştirebilmek için verilmişe muhtaçtır. Bu karşılıklı bağı biraz çelişkili bir biçimde şöyle dile getiriyor Sartre: «*Özgürlük sadece d u r u m içinde vardır, ve durum sadece özgürlük aracılığıyla*» (131).

Bu henüz biraz soyut gibi gelen ifadeyi netleştirebilmek için, özgürlüğümün içinde yer alan, onun parçası olan iki ayırıcı özelliği, yani «yerim» ve «geçmişim» uğraklarını somut bir çözümlemeden geçirmeye çalışacağız. Benim özgürlüğüm içinde, onun olguslalığının parçaları olan iki uğrak. Benzer öteki uğraklar, bedenim, çevrem, birlikte yaşadığım insanlar ve ölüm'dür.

Dünya'ya seçmediğim belli bir yerde gelirim. Daha sonra seçtiğim yerler, bu yerin değiştirilmesidir. Bu ilk yerle birlikte, özgürlüğüm de önemli bir sınırlamayla karşılaşmış görünüyor. Ama bu ilintide ilginç ve çelişkili bir yan vardır. İnsan varolan ortasında belli bir yer tutar —Sartre bu görüşü Heidegger'den devralmıştır— ve insanın tasarısı nedeniyle de, «yer» ya da «bölge» gibi birşey ortaya çıkar. İnsan, mekânsallık [uzamsallık] gibi birşeyin varolmaya başlamasının nedenidir. Matematiksel düşüncenin üstüne kurulu mekân [uzay/uzam], doğrudan yaşantılaştırılmış mekânın belirli bir dönüşümüdür. İnsan bu mekân sayesinde, belirli bir varolana belirli bir yer vererek, varolanın içinde [ortasında] bir yer tutar. Bu yer gösterme, nesneleri kullanma durumuna göre gerçekleştirilir. Örneğin bir evdeki eşyanın herbiri, en kolay ulaşılacak yerde bulunur. Nesnelerin tümünün mekân içinde düzenlenişine göre, her eşyanın mekân içinde tuttuğu yer haklı gösterilebilir.

Şimdi de bizim tuttuğumuz yere bir bakalım. Bu yer, gene bizim tasarımız sayesinde önem ve anlamına kavuşur. «*Yapmayı öngördüğüm şeyle bağlam içinde —bir bütünlük olarak dünya ile yani benim tüm dünyanın— içinde—olmam ile bağlam içinde ele alındığında— yerim bana bir destek ya da bir engel olarak görünür. (Bir) yerde bulunmak demek, en başta ...den/dan uzak, nın/nin yanında, yakınında bulunmak demektir. —Yani yer, henüz varolmayan [burada olmayan] ve ulaşılmak istenen bir varolma açısından bir anlam kazanır. Bu hedefin ulaşılabilirliği ya da ulaşılmazlığı yeri belirler*» ([132]). Bu açıklama ne getiriyor. Bulunduğum mekân içinde tuttuğum yeri, hemen özgürlüğümün

sınırlanması diye anlamamam gerekir; tersine özgürlüğüm, benim kendimi tasarlayışımla birlikte yer'e belirli anlamını kazandırır. Öğrenim yapacaksam bir üniversite kentinde oturur, tarımda çalışacaksam, tarımsal bölgeye yerleşir, yani yerimi değiştiririm. Yerin, yani olgusal bir uğrağın anlamı, benim için ancak *benim tasarım sayesinde belirlenir* (133).

«Hiçbir şey beni sınırlamaz», anlamında mutlak özgür bir varlık değilimdir ben. Varoluşumun olgusal öğeleri, belirleyicileri vardır. Ama işte bu olgusal belirleyiciler, bana özgür seçişimle birlikte verilirler. Onlara karşı tavır koyabilirim. Sözgelimi yer değiştirirken yaptığım gibi, onları reddedebilir, kabul etmeyebilirim. Yer in bana bir engel oluşturabilmesi için, daha önce yeri bana bir engel haline sokacak kendime ilişkin belirli bir tasarı oluşturmuş olmam gerekir. Böylece, özgürlüğün, —kendinin sınırlayıcısı olan— olgusallığı, özü gereği istediği sonucuna varıyoruz. «*Özgürlük seçme olduğundan, yalnızca sınırlandırılmış özgürlük olabilir. Her seçme, kolayca göreceğimiz gibi, ayıklamayı ve elemeyi şart koşar. Böylece özgürlük, olgusallığı kendi sınırlaması olarak kurarsa, gerçekten özgür olabilir*» (134).

Demek ki varoluşumuzda olgusal uğraklar bulursak, bu özgür varlıklar olduğumuz savının çürümesi anlamına gelmez; çünkü özgürlüksüz, kendimizin olgusallığına ulaşmak olanaksız olurdu. Kendimizi tasarlama özgürlüğü olan özgürlüğün içinde yalnızca olanakları tasarlama'dan öteye,— Heidegger'in «Nedenin özü»nde sözünü ettiği—bir vazgeçme de bulunur. Seçilen olanaklar yüzünden öteki olanaklar bir yana bırakıldığından, tasarlanan her olanakla birlikte bir «ötekilerden vazgeçme» sözkonusudur. Özgürlük, gerçekleşmişliğiyle bir sınırlanmadır da; çünkü her ayıklayıp seçme, belirli bir olanağın seçilmesi, ötekinin yada ötekilerin dışlanmasıdır. Öyleyse olgusallık ve özgürlük, birbirini dışlamak yerine, bir bütünlük oluştururlar.

Şimdi kalkıp ta, bulunduğumuz yer, olgusallık bakımından ikincil önem taşımaktadır, yer değiştirmek kolay bir-

şeydir, diyebiliriz. Ama öyle kolay atlayamayacağımız bir başka olgusallık vardır: Geçmiş. Biraz da bunun üstünde duralım: «*Geleceğe doğru kaçan özgürlük, kendine gönlünce bir geçmiş edinemez; asıl, geçmişsiz kendini ortaya bile koyamaz. Kendinin geçmişi olmak zorundadır, ve bu geçmiş, değiştirilmezdir; hatta ilk bakışta özgürlük onu hiçbir şekilde değiştiremezmiş gibi görünür: Geçmiş, ulaşma uzaklığının dışında kalan, hani onu incelemek için bile olsa kendisine tamamen geri dönemeyeceğimiz, bizi uzaktan uzağa yoklayan birşeydir*» ([135]).

Tasarlamak, henüz varolmayanın alanına önceden girmek demektir; tasarıda geleceğin içine gireriz, geleceği zamanlaştırırız. Ama tasarlayabilmek için, daha önce, olmamız; belirli bir geçmişimiz bulunması gerekir. Hani başlangıçta tasarlamanın gelişigüzel, keyfi görünmesi gibi, geçmiş de değiştirilemez görünür. Yaşamımız içinde donmuş, katılaşmış, bir daha el atamayacağımız birşeydir o, ona artık ulaşamaz, onu artık değiştiremeyiz. Özgürlük, geçmişi inkar edip başından atamaz, onu kabul etmek, ona katlanmak zorundadır.

Burada da ilginç bir karşılıklı birbirine bağlı olma durumuyla karşılaşıyoruz. «*Kendimi geçmişsiz anlayamazdım, dahası onsuz kendime ilişkin hiçbir şey düşünemezdim; çünkü ne olduğumu ve geçmişte ne olmuş olduğumu düşünürüm; ama öteyandan ben, sayesinde geçmişin kendine ve dünyaya ulaştığı varlığım*» ([136]). Ancak benimle birlikte, benim sayemde geçmişin geçmiş olduğu, ve dünyada geçmiş diye birşeyin bulunduğunu ileri sürebilir miyiz?

Diyelim ki çok gürültülü bir semtte oturuyorum, karşımda küçük bir tamirhane var, Allahın günü çekiç seslerinden geçilmiyor, boyuna korna deneniyor. Çocuklar sabahın köründe başlayıp sokağın altını üstüne getiriyorlar. Özlemini çektiğim tek şey sessizlik, şöyle bir kafamı dinlemek için canatıyorum. Sükünet, sessizlik denen şey şu anda oturduğum dairemde yok, bir eksiklik, yokluğunu duyuyorum

onun. Ama işte bu yokluğu farkedebilmek için, şimdiki konumumun dışına çıkabilmem gerekir. Yalnızca an'a, verilmiş olana yapışıp kalsam, yokluk, eksiklik gibi birşeyi kavrayamam ki. Çünkü o yokluğunu çektiğim şey, o eksiklik an'da yoktur. Başka deyişle, şimdi içinde yaşadığım konutun gürültülü patırtılı bir yer olduğunu duyumsayabilmem için, sahip olmadığım sessiz bir konutun varolabileceğini, böyle birşey bulunduğunu düşünebilmem gerekir. Düşünebildiğim anda, şimdiki konutumun büyük bir eksikliği olduğunu da saptayabilirim. Demek ki bu eksiklik, verilmiş [mevcut] durumu aşmamla ortaya çıkıyor. Durumu aşmak, onun ötesine geçmek, tasarı kavramıyla dile getirdiğimiz olgudur. Tasarım sayesinde verilmiş olanın varlığına ulaşabilirim. Öte yandan, nedenberi-olandan [mevcut olandan], dolayısıyla benim nedenberi-varlığımdan, yani an'ımdan ve geçmişimden çıkmamın tasarısı tektir. Ama anımı ve geçmişimi, an ve geçmiş olarak kavrayabilmem için, kendimi geleceğe dayalı tasarlamam gerekir. Satre'ın ağzından söyleyecek olursak: «*Geçmişin, 'değiştirilmesi gereken şey' olma özelliğiyle, geleceğin seçilmesi yönünden aynı zamanda nasıl vazgeçilmez olduğu, giderek bir geçmişten hareket edilmemesi halinde, [anın ötesine] serbest [keyfi] bir geçişin mümkün olmadığı, öte yandan bu geçmiş olma'nın özünün, geçmişe, geleceğin ilk seçilişiyle geldiği görülüyor*» ([137]).

Geçmiş, geçmiş olduğundan, artık değiştirilemez. Çünkü hem değiştirme yeni birşey yaratır. Geçmişin değiştirilmezliği, geleceğin gerçekleştirilmesinin önkoşuludur. Geçmiş elimden alınmış, benden kaçmış olduğundan, birşey gerçekleştirmek istiyorsam, kendimi hep geleceğe dönerek tasarlamalıyım.

Ancak, geçmişim, 200 yıl önce olup bitmiş tarihsel bir olay gibi, kaybolup gitmiştir diyemem. Geçmişim, öyle çekip gitmemiştir kolayca, ben hala o'yumdur. (Geçmişin bu kendine özgü şimdide-olmasını dile getirebilmek için Heidegger *olmuşluk* terimini kullanmıştır.) Eğer her tasarlama, daha önce olandan çıkılarak gerçekleştirilebiliyorsa, «olmuş-

olan» ile «anda-olan» [şimdiki], tasarı içinde varlıklarını hala korurlar. Tasarlama, olmuş-olanı dağıtıp atmaz, hele onu değiştirmek istiyorsa, korur onu. Eski dairemde hoşuma gitmeyen şeyleri korumaz, kaldırır bir yana atarsam, yeniyi nasıl seçeçeğimi, özelliklerinin nasıl olması gerektiğini nasıl bileceğim. Bu, bir nesne için geçerli olan ilişki, benim için de geçerlidir. Zaaflarımı, hatalarımı karşıma alamazsam, neye karşı mücadele etmem gerektiğini, neye güvenebileceğimi, kendimi neye karşı kollamam gerektiğini bilemem. Kendime bir uğraş edinmeye kalkarsam, ne gibi yeteneklerim, zaaflarım olduğunu, yani nasılım'ı ve nasıldım'ı bilmem gerekir. «*Özgürlük, geçmişin hizmetinde bir hedef seçmedir*» [138]. — Ama geçmişim aynı zamanda tasarı'mın yani seçilmiş hedefin ışığında karşıma çıkar. Siyasette başarılı olmak istiyorsam, tasarım buysa, geçmişim bu hedefe göre oldukça yetersiz gelebilir bana. Diyelim ki büyük bir partiye üye olmamış ekonominin, sendikaların, kilisenin nüfuzlu kişileriyle tanışıklık, dostluk gibi ilişkilerden geçmişimde yoksun kalmışsam, siyasal kariyerime bu geçmişin olumsuz katkısı olacak demektir. Ama siyasette başarılı olma yerine bir başka hedef seçsem, geçmişim bana bambaşka görünebilir, zararlı gibi görünen bu geçmiş, bir başka tasarı içinde yararlı olabilir. Burada da, yer sorununun çözümlemesinde gördüğümüz verilmiş olan ile seçme arasındakine benzer bir ilişkiyle karşılaşıyoruz.

Buraya kadar söylenenlerden bir başka sonuç ta çıkarabiliriz. Geçmişin donmuşluğu, katılığı, başta sandığımız gibi, öyle mutlak bir katılık değildir. Gerçi geçmişimde olup bitmiş olan, artık salt bir olgudur ve değiştirilmez; gelgelelim bu olgunun *anlamı*, benim için ne ifade ettiği daha baştan saptanmış, belirlenmiş değildir; bu anlam, bir bakıma geleceğime bağımlıdır. Örneğin okuldaki bir başarısızlık geçmişimde kalmış bir andır. Ondan kurtulup kurtulamayacağım, bu başarısızlığın ikide birde yakama yapışıp yapışmayacağı, ya da önemsiz bir olay olarak kalıp kalmayacağı, hep kendimi seçişimle belirlenecektir. «*Ben olan te-*

mel tasarı, olmam gereken geçmişin benim ve ötekiler için taşıyacağı, anlamı mutlak olarak belirler. Geçmişin uzanacağı boyutları her an yalnızca ben belirleyebilirim: her fırsatta şu ya da bu geçmiş olayın önemini vurgulayarak, tartarak, olaya ilişkin yargılara vararak değil tabii; kendimi hedeflerim doğrultusunda tasarlayarak geçmişi yanıma alır ve eylem sayesinde onun anlamını belirlerim (139).

Kendi geçmişim olmam zorunluğu, olgusallığımın özelliğidir; ama bu zorunluluk özgürlüğümü hiçbir şekilde ortadan kaldırmaz. Tasarım sayesinde geçmişim ilk kez bir anlam kazanır. Sürekli geçmişim olmak zorunda olduğumdan, geçmiş de hep şimdi olarak [an olarak] kalır. Geçmişim artık beni yok edecek katlanılmaz bir yük ya da bana güç, esin verecek bir kaynak olurmuş; bu benim tasarıma bağlıdır tamamen. «*Çünkü geçmiş canlı mı, ölümü, bunun kararını gelecek verir*» (140).

Geçmişimiz, hedefi seçişimizle ancak anlamına büründüğüne göre, Sartre, geçmişimizi seçiyoruz, diyecek kadar işi ileri götürür. Bu kendimize, gönlümüze göre bir geçmiş uydurduğumuz anlamına gelmemeli elbette. Dürüs-olmama sorununu irdelerken bu tür bir geçmiş düzme olayına değinmiştik. Sartre, geçmişimizi, tasarımız içine almamız, onunla bütünleştirmemiz gerektiğini vurguluyor. Tasarı, gerçekleştirilince, dünyada bir yer tutar, bana ve diğer insanlara ulaşılır bir duruma gelir.

Geçmişin özgürlüğü hiçbir şekilde ortadan kaldırmadığını her ikisinin duruma özgü biçimde nasıl birlikte etkili olduklarını göstermeye çalıştık. Özgürlük, geçmişe anlamını kazandırır, geçmiş ise özgürlüğü sınırlar, belirler. Ama bu söylediklerimize bakıp ta, her insanda geçmiş ilişkisinin böyle olduğunu düşünmek yanlış olur. Özgürlük ile geçmişin bu karşılıklı bağları, her insanın tasarısına göre değişik niteliklere bürünür. Hemen iki tipik örneğe baş vuralım: Öyle bir varoluş düşünün ki, kendi geçmişine küçümseyerek baksın, sürekli olarak ondan kopmak istesin, durmadan ilerlemeye

çabalasın. Gene öyle bir varoluş düşünün ki, geçmiş ile dayanışma, geçmişe bağlılık biricik amacı olsun.

Şimdiye kadar söylediklerimizi kısaca derleyecek olursak: 1 — Benim yaratmadığım, benden bağımsız verilmiş olan, özgürlüğümü ortadan kaldırmaz, 2 — Geçmişte benim için belirli bir sınırlama da bulunsa, geçmişimle ilişkim özgürlüğümü ortadan kaldırmaz. Peki, gene de özgürlüğümün bir yanılsama olması mümkün değil mi? Ötekinin bana etkisi yüzünden özgürlüğüm yok olmaz mı? (*). Beni sınırlayıcı, olgusallığıma giren uğrak olarak öteki [benim dışımda kalan insanlar] üzerinde henüz durmadık. İçinde yaşadığım dünya benden kaynaklanmayan bir dizi anlam-verme ile donanmıştır. (Husserl'in daha önce üzerinde durduğu bir özellik) Tasarımın anlamlandırmalarıyla dünyamın kapıları bana açıldığına göre, başkasının [ötekinin] anlam-vermelerine muhtaç biri olarak kendimin değil onların dünyasında varımdır.

Ötekilerin anlam-vermelerini ve bunlara bağlı olan, sözgelimi çevremizdeki nesneler ile kurduğumuz çeşitli ilişkileri yürütme tekniklerini, hesaba katmamız gereken bir önceden verilmişlik uğrağı olarak kabul etmem gerekir. *«Özgür olmak demek, insanın, içinde ortaya çıktığı tarihsel dünyayı seçmesi demek değildir-saçma olurdu bu-özgür olmak, nasıl bir dünya olursa olsun, onun içinde kendini seçmek demektir* ([141]).

Burada söylemek istediğimizi daha anlaşılırlaştırmak için bir benzetmeden yararlanabiliriz. Yontucu, mermer, taş, maden, tahta vb. gibi belli malzemeler kullandığı için bağımlıdır, bu malzemeler onu bağlar. Ama bu bağ, onun sanatçı olarak buluş zenginliğini, özgünlüğünü etkilemez.

Öteki ile doğrudan hesaplaşmamız bakış ve bakılma ilişkisinde gerçekleşir (*). Bu özgürlüğüme nasıl etkir. Sartre'a göre özgürlüğümün sınırlandırılmasıdır bu ilişki. *«Özgürlü-*

(*) Bkz. VARLIK ve HİÇLİK s. 644 Almanca çevirisi.
(*) Bkz. «Bakış» başlıklı bölüm.

ğümün gerçek sınırı, bir başkasının beni nesne-öteki [nesne-başkası] olarak kavraması olgusundan ve gene bu olgudan çıkan sonuçtan, yani benim durumumun öteki [başkası] için artık durum olmaktan çıkması ve benim— içinde nesnel yapı olarak bulunduğum — nesnel bir biçime bürünmesi olgusundan ibarettir. Durumumun bu yabancılaştırıcı nesneleşmesi, durumumun sürekli ve özgül sınırıdır» ([142]).

Demek ki ötekinin bakışında, öteki için salt bir nesneye, eşyaya dönüşürüm; yani bundan böyle tespit edilmiş bir nesne olurum. Böyle bir ilişkiden çıkan sonuç, benim için durum olan şeyin, —yani özgürlük ile koşullanmışlığın karşılıklı ilişkisinden çıkmış durumun— öteki tarafından [başkası tarafından] belirlenmiş nesnel bir biçim olarak algılandığıdır. Ötekince incelenirken, varlığımın yeni bir boyutunu, yani yabancılaşma/yabancılaştırılma olanağını öğrenirim, Özgürlüğü incelerken, şimdiye kadar bu olanağı ihmal edebildik. Çünkü, önce özgürlüğün nasıl gerçekleştirildiğini kavramaya çalışıyorduk. Oysa, bu başkasının, özgürlüğe getirdiği sınırlamayı gizleyemeyiz artık. Bu sınırlama, benim olgusallığımın bir parçasıdır. Hep benim kendimi tasarlamamda gerçekleşen olgusallıktan aşkınlığa tırmanışım [aşkınlaşışım], ötekince gene aşılabilir. Ötekinin özgürlüğünde benim özgürlüğüm de sınırlarına kavuşur. Bu gerçek, buraya kadar durum üzerine söylediklerimizin geçerliliğini zedelemez, yalnızca durum kavramına yeni bir boyut daha ekler: durum yalnızca benim için değildir; bir tür dışlaşmışlığı [yabancılaşması] vardır; başkası için de olur. Yabancılaşma, yalnızca ötekinin benim durumumu durum olarak kabul etmemesi de değildir, durumun anlamının onun kafasında [anlayışında] nasıl bir dönüşüme uğradığını bilmemem de bir tür yabancılaşmadır. Durumumu gerçekleştirerek, seçmediğim, benden kaçan birşey ortaya koyarım.

Özgürlüğün — tasarıyı gerçekleştirenin elinde olmayan — bu sınırları onun, ötekini öteki olarak kabul etmesiyle, ondan almabilirler. Ötekinin varlığını kabul etmem demek, onun-için-olma'yı isteyerek kabullenmem demektir. *«Ben ötekince*

sınırlanmış-olan olarak kendimi ancak öteki, benim için var-olduğu ölçüde kavrayabilirim ve ötekinin benim tarafımdan [varlığı] kabul edilmiş öznellik olarak varolmasını, ancak, ötekiler-için-olma'mı üstlenerek sağlayabilirim» (143). Ötekilerce-yabancılaştırılmışlığı [kabul ederek], onun aşkınlığım, (olgusallıktan) yükselme olanağını kabullenmiş olurum. Bunu kendi isteğimle yapmam gerektiğini bir kez daha vurgulayalım. Kabule yanaşmayabilirim; bu, ötekine, beni yargılama hakkını tanımıyorum anlamına gelir. İşin ilginç yanı, insanın ötekine-teslim-edilmişliği sorununun üzerinde uzun uzun duran Sartre, ötekine yargılama hakkını tanımama sorununa yalnızca değinmekle yetinmiştir.

Özgürlüğün sınırlarının, özgürlüğü ortadan kaldırmadıkları, kendimi, kendi tasarımda, ötekilerin özgürlüğünce sınırlanmış özgürlük olarak seçişimle belli olur. Tasarımın kendisini zedelemeyen dış bir sınırlamadır bu, tasarı için gerçek bir engel kesinlikle oluşturmaz. Sınırlama, dışımda [yabancı] birşey olarak ötekinde bulunduğundan, ondan haberim bile olmaz; beni etkilemez, bana acı vermez. *«Özgürlük kusursuz ve sonsuzdur, bu onun sınırları bulunmadığı değil de, onlarla hiçbir zaman karşılaşmadığı anlamına gelir. Özgürlüğün her an karşılaştığı biricik sınırlar, onun kendi kendine koyduğu sınırlardır»* (144).

Koşullanmışlık, özgürlüğü ortadan kaldırıp aşmaz, üstelik özgürlük kendini özgürlük olarak gerçekleştirebilmek için, verilmiş olanın direncine muhtaçtır. *Durum* kavramının açıklanması sırasında, *özgürlük* ile *olgusallığın* bu karşılıklı ilişkilerine dikkati çekmiştik. Kendi varlığımı yalnızca kendimi tasarlayarak, belli verilmişliklerden çıkarak elde edebilirim. İnsan verilmişlikleri yaratamaz, ama tasarısıyla bu verilmişliklere *anlam* getirir; bu verilmişlikler onun dünyasıyla bütünleştirilir. Ne nesnel verilmişlikler, ne benim geçmişimde içerilen olgusallık ne de başkalarının varlığı, özgürlüğümü ortadan kaldıramazlar. İnsanın biryandan içinde yaşadığı dünya öteyandan kendi varlığı karşısında taşıdığı sorumluluk da bundan türer. «*Kendi-için'in sorumluluğu boğucudur; çünkü o, bir dünyanın varolmasının nedenidir; ve kendi-için, (içinde bulunduğu durum ne olursa olsun) k e n d i n i y a p a n ş e y olduğundan, kendi-için, bu durumun sorumluluğunu — varsa katlanılmaz tüm düşmanlıklarıyla birlikte — bir bütün olarak yüklenmek zorundadır; durumun nedeni olmanın verdiği gururlandırıcı bilinçle yüklenecektir sorumluluğunu; çünkü kişiliğime ulaşma olanağı bulan en kötü sıkıntılar, en kötü tehlikeler, yalnızca benim tasarım nedeniyle bir anlam taşırlar, ve bunlar benim kendimi ortaya koymamla ortaya çıkarlar. Demek ki yakınmak saçmadır,*

çünkü duyumsadığımızın, yaşadığımızın, ne olduğumuzun kararını yabancı birşey vermemiştir» (145).

Dünya denen şeyin *benim varlığımla olduğu* iddiası, dünyanın nesnelerini benim yarattığım şeklinde anlaşılmamalı elbette. Nesnelerin benim için anlam taşıdıkları, bunların birbirleriyle hangi anlam bağlamları içine sokuldukları, hep bana bağlıdır; benim sayemde gerçekleşir. —böylece her insan zorunlu olarak kendi dünyasını oluşturur— Ama bu, benim kendi dünyamı oluştururken, başkasının kendi dünyasını oluşturmasından etkilenmediğim anlamına gelmez; nesnelerin,— onları birbirleriyle bir anlam ilişkisine soktuktan sonra—kendilerini bana açtıkları demektir bu. Bu anlam ilişkisi de, benim kendime ilişkin tasarımca belirlenir, ona bağlıdır.

Bu alıntıda ileri sürülen, insanın kendikendini yaptığı tezini de daha önce irdelemiştik. İnsanın dünyaya gelir gelmez, hemen varolmadığı, varlığını gerçekleştirilmesi gereken bir ödev olarak karşısında bulduğunu söylemiştik. «Neysen o ol!» Durum kavramının açıklanması sırasında, durum gibi birşeyin ancak insan için varolabileceği gösterildi. Çünkü insan, verilmiş olanı ister reddetsin, ister ona karşı mücadele etsin, ister onu benimsesin, sonuçta tavrıyla durumun sorumlusudur. Durum içinde insanın kayıtsız kalabileceği hiçbir yan yoktur, çünkü «onun durumudur» o.

Nesnelerin benimle ilişkilerinin ne olduğu, olayların beni ne ölçüde ilgilendirdiği, hep bana ve benim onlara karşı takındığım tavra bağlıdır. Tabii bu, herşeye boyun eğmem, herşeye evet demem ve herşeyden memnun olmam gerektiği anlamına değil de, nesnelere ve olaylara ilişkimin, özgür tasarıma bağımlı olduğu anlamına gelir. Kendi kendimi tasarlayışıma göre, en berbat olaylar bile bir anlama bürünürler, onlara bu anlamı verme yetkisi yalnızca benimdir.

Ama hemen insanın aklına bir itiraz geliyor. Ne bileyim, savaş gibi istemediğim ve yönlendiremediğim olaylar vardır; böyle bir olayın sorumlusu olduğum nasıl ileri sürülebilir?

Yaşamda kötü raslantı diye birşeyin olmadığım (savaş gibi) bir durumda söylemek hâlâ mümkün müdür?

«Bir savaşa çağırıldığımda, ya kendimi öldürerek ya da sancak çalarak ondan kaçmadığım için bu savaş b e n i m savaşımdır. Eğer sözkonusu olan, bir durumu göze almaksa, bu aşırı olanaklar her an için başvurabileceğimiz olanaklar olmalıdırlar. Ondan kaçmadığım için onu seçmişimdir artık. Güç yoksunluğundan da olabilir bu, kamu düşüncesinden korkmamdan da; çünkü kimi değerleri savaşa gitmeyi reddetmekten daha üstün tutabilirim. (eşimin dostumun savaşa değer vermeleri, ailemin şerefi v.b. gibi). Ne olursa olsun, sonuçta sözkonusu olan, bir seçmedir. Bu seçme daha sonra, savaşın bitimine kadar kesintisiz sürer gider... Savaşı bir kez ölüme ya da onursuzluğa yeğ tutmuşsam, artık herşey, bu savaşın sorumluluğu benim omuzumdaymış gibi sürer gider. Kuşkusuz savaşı başkaları ilân etmişlerdir bana da suç ortağı gözüyle bakmaya çalışabilirler. Gelgelelim bu suçortağı kavramının yalnızca hukuksal bir anlamı vardır; bu bağlam içinde bir işe yaramaz; bu savaşın benim için benim aracılığımla varolmaması bana bağlıydı ve ben varolmasına karar verdim» (147).

Burada çok uç bir seçme durumuyla karşılaşıyoruz. Sartre'a göre sancak çalmak, kendimi öldürmek gibi kimi aşırı çarelere başvurarak savaştan uzak durabilirim ama, bunları yapmadığım anda savaşı kendi savaşım yapmışımdır; bundan böyle de artık sorumluyumdur bu savaştan. Savaş sürerken, asker-oluşumdan ileri gelen davranışlar nedeniyle, savaşı kendi savaşım yapar dururum. Savaş olmasaydı, böyle mi olurdum sorusunu sormak saçmadır; tarihin belli bir çağı içine fırlatılmışımdır, artık bu çağ içinde verilmiş olanın üstesinden gelmekten, onu durumum içine katmaktan başka birşey gelmez elimden. Her yerde olgusallık çıkıyor karşımıza, ama bizi sorumluluktan kurtarmıyor hiçbir zaman; çünkü insan olarak yaşamak demek, olgusal olanı bir anlam tasarısının içine almak demektir. İnsan ne kendi varlığının, ne başkasının varlığının, ne de dünyaya ait olan nes-

nelerin varlığının nedeni olmamakla birlikte, gerek kendi varlığının gerekse kendi dışında kalan varlıkların anlamlarına ilişkin karar vermek, bu anlamları belirlemek ona düşer. Bu çelişik durumun ifadesi de Sartre'a göre korku duygusudur. Heidegger «Metafizik Nedir?» başlıklı yazısında, korkuyu hiçliğin deneyimi, hiçliğin öğrenilmesi olarak yorumlar; hiçliğin dışta kalmasıyla hiçlik ile varlık arasındaki karşıtlığın kavranması mümkün olduğundan, temel bir deneyimdir bu ve metafiziğin temel sorusu: Neden varoluşan vardır da, daha çok hiçlik var değildir? Sartre için korku, kendi hiçliğinin, aynı zamanda özgürlüğünün ve buna bağlı olarak da sorumluluğunun öğrenilmesidir. Bu sorumluluğa katlanamazsak, korkudan dürüstlüğü terkederiz.

Buraya kadar yapageldiğimiz açıklamalar, Sartre'ın bir düşünür ve yazar olarak tanıtılmasını amaçlıyorlardı. Kuramsal düzeyde su götürür olmaları bir yana, bu düşüncelerdeki aşırı yanları bulmak da zor olmasa gerek. Ama Sartre'ın bizi dürüst-olmama durumundan çekip almayı ve sorumluluğa itmeyi amaçladığı besbelli. Sartre bu bağlam içinde henüz oldukça kuram kokan çalışmalarını dergi-gazete yazarı olarak yere bastırmaya çalışmıştır. Ayak üstü birkaç örnek verecek olursak, Hind-Çini savaşının, Macar Ayaklanmasının, Cezayir Savaşının sorumlusu olarak duyumsar kendini. Görüşleri çoğunlukla aşırı ve abartık, yargıları ister istemez, seçiminin etkisi altındadırlar. Ama tartışılmayacak bir yanı vardır: İnsanları durmadan sorumluluk yüklenmeye çağırır ve kendisini de bu çağrının dışında tutmaz.

Bizi dar çevremizden çekip çıkarması ve omuzumuza sorumluluk bindirmesi gereken olaylar yalnızca atom savaşı ve sonuçları değildir elbette; uzak bir diyarda bir insan haksız yere yargılanıyor ya da hüküm giyiyorsa, bu suçun sorumluluğuna biz de ortağızdır; hele bize ne kadar çok kulak veriliyor, sözümüz ne kadar çok geçiyor, sesimiz ne kadar uzağa ulaşıyorsa, sorumluluğumuz da o kadar büyüyor, artıyor demektir. Sartre'ın «Les Temps Modernes» adlı dergisinde, güncel olaylara karşı takındığı ve temelleri-

ni Sartre'ın felsefi düşüncesinde bulduğumuz somut tavırları, yazılarından kolayca çıkarabiliriz. Ama bu tür olaylara karşı tavır takınmanın ya da görüş ortaya atmanın öyle hiç de kolay olmadığını, SSCB'deki toplama kampları konusunda Camus ile Sartre arasında çıkan görüş ayrılığından çıkarabiliriz. İkisinin arasının açılmasına neden olan bu olayda, Camus, gerçeğin tüm çıplaklığıyla anlatılması ve tersliklerin üstüne apaçık gidilmesi gerektiğini savunurken, Sartre, böyle bir eleştirinin, yalnızca karşı-gerici cepheyi güçlendireceğini ve proletarya davasına zarar vereceğini ileri sürmüştür. Böylelikle, Sartre'ın polemikçi olarak nitelendirebileceğimiz bir etkinliğine daha parmak basmak zorundayız. Ancak burada polemikçi kavramını küçümseyici, olumsuz bir kavram olarak kesinlikle almıyoruz.

POLEMİK YAZARI OLARAK SARTRE
LES TEMPES MODERNES

Sartre 1945'te üniversite arkadaşı düşünür Merleau-Ponty'le birlikte «Les Tempes Modernes» dergisini çıkarmaya başladı. Her iki arkadaşın dergiye katkıları eşit olduğu halde, Sartre'ın Marleau-Ponty'e yaptığı ünlü çağrısı'ndan çıkarabildiğimiz kadarıyla, Ponty, Sartre ile birlikte müdür olarak çalışmaya yanaşmamıştır. Sartre'ın burada anılan yazısı, her iki arkadaşın birbirinden koptukları yıl olan 1952'ye kadar, derginin tarihçesinin en ayrıntılı anlatımı da sayılır. Dergi hem siyasal hem de yazınsal bir görevi yerine getirmek üzere düşünülmüştü. Marleau-Ponty siyasal yazıların sorumluluğunu yüklenmişti, ama önemli yazılar gene de iki arkadaşın birlikte aldıkları kararlara göre değerlendiriliyorlardı. Burada derginin öyküsünü anlatacak değiliz; amacımız, Sartre'ın güncel sorunlara yaklaşma tarzını göstermektir. Ne düşünür ne de edebiyatçı olarak göreceğiz burada Sartre'ı; Les Tempes Modernes'in yazarı, bir polemik yazarıdır artık. Sartre'ın kimliğini bir bütün olarak tanımlamamız için, onun bu yanını da ele almamız gerekmektedir.

1956 yılında patlak veren Macar özgürlük mücadelesinden sonra, Sartre Macar ayaklanmasını konu alan özel bir sayı yayınladı. Sartre'ın yüzyirmi sayfalık bir yazısı derginin çekirdeğini oluşturuyordu. Yazıdan kimi yerleri seçtik.

Pöteﬁ'deki yazarlar Birliğinde aydınların hareketi eleştirici ve olumsuzdu en başta; hükümet için olumlu tasarımlar ortaya koymayı bir yana bırakmış, gitgide şiddetlenen bir muhalefet olma yolunu tutmuştu; çünkü durum yalnızca böyle bir tavrı gerektiriyordu. Aydınların görevi, olumsuzluğu temsil etmekti. Rakosi'ye sistemi düzeltecek kimi öneriler getirmek sözkonusu olamazdı. Suçları herkesin gözü önüne serilmeli, kendisine duyulan saygıdan tamamen yoksun kalmalı, geri çekilmeye zorlanmalıydı. Bilindiği gibi aydınlar bunu başardılar da. Eleştirileri, işçi kitlesi üzerinde tartışmasız bir etki bıraktıysa, bu, eleştirinin olumsuz olmasından ileri geliyordu. Polonya olayları, izlenecek yolu gösteriyordu: Birleşmek ve her türlü toplumsal değişmeyi gerçekleştirmeden önce, SSCB ile pazarlık yapabilecek ulusal komünistleri iş başına getirmek gerekiyordu. Tüm ülke, Nagy'i istiyordu. Bu komünistin şansı vardı: Demokratikleşmenin ne programı [izlencesi], ne boyutları, ne hızı ne de ritmi henüz saptanmamıştı. O anda bütün bunlar, pratik olanaklarla uyum içine sokulması ve eşgüdümlenmesi gereken enerjik ve kesin isteklerin içeriğini oluşturuyorlardı: Jdonaviz'me karşı çıkan yazar, ve ücret artışı talep eden işçi, birlikte, demokratikleşmenin anlamını ve içeriğini belirlemeye katkıda bulunuyorlardı. Elbette bu durum karşısında, başlangıçta, hem Rus'ların konumunu, hem Macar'ların çabalarını, hem de ekonominin durumunu ve devrime yönelik tehlikeleri gözönünde tutan bir genel politikanın belirlenmesi zorunluydu. İşte Nagy'in şanslılığı buradan ileri geliyordu: Macaristan için demokratikleşme, hiç değilse başlangıçta, —siyasal deneyimlere sahip, uzmanlara ve teknik elemanlara güvenebilen ve sorunları bir bütün olarak çözmeyi göze alabilecek— dürüst bir yönetimle aynı şeydi. Nagy reform hareketinin başına geçip, tüm hakikati dile getirdikten sonra, kimi istekleri atlayıp, ülkeye, gene kimi diğer taleplerin de neden yerine getirilemediğini açıklayınca, Nagy hükümeti Komünist

Partisinin etkisini büyütüp sosyal demokratlarınkini sınırlamayı başardı. Dürüst ve bütünsel bir demokratikleşme, liberalleşmeyi olanaksızlaştırıyordu.

23 Ekim'i 24 Ekim'e bağlayan gece herşeyin altı üstüne geldi; demokratikleşme geri plana düştü, Sovyet saldırısı ulusçuluğun körüklenip patlak vermesine yol açtı. Siyasal ve toplumsal bir program [izlence] çevresinde belli bir anlayış içinde bütünleşmeyi bir gün öncesine kadar denemiş olan tüm insanlar, kendiliğinden oluşan ve ilk görevi, saldırıya karşı koymak olan mücadele cephesinde birleştiler. Rus saldırısı, insanların bağlarını güçlendirmiş, gizli anti-sovyetçi eğilimlerini kristalize etmiş, galeyana gelmiş bu halkı kenetlemiş ve ilk ağızda olumsuz olan yeni hedefler koymuştu karşılarına. Bu ayaklanmayı kör ve düzensiz bir tepki olarak görmek ne kadar yanlışsa, harekette tek bir yöne dönük örgütlü bir özellik bulmakta o denli yanlıştır... Yıllar boyu süregelmiş baskı, bu insanları ve onları birleştiren gerçek birliktelikleri oluşturup biçimlendirmişti. Partinin, yöntemlerinin ve terörünün birliği, halkta - çıkarları farklı olmakla birlikte - dağınık bir direnme birlikteliği oluşturmuştu. Bunlar özdeş, örgütsüz, ama tek tük olmayan tepkilerdi: Kimsenin, kendi kişisel tavrının herkesin tavrı olduğunu bilmesi için konuşmasına gerek yoktu. Bizde sömürü yıkıcı güçlere dayanır. Birlikteliği koruyabilmek için, sürekli çaba gerekir. Buna karşılık, Rakosi diktası, bütünleşmeyi şiddet yoluyla gerçekleştirmeye kalkarak, işçileri diktayı reddetmeleri konusunda birbirlerine yaklaştırdı; onların birbirlerine olan bağımsızlıklarını gizleyen yanlış bağlarla birbirlerine bağlayarak, asıl ilişkilerinin bilincine varmalarına yol açtı...

Her mücadele öbeği, halkı bir bütün olarak temsil ettiğinin bilincindedir; çünkü öbeğin tek olarak mücadelesi, genel tepkinin tek'in düzeyine indirilmesidir. Tek isyancı, mücadelenin tüm öyküsünü ayrıntılarına kadar bilmek zorunda değildir, her bir mücadeleci için bu dağınık savaşlar, çoktan ulusal'dır; vaadler içerdikleri gibi direniş bir-

likteliğinin zorunluluğunu da göstermektedirler. Her öbek kendine bir önder seçer, kısa süre içinde sorumlular arasında bağlar kurulur: Macaristan'daki önderlerin aralarından bazıları çok ayrı bir önem kazanmışlardır: (Maleter diye bir komünistin adı işitiliyor en çok) Ama ayaklanma, sonuna kadar çok başlı bir ahtapot olarak kalacaktır...

Bay Stil, savaşanların arasında gençlerin (bir tür asi gençlik) çokluğuna, küçümseyici bir edayla dikkati çekiyor. Bu küçümseme, ortalama yaşı yıldan yıla artan ama genç insanlar arasında taraftar kazanmasını beceremeyen kemikleşmiş bir parti aygıtına harika bir şekilde uyuyor. Stil'in düşüncesi aslında kendine karşı kullanılabilir: Bölünmüş, parçalanmış, faşizmin egemen olduğu yıllarda ezilmiş Macaristan 1945 yılında rejimi yeniden kurarken, kendisini desteklemesi gereken gençlerden başka kime güvenecek, kime dayanacaktı? Bu gençliği kendine bağlamak için oniki yılı vardı. Ama çabalarının biricik sonucu, gençlerin ne yapıp edip bir an önce rejimi devirmeye kalkmaları oldu. Gençliğin hocaları iyice pedantik, skolastik kafalıymışlar herhalde. Marksçı öğretiyi ne kadar kolaydan ne kadar aptalca öğretmiş olmalılar! Öğrenciler arasında Stalin yüzünden Marks'tan soğuyanlar bile var. Batı kültürüyle tüm ilinti ve bağlar ellerinden alınmış olduğundan, ideolojiyi değiştirme olanağından yoksunlar. Böyle olunca da oldum olası ulusal nitelik taşıyan ve yüz yıldan beri halkın bağımsızlık mücadelesini yansıtan ulusal edebiyata başvuruyorlar. Kuşkusuz sadece ve sadece milliyetçidir bunlar. Kimileri solcu kalmıştır, ama bürokratik despotizme duydukları kin, tiranların ilkelerini de kapsamaktadır: Her şeyden önce özgürlükler istiyorlar, konuşma ve düşüncelerini açıklama özgürlüğü, eleştirme özgürlüğü, haber, bilgi alma özgürlüğü, istedikleri gibi toplanma özgürlüğü. Ama bu tepeden tırnağa haklı isteklerini, kendilerine yalnızca otoriter yüzü gösterilmiş olan bir marksçılığın üstüne kurabileceklerine inanmıyorlar. Böyle olunca, kimi yazarlar gibi, istekleri onları bir tür anarşizme bilinçsizce sürüklüyor. Kuşku-

suz bu eğilim tehlikeli olabilir. Ama çok ilerde. Faşizmden önce bir disiplinsizliğe yol açtı bu eğilim; ve mücadeleler devam ettiği sürece, disiplinsizlik, mücadele edenlerin gönüllü tutumuyla ortadan kalktı. Bir de ötekiler vardı; stalincilerin sınırlı kateçeizmine karşın marksçılığın inanılmaz olanaklarını kendilerinden gizlemenin dayanaksız olduğu en iyiler belki. Bunlar kültürü kurtarmak için mücadele ediyorlardı.

Rakosianizm adı altında birçok küçük burjuva, bilerek ya da bilmeyerek, sosyalizme karşı da bayrak açmıştı. Ama bunların sayısı, mücadele edenlerin arasında çok küçük bir yer tutuyor; bunları burjuva gibi yaşadığı halde gene de silaha sarılan yönetim aygıtının üyeleri ile, kadronun ele manları ile karıştırmak yanlış olur. İşçilerin, mücadele edenlerin büyük bir çoğunluğunu oluşturdukları yadsınmaz bir gerçektir bir kere. Fransız İşçi Sendikası yöneticilerinin Prag'da karşılaştıkları bir Macar sendikacının ifadesine göre, sanayi varoşlarındaki işçiler başlangıçta silahsızdılar. Buda anlaşılır birşey: Ayaklanma Peşte'nin ortasında başladı ve ilk silahlar aceleyle askeri kışlalardan dağıtıldı: Kalabalığın içinde herkes vardı; işçiler, özellikle öğrenciler ve küçük burjuvalar. İlk silah dağıtımları, mevcut kaynakları hızla eritti ve ilk birkaç saatın ya da günün sonunda büyük sanayi merkezlerindeki işçilerin elleri boş kaldı. Ama bugün, Nagy'in, büyük olasılıkla sendikalar kanalıyla, —gerçek devrimci güçleri karşı devrimci güçlere karşı koruyabilmek için— proletaryayı silahlandırdığı biliniyor. Mareşal Şukof'un, 30 Ekim'de «işçi sınıfının silahlandırılmasının, yeni Macar hükümetinin gerçekten de işçi sınıfına dayandığının bir ispatı olduğu görüşündeyim» sözlerinin doğruluğundan kuşku duymamak gerekir. Ne yazık ki, işçi sınıfı bu silahları, Macar halkını Sovyet askerlerinden korumak için kullandı: Csepel yani işçilerin bolca bulunduğu yer, savaşın çılgınca ve en uzun sürdüğü yerdi. Acaba bizde, Paris'in «kırmızı kemer»inde patlak verecek bir ayaklanmayı nasıl karşılardık?

Kötü beslenmiş, kötü bakımlı, bitkin, ihbar edilip duran

işçiler, suskunluklarına karşın ağırlıklarını ortaya koymasını bildiler, kendi gerçek önem ve anlamlarını kavradılar. Propagandanın aşağılayıcı yalanlarından usanmış, Polis-engizisyonundan boğulmuşken, kendilerine büyük gereksinme duyulduğu bir anda değerlerini farkettiler. Rejimin çelişkileri, onların yürekliliğini ve sınıf duygusunu körükledi. Ülkeyi çöküntünün eşiğine getiren bir rejimi çökertmek için silaha sarıldılar, ama ister komünist olsunlar ister sosyal demokrat, hiçbir zaman, sanayinin sosyalistleştirilmesine karşı çıkmadılar: Uzun süre, sosyalist Macaristan için kendilerini feda etmeyi kabul etmişlerdi. Bu yararsız fedakarlıkların, ne ulusun çöküşe gitmesini ne de sosyalist temellerin çözülmesini önleyemediğini görünce, silaha sarılıp ayaklandılar. Macar ayaklanması hakkında ne düşünürsek düşünelim, ayrıca 4 Kasım müdahalesi olmasaydı ne olurdu diye kendimize istediğimiz kadar sorup duralım, bu ayaklanmanın ortaya koyduğu yadsınmaz olguyu bir kenara itemeyiz: İşçiler silahlanmışlardı ve fabrikaları eski sahiplerine geri vermek değildi dertleri — hangi cılgınlık onları böyle bir davranışa itebilir ki? —; olayların da gösterdiği gibi, heyetler ve işçi sovyetleri oluşturarak sanayinin denetimini ele geçirmek istiyorlardı. Ayaklanmanın ilk günlerinde oluşturulan bu işçi komiserlikleri, işlevlerini kesintisiz sürdürmüşlerdi hâlâ da sürdürmektedirler. Silahlı ayaklanmayı, genel bir greve dönüştüren gene onlardır. Birçok taşra kentinde karşı devrimci huzursuzlukların üstesinden gelmeyi başaranlar da onlardır. Kadar'ı kendileriyle pazarlığa zorlayan da: ayaklanmanın başlamasından sonra, hem sosyalist hem ulusçu olan, bir yandan Ruslara öte yandan bürokrasinin yeniden kurulmasına karşı çıkan, biricik canlı güçtürler. Burada, Macar sosyalizmi bakımından olumlu bir geçmişin yaşandığından kim kuşku duymaya cesaret edebilir? Özellikle, hala kararsız komünistlere sormak istiyorum: teröre ve sayısız tutuklanmaya karşın bu uzatılmış grevin, Budapeşte radyosunun günü gününe verdiği bu ikide birde kesilip yeniden başlayan görüşmelerin, Macar direnmesinin

sözde karşı devrimci niteliğini iyiden iyiye kuşkuyla karşılamamız için yeterli bir belirti oluşturdukları belli değil mi? Sovyet gazeteleri, Kızıl ordunun işçilerle omuz omuza direnişçilere karşı dövüştüğünü yazıyor; ama işçiler onların yalanlarını yüzlerine vuruyorlar. Hala süren grevleri ve vazgeçmedikleri istekler, ayaklanmacılarla birlikte olduklarını, hala onların yanında yer aldıklarını ve kızıl orduya karşı savaşmış olduklarını gösteriyor. Bu bastırılmış devrimin tehlikeleri ve hataları ne olmuş olursa olsun, Macar işçi sınıfı ona sahip çıkmıştır; onun mirasçısı ve koruyucusudur. Eğer Ruslar, Budapeşte'de görüşmeler yapıldığını bizzat duyurmak zorunda kalmışlarsa, komünist parti yöneticilerinden hala kim, koca bir proletaryanın bu belgesini yok sayabilir? ([148])

Sartre'ın «Tempes Modernes»deki tavrına bir örnek olarak, Cezayir'deki işkenceleri konu alan 145. sayının başyazısını aktarıyoruz.

Henri Alleg'in Yanıtı

1957 Haziranında Cezayir'deki paraşütçü birliklerince tutuklanan, ve bugün artık olağan ve deyimi yerindeyse resmi olduğunu bildiğimiz— dayak, su, elektrik verme, ilaç gibi— işkencelerden geçmiş ve halen hapiste yatan Henri Alleg'in bir kavgaya dönüştürebildiği bu sınavlardan utkuyla çıkmıştır. Utkulu! Yazdıklarının herkesin elinde bulunması gereken bu insanı tanımlayabilmek için gerçekten de başka bir sözcük yoktur. İşkence-uşakları onu ne bir cesede ne de bir haine dönüştürebildiler; onu istemeye istemeye ayıplarının ve hele —bu daha da önemli— yenilgilerinin tanığı yaptılar. Pentatol'ün kendisine yabancılaştıramadan yalnızca bulanıklaştırdığı bilincine yeniden kavuşarak, meydan okuyabilmiştir: «Teyplerinizle gene gelebilirsiniz. Sizden korkmuyorum.»

Zorlu yürekliliğinin kaynağı olan gücü, aynı zamanda yalın ama örnek bir güç: Alleg, başlangıçtan itibaren işkence uşaklarının oyununa katılmaktan kaçınmıştır. İşkenceyi

her türlü anlamından yoksunlaştırmıştır. İşkenceyi, zorla itiraf ettirici bir araç saymaya yanaşmamış, böyle olunca da itiraf ona, hiçbir zaman işkenceyi bitirici bir yol olarak görünmemiştir. Alleg için bu korkunç yol, hiçbir zaman varolmamıştır; paraşütçülerin bir süre için olsun inanabilecekleri bir yalanla bir soluk almayı bile denememiştir; işkenceyi, insanın dış bir yazgıyı benimsemesi gibi benimsemiştir; çıtını çıkarmadan, karşı koymadan. Yalnızca, işkenceden geçmiş, zavallı bir beden olduğunu kabullenerek, işkence uşaklarından kurtulmuştur: «Ondan artık kimse birşey çıkaramaz,» demiştir sonunda biri. Aslında, işkenceyi anlamsız, saçma kılarak onun etkisini yok etmiştir.

Kuşkusuz bunları söylemek kolay. Ama iş olanları yaşamaya gelince, pek o kadar kolay olmasa gerek. «Sorgu»yu okuyanların bundan hiç kuşkusu kalmaz. Ancak Alleg'in bize anlatmak istediği şey, soruya verdiği «yanıt», ille de vurgulanması gereken yan, böyle bir yolun mümkün olduğu ve işkence uşağının bundan böyle asıl yenilen olabileceğidir. Elbette Alleg, bunu hapishanelerin [hücrelerin] baskısı altında kanıtlayan ilk kişi değil, ama bunu bu yalın, çürütülmez tarzda gösteren ilk kişi. İşkenceye ilişkin başka yazılar da yayınlandı; üstelik bunları da herkesin bilmesi gerek. Ama bunlar, işkence uşaklarının cezasız kalışlarını gösteriyorlardı; onların kuşkusuz boşa giden, ama tartışılmaz güçlerini. En başta üstesinden gelinmez bir canavarlığın [varolduğu] duygusunu veriyor, kendine güven uyandırmak yerine, duyguları körüklemeye, öfke uyandırmaya yarıyorlardı: işkenceye uğramış varlıklar yardım diye bağırıyorlardı. Alleg' de bu bağırtıyı duyuruyor bize, ama işte ona bambaşka bir anlam veriyor: Derdimiz işkenceden geçmiş bir insanın öcünü almak değil, düşmanın diz çökertemediği bir savaşçıya yardım etmektir. Bu bağlamda, bu kitabın, Cezayir savaşı konusundaki ilk iyimser kitap olduğunu ileri sürmek çelişik olmasa gerek. Zafer [utku] kazanmanın mümkün olduğunu söylüyor kitap, «küçümseme döneminin», zafer umudunu da içerdiğini ileri sürüyor.

Kitap tüm iki anlamlılıkları da dağıtan bir kitap. Birçok havari, işkenceleri kendi istekleriyle yargılayıp mahkûm ettiler —hani yapılması zorunlu birşey tabii— ama bunları bağlamından, savaştan, kopardılar, sanki onların önü [kendi başlarına] alınabilir; savaşta can sıkıcı olmaktan çıkabilirmiş gibi. Alleg bu yalanı, ya da bu «dürüst-olmama»yı yıktı. Onun işkence uşakları ve bunların yol göstericileri, ne birbirinden yalıtılmış uzmanlardır ne de sıradan uygulayıcılar; kimileri sorumlu subaylardır, aralarından biri Lacost'tan polislik yetkisini almış General Massau'nun emir subayıdır. Hani deyimi yerindeyse, bu savaşta ve bu işkencelerde dışlaşan, aynı siyasettir. Bu ikisinin ayrılabileceğini ileri sürmek, hem biri hem ötekinden sorumlu olanların oyununa gelmek demektir. Henri Alleg'e ihanet etmek demektir.

Gene Cezayir Savaşına ilişkin 1957 tarihli (Mayıs) *Vous êtes formidable* başlıklı yazı, «Tempes Modernes»in 135. sayısında yayınlanmıştır.

Harikasınız

Kısa süre önce, inandırma yöntemlerimizi gösteren ifade ve belgelerden oluşmuş bir derleme yayınlandı. Yeniden silah altına alınanlar anlatıyor. Okudunuz mu? Bu yeniden askere alınanlar hıristiyanlar, askeri din adamları, rahiplerdir. Gerçi genel politika konusundaki görüşleri büyük bir olasılıkla birbirlerininkini tutmayacaktır; zaten bu yüzden bu konuda tek bir söz etmiyorlar ya. Ama ortak istekleri, —hani henüz tüm orduya yayılmaktan oldukça uzak olmakla birlikte, nedenberi yaygınlaşmasını önlemenin olanaksızlaştığı— şu kanseri, sınırsız şiddetin sistemli ve küstahça uygulanmasını gözönüne sermektir. Sivil halka karşı misillemeler, yağmalar, ırza geçmeler, olağanüstü durum mahkemelerinin kararlarıyla kurşuna dizmeler, itiraflar ya da bilgiler elde etmek için işkenceler— hiç birşeyi gizlemi-

yorlar, gözleri önünde cereyan etmiş tüm savaş suçu eylemlerini ortaya seriyorlar. Bu soğukkanlı, zeki, en suçlu kimsenin bile hakkını yememeye özenle dikkat gösteren raporlar, boğucu bir dosya oluşturuyorlar. Yazılanlar katlanılacak türden değil; insanın her dizenin [satırın] ardından, okumayı sürdürebilmek için kendini zorlaması gerekiyor. Gene de, broşürü henüz tanımayanlara, önemle tavsiye etmeyi bir görev biliyorum, ve bana soracak olursanız, onu tüm Fransızların okumasını arzuluyorum. Çünkü hastayız biz, ağır hasta. Ateşten yana yana, elden ayaktan kesilmiş, eski utku düşlerinin baskısı ve ayıbının sezgisiyle, Fransa, bellisiz kendisinden ne kaçabildiği ne de kendisini anlayabildiği bir karabasanın ortasında çırpınıp durmaktadır. Ya durumu kavrayacağız ya da geberip gideceğiz.

Fransa onsekiz aydan bu yana medeni yasada «ahlaksızlaştırma kampanyası» diye bilinen bir kampanyanın kurbanıdır. Ve bir ulusun ahlakı çökertilerek değil, vicdanı kokuşturularak o ulus yozlaştırılır. Bu yol herkesçe bilinen bir yoldur: Bizi iğrenç bir serüvene iterek, dıştan toplumsal bir suça bulaştırıyorlar. Ama seçme olanağımız var ya; Ulus temsilcileri seçiyoruz; onları belli yollardan düşürebiliriz de. Kamu oyunun emme gücü bakanları düşürebilir. Bunlara bir son vermek elimizde olduğuna göre, adımıza işlenen cinayetlerin ve suçların kişisel suçlusu olmaktan kurtulamayız. İçimizde bize yabancı ve kımıltısız duran bu suçun sorumluluğunu yüklenmeli, ve ona katlanabilmek için kendimizi aşağılamalıyız.

Gene de işkence görmüş bir çocuğun çığlıklarını dehşete kapılmadan dinleyecek kadar aşağılaşmadık. Bu çığlıklar bir kez, yalnızca bir kez kulağımıza kadar ulaşabilselerdi, herşey ne kadar kolaylaşır, ne çabuk yoluna girerdi. Ne var ki, onları boğarak bize bir iyilik yapıyorlar! Ne küstahlık ne nefret ahlakımızı yozlaştıran; hayır bizi, içinde tuttukları, ve sürüp gitmesine katkıda bulunduğumuz sahte bilmezlik yozlaştırıyor. Yönetici beylerimiz, huzurumuzun bozulmasını önlemek için, bizi kollama endişelerini, düşün-

ceyi açıklama özgürlüğünün dibini gizlice oyacak kadar ileriye götürüyorlar: Hakikat gizleniyor ya da bölüm bölüm işlerine geldiği gibi açıklıyorlar onu. «Fellahlar» bir Avrupalı aileyi keserlerse, gazeteler ellerinden geleni ardlarına koymuyorlar, parçalarına ayrılmış cesetlerin fotoğraflarını bile bizden esirgemiyorlar. Ama bir Arap hukukçu, Fransız deriyüzücüler karşısında intihardan başka çıkar yol bulamayınca, sinirlerimiz bozulmasın diye! haberi üç satırla geçiştiriveriyorlar. Örtmek, aldatmak, yalan söylemek: Anayurda bilgi vermesi gerekenlerin görevi bu; Yoksa «huzurumuzu kaçırmak» cinayetlerin en büyüğü olurdu...

Herşeyi görmezlikten gelebilsek, uyuyabilseydik bari! Cezayir'den yalnızca bir suskunluk duvarıyla ayrılmış olsaydık. Bizi «gerçekten de» aldatabilseylerdi! Dışülke zekamızı kuşku duyulacak hale getirirdi ama, saflığımızı, temizliğimizi değil.

Saf değiliz, iğrenciz. Vicdanımız rahatsız edilmedi, ama gene de rahatsız. Yönetici beylerimiz bunu iyi biliyorlar; bizi de böyle görmek istiyorlar; Özenle bakarak ve bizi herşeyden sakınarak, çürütmüş bir bilmezliğin içinde tutup, suç ortaklarına çevirmek istiyorlar. «Herkes» işkenceleri duydu, tüm çabalara karşın gazetelere birşeyler sızdı. Tiraj düşük, ama dürüst gazeteler göz tanıklarının anlattıklarını yayınladılar; broşürler elden ele dolaşıyor, askerler geri dönüyor ve anlatıyorlar. Ama özellikle bunlar, ahlakın yozlaştırılmasına yarıyor: Çünkü toplumun ormanı içinde herşey yitip gidiyor ya da körleşiyor; iletilen haberlere bir yol kurmak gerekiyor; derken yol birden kesiliveriyor ve haberler ölüp gidiyor. O broşürleri, o gazeteleri, Fransız halkının büyük bir bölümü okumadı ve okuyamayacak: onları okuyacak insanları tanıyorlar; aramızdan çoğu, yeniden askere alınan birinin gözüyle tanık olduğu olayları hiç duymamıştır; onlara «bazılarınca» kimi askerlerin yaptıkları açıklamalara başvurmaları salık verilmiştir; ağızdan ağıza aktarılarak, resmen yalanlanarak, tüm bu raporlar uzaktan gitgide inanırlıklarını yitirmişlerdir... Ama yeterince kap-

samlı bilgi edinmeden bir yargıya varmak, beklemek gerekir. Öyleyse bir yargıya varmayalım. Varmayalım ama, bilgi toplamak ta mümkün değil ki. Duruşmaların dosyalarını sağlamaya kalktığınız anda, şu iyi düzenlenmiş toplumumuz bir balta girmemiş ormana dönüşüveriyor hemen: Uzaklardan bir yerlerde bir tamtamın sesi duyuluyor ve ona yaklaşmaya kalkınca, bir döngü içinde dönüp duruyorsunuz. Hani üstelik başkalarının dertlerini kendimize bulaştırmasak da, kendimizinkiler zaten bize yeter öyle değil mi? Gün boyu çalışmış ve gündelik yaşamın binlerce küçük saldırganlığına bürosunda hedef olmuş birinden, dinlenme zamanını Araplara ilişkin bilgi toplamakla geçirmesini bekleyecek değiliz ya.

...Gazeteler bize yağcılık edip duruyorlar; iyi olduğumuza kendimizi inandırmamızı istiyorlar. Radyo ya da televizyon bizden sadaka isterken, yayınlarına: «Müthişsiniz» adını koyuyorlar.

...Cezayir sorununun çözümü konusunda, dostlar, birbirlerini karşılıklı küçümsemeden, farklı görüşlerde olabilirler. Ama olağanüstü mahkemelerin kararıyla kurşuna dizmeler? İşkenceler? Bunları onaylayan biriyle hala dost olmanın olanağı var mı?.. Bilincimizin bölünmesi, kendi içimizde kendimizle oynadığımız saklambaç, gece ışıkları olarak kurduğumuz lambalar; insanın canına okuyan dürüstlükten-uzaklık. Bütün bunların içinde esenliğimizi bulmamalıyız; bunların içinde derinlere uzanan bir çöküşün belirtilerini görmeliyiz. Çözülüp dağılıyoruz. Hakkımızda hüküm verildiğini duyar duymaz, köpürüyoruz ve öfkemiz, bizi suç ortaklığına iyice batırıyor. «Amerika'nın birşey demeye hakkı yok. Biz de bizim karaderililere, onların yaptıklarını yaparsak..» Doğru. Amerika'nın birşey demeye hakkı yok. Sömürgesi olmayan İsveç'in de. Kimsenin birşey demeye hakkı yok, ama bizim, bizim görevimiz bu. Gelgelelim sesimizi çıkarmıyoruz. Bildiklerini hergün, her hafta söyleyen dürüst, yürekli bilgi kaynakları var: onları ya perişan etmeye ya da hapislere tıkmaya çalışıyorlar; tabii onlara ku-

lak verenler de artmıyor. İyi de geçen Kasım'da org gibi öten büyük soylu seslere ne oldu? Evet, o zamanlar henüz müthiştik. Sovyetlerin Macaristan'a müdahalesini lanetlemek için masumluğumuzdan dehşet dolu sesler çıkardık ve haklı olarak müdahaleyi mahkûm ettik. Ama siz o görkemli sesler, o ulu kükremenizle bize ilişkin herşeyi de bize söyleme sorumluluğunu yüklenmiş olmadınız mı? Çünkü sizler biliyorsunuz. Bilmemezlikten gelip bu özürün arkasına sığınamazsınız. Belgeleri, kanıtları tanıyorsunuz. Bu kez sözkonusu olan biziz. Bilmek, inanmak gereğini duyuyoruz. Bizi karabasanların elinden alabilir, ayıbımızdan kurtarabilirsiniz. Şimdi susuyorsunuz işte hesap tutmuyor.

Sahte masumluk, kaçış, dürüst-olmama, yalnızlık, suskunluk, [sessizlik] yüzgeri edilen ama aynı zamanda yüklenen bir suç ortaklığı-1945'de buna ortaklaşa (kollektif) suç demiştik. O zamanlar Alman halkının, toplama kamplarından haberimiz yok, demesini kabul etmiyorduk. «Yok canım, herşeyi biliyordunuz» diyorduk. Haklıydık ta, olup biten herşeyi biliyorlardı ve biz bunu ancak bugün anlayabiliyoruz: çünkü biz de herşeyi biliyoruz. Onların çoğu ne Dachaua'yu ne de Buchenwald'ı görmüşlerdi. Ama dikenli telörgüleri görmüş ya da bakanlıkta gizli notlara göz atmış kimseleri tanıyanları görmüşlerdi. Tıpkı bizim gibi, bu bilgilerin güvenilir olmadığını düşünmüşler, susup birbirlerine güvensizlik beslemişlerdi. Onları bugün hala lanetlemeye, cesaret edebilir miyiz? Suçsuz ilan etmeye cesaret edebilir miyiz?

Ulusu yıkma girişimini başarısızlığa uğratmak için hala zaman var, bu sorumsuz sorumluluğun ve bu bilen bilmezliğin, bu suçlu suçsuzluğun kısır döngüsünü kırmak hala mümkün: Hakikatın yüzüne bakalım. Hakikat, hepimizi, ya işlenmiş suçları kamuoyu önünde mahkûm etmeye ya da olup bitenlerin tümünü bilebile bunların sorumluluğunu yüklenmeye zorluyor bizi. Bu nedenle, kamuoyuna, askere yeniden alınanların broşürlerinden sözetmeyi doğru

buldum. İşte kanıt bu. Korku bu, bizim korkumuz: Onu kendimizden koparmadan ve yok etmeden göremeyiz. [150]

Son olarak Sartre'ın 1952'de bozuştuğu dostu Camus'ya yazdığı yazı [151] Modern Zamanlar'ın 82. sayısında yayınlanan her iki düşünürün mektupları bu bozuşmayı kanıtlamışlardı.

Albert Camus

Daha altı ay önce, « N e y a p a c a k ? » diye sorup duruyorduk kendi kendimize. Anlayışla karşılanması gereken çelişkilerle sağa sola savrulup durduktan sonra suskunluğu seçti. Ama o seçimlerini ağır ağır gerçekleştiren ama bu seçime bağlı kalan insanlardan olduğundan [ne yapacağı] beklenebilen insanlardandır. Günün birinde nasıl olsa konuşacaktı. Ne söyleyeceği konusunda bir tahmin olsun yürütmekten çekiniyorduk. Ama hepimiz gibi, kendini değiştirdiğini düşünüyorduk: bu da onun varlığını her an canlı tutmamıza yetiyordu.

Birbirimizle kavga etmiştik. Ama insan birbirini bir daha görmeyecek olsa da, böyle bir kavga bir anlam taşımaz; birlikte yaşamanın değişik bir biçiminden başka birşey değildir bu kavga. İnsan bu küçük dar dünyamızda birbirini bu yoldan da gözden kaçırmıyor. [Bu kavga] onu düşünmemi, bakışlarını kitabın ya da gazetenin sayfasına çevirdiğini duyumsamamı ve kendikendime sormamı engellemiyor: «Buna ne diyor? Ş u a n d a buna ne diyor acaba?»

Olayların durumuna ve havama göre kimileyin acı duyarak kimileyin oldukça dikkatli karşıladığım suskunluğu, ısı, ışık gibi, her günün parçasıydı, ama insansal bir parçasıydı. Kitaplarında —özellikle belkide en güzel ama en az anlaşılmış yapıtı olan «Düşüş»te dışlaştıkları biçimleriyle, onun düşünceleri ile birlikte ya da bu düşüncelere karşı yaşıyorlardı— ama ne olursa olsun hep onun düşüncesinin aracılığıyla. Kültürümüzün çerçevesi içinde, tek tek aşamaları ve son amacı kestirilmeye çalışılan eşsiz bir serüven, sürekli bir hareketti.

Yüzyılımızda, hem de tarihe karşı, yapıtları tüm Fransız edebiyatının belkide en hakiki ve en özgün yapıtlarından olan uzun ahlakçılar silsilesinin hakiki mirasçısını temsil ediyordu. Darlığı ve arınlığıyla, kuru, akılcı olduğu kadar duygusal olan kendine özgü hümanizmi, çağın etkili ve biçimden yoksun olaylarıyla acı bir mücadele içindeydi. Ama öteyandan, çağımızın ortasında, tüm Machiavellcilere ve gerçekçiliğin altın danasına karşı inatçı direnmesiyle, ahlaksal olanın varlığını yeniden kanıtlıyordu.

O belirli bir anlamda bu sarsılmaz kanıtın kendisiydi. İnsan birşey okumaya ya da üzerinde düşünmeye görsün onun sıkılmış yumruğunda koruduğu değerlerle karşılaştırdı hemen. Siyasal eylemi iyice tartışılırlaştırmıştı. Ya onu döndürmek gerekiyordu ya da ona karşı mücadele etmek: Tek sözcükle, düşünce yaşamının temelindeki gerilimin vazgeçilmez öğesiydi. Hatta suskunluğu bile bu son yıllarda olumlu bir anlam taşıyordu. Anlamsızın bu Descartes'cısı, ahlakın güvenilir zeminini terkederek pratiğin güven vermekten uzak yoluna sapmamakta direniyordu. Suskunlukla geçiştirdiği çatışkıları [konflikt] sezinlediğimiz gibi bunu da sezinliyorduk: Çünkü ahlak kendi başına ele alındığında başkaldırıyı gerektirdiği gibi, onu mahkûm eder de.

Bekledik; elden başka ne gelirdi ki; çünkü kesin olan birşey vardı: İlerde ne yapardı neye karar verirdi bilinmez, ama Camus kendi tarzında kültürel tarlamızın temel güçlerinden biri olmaktan ve Fransa'nın ve yüzyılımızın tarihini temsil etmekten geri kalmayacaktı. Belki de [izleyeceği] yolu öğrenip anlayacaktık. Herşeyi yapmış, koskoca yapıtlar öbeği gerçekleştirmişti ama hep olduğu gibi, yapılacak herşey henüz önündeydi. «Yapıtım hâlâ önümde duruyor» demişti kendisi. Bu ölümün asıl rezil yanı, insansal düzeni insanlıkdışı birşeyle ortadan kaldırmış olmasıdır.

İnsansal düzen de bir düzensizliktir; adaletsiz ve oynaktır; onun çerçevesi içinde insanlar öldürülür ve açlıktan ölürler; ama hiç değilse insanlarca kurulmuştur ve ayakta tutulur ya da ona karşı mücadele edilir. Böyle bir düzende

Camus'nün yaşaması gerekirdi: İleriye doğru yürürken bu insan bizim varlığımızı tartışılırlaştırdı; o kendisi, yanıtını arayan bir soruydu. Upuzun bir ömrün ortasında yaşıyordu; bizim için, kendisi için, düzeni egemen kılanlar ve düzene karşı çıkanlar için, suskunluktan çıkması, karar vermesi, sonuçlar çıkarması önemliydi. Kimi insanlar yaşlı ölür, kimileri ömürlerinin akla gelecek herhangi bir dakikasında ne kendi yaşamları ne de yaşamın kendisinde herhangi bir değişmeye yol açmadan ansızın ölebilirler. Gelgelelim belirsizlik içinde pusuladan yoksun bizim gibiler için, aramızdan en iyilerin tünelin sonuna ulaşmaları ille de zorunludur. Bir yapıtın temel özellikleri ve tarihsel bir anın koşulları bir yazarın yaşamda kalmasını böylesine ender gerektirmiştir.

Bu bakımdan Camus'yü öldüren kazaya bir rezalet diyorum; insanlar dünyasının göbeğinde derinlere kök salmış isteklerimizin anlamsızlığını apaçık gözönüne serdiği için. Camus henüz yirmi yaşında yaşamını altüst eden ani bir rahatsızlıkla birlikte anlamsız olanı —insanın çılgınca olumsuzlanmasını— bulgulamıştı. Bunu alıştırmıştı kendini, katlanılmaz durumunu düşüncede işleyip değerlendirmiş, belâdan kurtarmıştı kendini. Sağlığına kavuşmuş hasta şimdi, önceden kestirilmesi olanaksız, tamamen başka bir yönden gelmiş bir ölümle parçalandı diye, yalnızca ilk yapıtlarının, yaşamına ilişkin doğruları dile getirdiğine mi inanalım yani? Bu durumda artık anlamsız olan, ona artık kimsenin sormayacağı, onun da kimseye sormayacağı, soru; suskunluk bile olmayan, tamamen hiçlik olan o suskunluktur.

İnanamıyorum işte. Görünürleştiğinde, insanlık-dışı olan da insansal olanın bir parçasına dönüşür. Durdurulmuş her yaşam —böylesine genç bir insanın da yaşamı— aynı zamanda *kırılmış bir plaktır ve eksiksiz, bütün bir yaşamdır. Onu sevmiş olan herkes için bu ölümde katlanılmaz bir saçmalık yatıyor. Ama bu eksik kalmış yapıtı* [çalışmayı] *tamamlanmış gibi görmek zorundayız. Camus'nün insancıllığı onu*

ansızın bastıran ölüm karşısında insansal bir tavrı içerdiği ölçüde, onun gururlu ve salt mutluluk arayışı, ölmenin insanlık dışı zorunluluğunu kapsadığı ve gerektirdiği ölçüde, onun yaşamında ve bu yaşamdan koparılmaz yapıtlarında, bir insan varoluşunun her soluğunu, gelecekteki ölümünden zorla koparmaya çalışan yalınç ve utkulu denemesini ayrımsıyoruz.

SARTRE VE MARKSİZM
ÜTOPİK DEVRİM

Sartre'ın yazınsal yapıtları ile felsefe çalışmalarına eğilirken, ister istemez çok bellibaşlı noktaları ele almak zorunda kaldık, oysa üzerinde durduğumuz çalışmaların ve yazınsal yapıtların dışında kendi bağlamları içinde önemli daha birçok çalışma bulunmaktadır. Örneğin *L'imaginaire —L'imagination* gibi Sartre'ın felsefi gelişmesinin başında yer alan ve bu yönüyle anlam taşıyan ilk denemeleri, *Bulantı* romanı ve en başarılı öykülerinin toplandığı *Duvar* üzerinde durulmadı. Bu durumda, Sartre'ın marksçılık ile ilişkisine başlıbaşına bir bölüm ayırmanın anlamı ne diye sorulursa haksızlık mı olur? Çalışmamızın tümünü olumsuz etkileyecek bir dengesizliğe mi yol açıyoruz?

Tersine. Bu sorun'a değinmeden geçseydik, Sartre'ın etkisini ve çalışmalarının özelliklerini yeterince ortaya koymamış olacaktık. Sartre kendi gelişmesini anlamamızı kolaylaştıracak açıklamalara pek sık başvurmamıştır; ayrıca kendisini etkileyen düşünürler ya da metinler konusunda da öyle pek doyurucu bilgiler vermiş sayılmaz. Gerçi *Varlık ve Hiçlik*'de *Husserl*, *Heidegger* ve hatta *Hegel*'den etkilenmiş bölümlere rastlarız, hele adı geçmese de Heidegger'e özgü düşünceler sık sık karşımıza çıkar, ama burada adı geçenler onu etkilemiş biricik düşünürler değillerdir. 1960'da yayın-

lanan «*Diyalektik Aklın Eleştirisi*» bu konuda doyurucu bilgi veriyor: «*1925'te yirmi yaşımdayken, üniversitede marksizm kürsüsü yoktu; komünist öğrenciler doktora tezlerinde kurnaz davranıp marksizme dayanmaktan kaçınıyor, hatta marksçılığın adını bile anmıyorlardı. Ansalar her sınavda yüzgeri edilirlerdi zaten. Diyalektik öylesine dehşet veriyordu ki, Hegel'i bile tanımıyorduk. Kuşkusuz Marx'ı okumamıza izin veriliyor hatta, ondan parçalar bile salık veriliyordu bize. 'Çürütebilmek için marksizmi bilmemiz' gerekiyordu. Ama Hegelci gelenekten ve marksçı öğretim ustalarından, bir öğretim izlencesinden ve düşünce araçlarından yoksun kalmış kuşağımız, kendisinden önceki ve sonraki kuşak gibi* [*öncülleri ve ardılları gibi*] *tarihsel materyalizmin hemen hemen tümünden habersizdi. Bu durum, benimle yaşıt aydınların, komünist olsunlar olmasınlar, böylesine kötü diyalektikçiler oluşunu açıklar. Farkında olmadan mekanikçi materyalizme geri dönmüşlerdir hepsi. Buna karşı bize hababam aristotelesci mantık ve lojistik öğretiliyordu. Bu sıralarda 'Das Kapital'i ve 'Alman İdeolojisi'ni okuyordum. Herşeyi apaçık anlıyor, gene de birşey anlamıyordum. Anlamak, kendini dönüştürmek, kendini aşmaktır. Bu kitaplar bende dönüşmeye filan yol açmadılar. Buna karşılık, beni değiştirmeye başlayan şey, marksçılığın gerçeğiydi, marksizmi yaşayan, onu pratiğe geçiren, küçük burjuva aydınlar üzerinde uzaktan karşıkonmaz bir çekicigüç oluşturan işçi kitlelerinin bu, iri, karanlık gövdenin ufkumda beliren yeğin varlığıydı. Bu felsefeyi kitaplarda okuduğumuzda, gözümüzde öyle pek ayrıcalıklı bir yer tutmamıştı. Ne fikir altüst ediyordu bizi ne de kendisine ilişkin sadece soyut bilgiler taşıdığımız ama kendisini deneyimden hiç tanımadığımız işçi varoluşunun koşulları. Hayır, ama ikisinin* [*fikir ile proletaryanın*] *birbirleriyle düğümlenmeleri* [*ydi bizi sarsan*], *o zamanlar idealizmi çoktan rafa kaldırmış olan bizlerin idealist ağzıyla söyleyecek olursak: bir fikrin nesneleşmesi ve taşıyıcısı olarak proletaryaydı bizi ilgilendiren. Ve sanırım burada marksçı formülün tamamlanması gerekir: Ta-*

rih sahnesinde tırmanan sınıf kendi bilincine varınca, bu bilince varma uzaktan aydınlara etkir ve kafalarındaki fikirleri parçalar. Resmi idealizmi 'yaşamın trajedisi' adına yüzgeri ediyorduk. Bu, uzak, görülmez, ulaşılmaz, kendi varlığının bilincindeki eylemde bulunan proletarya, bizim için —çoğumuz için de anlaşılmaz tarzda— çatışkıların tümünün henüz çözülmediğinin ispatıydı. Biz burjuva hümanizmi içinde yetiştirilmiştik, ve yaşadığımız kentin çevresinde aşağı-insan-varlıklarının bilincindeki dev kitleyi sezip ortaya çıkardığımızda, bu iyimser hümanizm de dağılıp gitti. Gelgelelim bu dağılmayı hâlâ idealist ve bireyci bir tarzda duyumsuyorduk: Sevdiğimiz yazarlar, o günlerde, varoluşun bir rezalet olduğunu açıklıyorlardı. Ama bizim ilgimizi çeken, emek ve çabalarıyla gerçek insanlardı. Daha önce varolduğunu ve bizi bu deneyime zaten onun götürdüğünü ayrımsayamadan, herşeyin altından kalkabilecek bir felsefe istiyorduk...

Savaşın ve Rus devriminin etkisi altında — ama kuşkusuz sırf kuramsal düzeyde kalarak — öğretmenlerimizin tatlı hayallerinin karşısına şiddeti çıkardık. Bizi faşizme götürme tehlikesi taşıyan kötü, yararsız bir şiddeti bu (küçümsemeler, kavgalar, canakıymalar, öldürmeler, onmayacak yıkımlar); ama gene de bize göre gerçeğin çelişkilerini su yüzüne yükseltme yararını getiriyordu bu şiddet. Böylelikle marksçılık bizi 'dünya olmuş felsefe' olarak, geçmişinden kıtkanat beslenerek yaşayan burjuvazinin ölü kültüründen koparıp alıyordu... Gerçek yaşamı içinde tanımak istediğimiz insan; henüz onu kendi yaşama koşullarını üreten işçi olarak görmeyi aklımıza getirmiyorduk. Siyasal olaylar, sınıf mücadelesi şemasını hakiki bir olgu gibi kullanmak yerine rahat bir aygıt gibi kullanmaya götürdü bizi: ama gerçeği bize kavratmak ve kendimizi parçalanmış bir toplumda yerliyerine oturtmak için, bu yarım yüzyılın tüm kanlı tarihinin yaşanması gerekti. Düşüncemizin eskimiş çerçevesini parçalayan savaş oldu. Savaş, işgal dönemi, direnme savaşı ve ardından gelen yıllar. İşçi sınıfının yanın-

da savaşmak istiyorduk; ancak şimdi somutun, tarih; eylemin ise diyalektik özellikte olduğunu anlamıştık» ([152]).

Sartre'ın kendi geçmişine bakıp yaşamını yorumlarken, gelişmesinin başlangıçtan bu yana marksçılığa hep belli bir yakınlıkta durduğunu ileri sürdüğü görülüyor. Başlangıçta kuramsal yoldan değil de, yazar arkadaşlarının çoğu gibi, kendisinin de içinden geldiği burjuva sınıfının kendilerinden gizlediği hakikati ona bulduran ve sevgiyle yaklaştığı işçi sınıfının varoluşu üzerinden ayırımına varılan bir yakınlıktır bu. Sartre'ın bu kendine bakışı bir yorum da olsa —her bakış zaten bir yorumdur— bu yorumda marksçılığa yakınlık derecesinin aranması gene de ilginç. Sartre *Marksçılık ve Varoluşçuluk* adlı denemesinde şöyled er: *«Gerçekte felsefeler vardır ya da daha doğrusu-aynı anda birden çok yaşayan felsefe olmayacağı için, toplumun genel hareketine bir anlam vermek için felsefe kurulur... bir felsefe en başta, 'yükselen sınıfın' kendi bilincine varmasının belli bir tarzıdır; bu bilinç açık-seçik ya da bulanık, dolaylı va da dolaysız olabilir: Soylular, noblesse de Robe'lar, [bürokratlara verilen soyluluk payesi] merkantilist kapitalizm dönemindeki hukukçular, tüccar ve bankerlerden oluşmuş burjuvazi, Descartes'çılık aracılığıyla kendi bilincine biraz olsun varmıştı; yarım yüzyıl sonra, sanayileşmenin başladığı evrede, fabrikatörlerden, mühendislerden ve bilginlerden oluşmuş bir burjuvazi, Kant öğretisinin kendisine sunduğu evrensel insan imajı içinde, kendini bulanık da olsa yeniden tanımıştı»*([153]). Hani insan, düşüncenin en yüksek biçimi olan felsefe dahil, herşeyi ekonomi koşullarına bağlayan dogmatik bir marksçının konuştuğunu sanır.

Sartre'ın marksçılık karşısındaki tavrının ne olduğu sorusunun öyle atlanmaz bir soru olduğu herhalde belli oldu. Sartre'ın bu tavır ve konumunu daha ayrıntılı nasıl anlattığına yakından bakmaya çalışalım. Sartre'a göre felsefenin çok ender olan, gerçekten yaratıcı dönemleri ile ideologlar dönemini birbirinden ayırdetmeliyiz. Sartre ne anlıyor bu

ayırmadan? «...*Felsefenin aynı anda bir bilgi bütünlenişi, bir yöntem, yönlendirici fikir, bir saldırı silahı ve dil topluluğu olması*» (154). Her hakiki felsefenin özelliğidir. Sartre'a göre her hakiki felsefe, toplumsal bir hareketten kaynaklanır ve kendisi de geleceği biçimlendiren toplumsal bir harekettir. «*Her felsefe, hatta ilk ağızda en kuramsal görüneni bile, pratik özelliktedir; yöntem, toplumsal ve siyasal bir silahtır*» (155). Ve sürdürüyor düşüncesini: «*Böylelikle felsefe, kendisini oluşturmuş olan, kendisini taşıyan ve aydınlatan p r a t i k canlı kaldığı sürece, canlı ve etkili kalmaktadır; ancak kitlelerin içinde ve onlar aracılığıyla kuruluşun ortaklaşa bir aracı olmak için adım adım kitlelere işledikçe, dönüşür, biricikliğini [tikelliğini] yitirir, başlangıçtaki ve güncel içeriğinden kopar...*» (156). Sartre burada apaçık, felsefenin belirli bir pratikle bağlam içinde değerlendirilmesi gerektiğini, ve etkisini kitleler içinde yaygınlaştırdığı ölçüde başlangıçtaki içeriğini yitirmekten kurtulamayacağını söylüyor. Ama felsefenin anlamını ve önemini yitirmesi demek değil bu. Felsefe topluma yaygınlaştıkça özgünlüğünden yitiriyor, ama etkisi artıyor. Kendisinden beklenen etkinlik ise kurtarma, kitlelerin özgürlüğüne katkıda bulunmaktır.

17. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar felsefenin Sartre'a göre üç yaratıcı dönemi olagelmiştir. 1. Descartes ve Locke'un belirlediği dönem, 2. Kant ve Hegel'in belirlediği dönem ve nihayet 3'sü Marks'ın dönemi. Marksçı felsefe için şunları söylüyor Sartre: «*Marksçılık bitmiş tükenmiş olmak şöyle dursun, daha çok gençtir, hatta neredeyse daha çocukluğunu yaşamaktadır, gelişmeye daha yeni yeni başlamıştır. İşte bu nedenlerle de çağımızın felsefesi olarak kalacaktır. Doğuşunu hazırlayan koşullar henüz aşılmadığından, gerekli bir felsefedir hâlâ. Düşüncelerimiz ne özellik taşırlarsa taşısınlar, ancak bu zemin üzerinde gelişebilirler ve marksizmin kendilerine sunduğu çerçeve içinde kalmak zorundadırlar, yoksa boş uzay içinde yitip gitmekten ya da gericileşmekten kurtulamazlar*» (157). Marksçılığa bağlılığın

bundan daha açıkseçik belirtilmesi mümkün mü? Çağımızda atlanması olanaksız bir felsefedir Sartre'a göre marksçılık; değil mi ki onu hazırlayan koşullar henüz aşılmamıştır. Felsefeyi böyle değerlendiren marksist anlayışa katılmanın mümkün olmadığı, giderek Sartre'ın yorumunun geçerli olabilmesi için önce felsefeyi böyle yorumlamanın mümkün olup olmadığı sorusunun açıklığa kavuşturulması gerektiği ileri sürülebilir. Ama derdimiz Sartre'ın görüşlerini eleştirmek değil, onun konumunu, markçılık karşısındaki tavrını göstermek.

Eğer marksçılık çağımızın felsefesiyse, Sartre'ın varoluşçuluğunu nereye koyacağız? Bir ideoloji mi sayacağız varoluşçu felsefeyi? Sartre ideolojiden ne anlıyor, önce bunu bir görelim.

«Büyük gelişmelerden sonra gelip sistemler [dizgeler] kurmaya ya da henüz iyi bilinmeyen toprakları yeni yöntemlerle elegeçirmeye kalkışan uygar insanlara, kurama pratik işlevler yükleyen ve kuramları bir yıkma ve kurma aygıtı gibi kullananlara filozof demek uygun düşmez. Bu kişiler toprağı sömürmekte, nevar neyok toplamakta, kimi yapılar kurmakta, arasıra içeriye de kimi değişiklikler getirmektedirler, ama [bu kişiler] hala büyük ölülerin canlı düşüncelerinden beslenmektedirler. Bu kişiler hareket halindeki kalabalık tarafından taşınmakta; bu kalabalık onların kültürel ortamlarını ve geleceklerini oluşturmakta, araştırmalarının ve hatta 'yaratılarının' alanını belirlemektedir. Bu g ö r e c e [bağımlı] kişilere ideolog demeyi öneriyorum» ([158]). Sartre kendisinden önce bir felsefenin varlığını önkoşul olarak isteyen ve felsefede kendilerine ayrılmış yeri terketmeden bu yeri sadece bir tarla gibi işleyip kullanan insanları ideolog diye tanımlıyor: *«Tabii varoluşçuluktan sözetmem gerektiğine göre, onu bir i d e o l o j i saymam herhalde anlaşılır bir tutumdur. Varoluşçuluk bilgi'nin kenarında yaşayan asalak bir sistemdir. [dizgedir]»* ([159]) diyor ve şu ek-

lemeyi yapıyor: «*başlangıçta bu bilgi'nin karşısında yer almıştır, ama bugün onunla bütünleşmeye çalışmaktadır*» ([160]).

Sartre burada başlangıçta marksçılığın karşısında yer aldığını ve marksçılığın içine yerleşip onunla bütünleşmek yerine, ona eklenen bir ideoloji olarak hizmet etmek istediğini ileri sürüyor. Bu bağlamda kendi felsefesine asalak bir düşünce sistemi demekten de çekinmiyor.

Sartre'ın marksçılığa nasıl baktığı sorusunu yanıtladık sanırım. Ama iş burada bitmiyor. Marksçılık, Sartre'a göre çağımızın felsefesidir ve Sartre'da kendi isteğiyle onun zemininde kalmış, ona hizmet etmiştir. Gelgelelim Sartre'ın felsefi başyapıtını tanıyanlar ve bu yapıtta özgürlüğe verilen ağırlığı bilenler, kendini böyle marksçılık içinde yoketmenin, başka deyişle özgürlüğü bir yana koymanın kendinden vazgeçme anlamına gelip gelmediğini de sorabilirler kendilerine.

Tıpkı dinde olduğu gibi, siyasal alanda da yön ve eğilim değiştirmelere rastlanır. Böyle durumda önceki inanç ya da siyasal eğilim lanetlenip bir yana atılır. Oysa Sartre'da böyle bir tutuma rastlamayız. Marksçılığın kollarına atılabilmek için, geçmişteki çalışmalarını inkar etmemiştir, tersine kendi yapıtlarını marksçılığın zeminine yerleştirilebilecek çalışmalar olarak görmüştür. Peki, Sartre kendini neredeyse salt ideolog olarak görecek kadar işi ileri götürmesine karşın, bağımsızlığını neden bir yana bırakmamış, neden marksçılığın içinde eriyip gitmek yerine, kendine orada bir yer aramıştır. Ayrıca: Neden marksçıların amansız ve sürekli tepkilerine hatta burjuva düşünürlerinden daha fazla saldırıya hedef olmuştur?

Marksçılığın hayranı olan ve onu göklere çıkaran Sartre, aynı zamanda onun amansız eleştiricisidir de ondan. Marks'ı çağımızın düşünürü ilân eden ve daha baştan aşınmış diye bir yana atmayan bir düşünürden gelen eleştiri, marksçıları herhangi bir eleştiriden daha fazla canevinden vurmaktadır kuşkusuz. Sartré, Lukacs'ın «*Varoluşçuluk ve*

Marksçılık» adlı küçük çalışmasına yanıt verirken şöyle der: *Marksçılık, Ay'ın suları çekmesi gibi bizi kendine çektikten, tüm düşüncelerimizi [fikirlerimizi] değiştirip dönüştürdükten ve içimizde burjuva düşüncesinin tüm kategorilerini [ulamlarını] çözüp dağıttıktan sonra, bizi birdenbire yüzüstü bırakmıştır. Anlama gereksinimimizi artık doyumsamamaktadır. İçine yerleştirdiğimiz özel zemin üzerinde, bize yeni birşey öğretememiştir, çünkü durmuştur»* (161).

Marksçılığın gelişmesindeki bu durmayı, hani taşlaşma demiyelim ama, katılaşmayı, Sartre S.S.C.B. örneğiyle açıklamaya çalışıyor. «...Parti yöneticileri, parti çizgisini *belirleme ve olayları yorumlama hakkını kendilerine tanıdılar; öteyandan deneyimin kendi açıkseçikliklerini de birlikte getireceği, böylece de kılavuz fikirlerden kimilerinin tartışılırlaşacağı ve bunun da ideolojik mücadelenin zayıflamasına katkıda bulunacağı endişesiyle marksçı öğretiyi pratik deneyimin ulaşamayacağı bir uzaklığa yerleştirdiler. Kuram ile pratiğin birbirinden koparılması, pratiğin ilkeden yoksun bir ampirizme [görgücülüğe] geri gitmesine ve kuramın yalınç ve donmuş bir bilgiye dönüşmesine yol açmıştır* (162). Şöyle sürdürüyor Sartre: «*Yanılgılarını kabul etmek istemeyen bir bürokrasinin (*) zorla yaptırdığı plânlama, gerçeğin zorbalığa teslim edilmesine yol açar. Bir ulusun gelecekteki üretimi, çoğunlukla onun bölgesi dışında kalan bürolarda belirlendiğinden, bu zorbalık tersine bir gelişmeye yol açıp mutlak bir idealizme götürdü. İnsanlar ve nesneler a p r i o r i olarak fikirlere tabi kılındılar [pratik] deneyim, öngörüleri doğrulamıyor muydu, öyleyse yanlıştı.*»

Sartre burada, mutlak idealizmden.. genelde felsefede olduğu gibi varlığın «idee»den sonra gelmesini, idee olarak yorumlanmasını değil, insanların ve nesnelerin önceden be-

---

(*) «Diyalektik Aklın Eleştirisi» Yazko Yayınları. Bir dikkatsizlik sonucu «burjuvazinin» diye çevrilmiş. Büyük bir anlamsal fark doğuyor.

lirlenmiş bir «idee»ye [fikre] tabî kılınmalarını anlamaktadır. Pratik ile kuram arasında sürekli bir karşılıklı etkileşim kurulacağına, kuram pratiği aydınlatacağına ve pratikten kendine bilgi toplayacağına, gerçeğin kendisi kaba bir zorbalığa hedef olmuştur. Gerçeği tek başına kendisinin bilebileceğini ve gerçeğin bilgisine dayanarak onu değiştirebileceğini sanan düşünce, kuram ile pratiğin birbirinden kökten koparılması sonucunu getirmiştir. Sonuç ne olmuştur peki? «*Marksçı aydın yıllarıyla deneyimi zorlayarak, hoşa gitmeyen ayrıntıları atlayarak, verileri kabaca yalınlaştırarak, hele hele olayları incelemeden, onlara kavramsal ifade vererek partisine hizmet ettiğini sandı*» (163).

Marksçılığı öteki düşünce sistemlerinden ayıran-verileri iyice inceleme, uygun bir eylem tarzı bulabilmek için belli bir andaki ve konumdaki durumu derinlemesine ele alma-özelliği yok olup gitmiştir. Sartre'a göre markçılık yozlaşıp iradeci bir idealizme dönüşmüştür. Böyle olunca da marksçılığın marksçı olmayan anlayışlara yönelttiği eleştirileri, Sartre gene marksizme yöneltme hakkını kendinde bulur. Verilere [nesnel gerçeğe] uyulacağına, onların üstüne gidilip bunlar kavranacağına, verinin (gerçeğin) ne olduğu dıştan kararlarla bildirilmektedir.

Önceden ilân edilen başarı elde edilemeyince de sabotajcıların işe burunlarını soktukları ileri sürülüp işin içinden çıkılmakta, devrim düşmanlarına, karşı devrimcilere suç atılıp, kendini tesellinin kolay yoluna sapılmaktadır. Ama yalan rüzgarı ortalığı bir kez sardıktan sonra, sahtekarlık zehirli bir sarmaşık gibi tüm ilişkilere bulaşmaktadır. Örneğin: Rakosi'nin isteğiyle Peşte'ye bir metro yapılmasına karar verilir, toprağın buna elverişli olup olmadığına bakılmamıştır. Gelgelelim incelemelerden sonra toprağın metroya elverişli olmadığı ortaya çıkınca, beriki karşı devrimci ilân edilip işin içinden çıkılır.

Gerçi hâlâ analizden [çözümleme'den] sözedilmektedir, ama görünürde bir çözümlemedir bu. «*Çözümlemeden sözetmeyi seven marksçı iradecilik, çözümleme işlemini yalın*

bir törene çevirmiştir. Artık önemli olan, bilgilerimizi zenginleştirmek ve eylemi aydınlatmak için, olguları marksizmin genel perspektifi içinde incelemek değildir. Çözümleme artık yalnızca ayrıntıdan kurtulmaktan, olguların anlamını zorlamaktan, olguları çarpıtmak ya da —daha sonra olguların özü diye değişmez fetişist [tapınçlaştırılmış] 'sentetik kavramlar' bulabilmek için— yeni olgular uydurmaktan ibarettir. Marksizmin [gelişmeye] açık kavramları kendilerini [gelişmeye] kapamışlardır. Bu kavramlar artık a n a h . t a r ya da yorum şemaları işlevi görmezler: Kavramlar kendilerini daha önceden derlenmiş [özetlenmiş] bilgi olarak ortaya koyarlar» (104).

Sartre bir başka yerde, verilmiş olanı çarpıtmayı, kendi içinde farklılaşmış olanın üstüne gitmekten kaçınma olarak yorumlar ve bürokratların tek örnekleştirici [farklılığı silici] pratiğini eleştirir: *«Marksist biçimcilik [formalizm], bir ayıklayıp atma girişimidir. Yöntem her türlü f a r k l ı l a ş m a y ı katılıkla yüzgeri ederek zorun egemenliğine dönüşür; hedefi, en az çabayla bütünsel özümlemeyi gerçekleştirmektir. Farklı olanın görece başına buyrukluğu korunup bu haliyle bütüne katılması sağlanacağına, bu farklılık baskı altında tutulup gizlenir: ö d e ş l e ş m e y e yönelik sürekli hareket, bürokratların tekleştirici [farksızlaştırıcı] pratiğinin ifadesidir»* (105).

Verilen [nesnel gerçek] böyle sürekli zorbalığa açık olunca, sürekli bir fetiş oluşumu kaçınılmazlaşır.

Sartre, *«marksçılık kavramsal temellere sahiptir; insan faaliyetinin tümünü kapsar, ama artık hiçbir şey bilmemektedir; kavramları birer b u y r u k t u r. Ereği nedenberi bilgi edinmek değil, kendini a p r i o r i mutlak bilgi olarak oturtmaktır»* (106) diyerek eleştirisini doruğuna tırmandırır. *«Gerçeğin üstüne gidilmediğinden, olayların içindeki etkin ilişkileri bulup ortaya çıkarma çabasından kaçınıldığından, marksizm, düşüncenin hareketsizleşmesi ve anlamamakta direnme»* (107) olup çıkmaktadır.

«Marksçılık konumlandırır [kurar] ama hiçbir zaman birşey bulgulatmaz» ([108]). Bir başka yerde şöyle diyor: «Olaylar *[nesneler] başka türlü değil de öyle olduklarından, sınıf mücadelesi şu ya da bu biçimi almış bulunduğundan, 'burjuva sınıfından olan' Flaubert, yaşadığı gibi yaşamak ve yazdığını yazmak zorundaydı; [deniyor] ama suskunlukla geçiştirilen şey şu üç sözcüğün anlamıdır: 'burjuva sınıfından olma'* ([109])».

Oysa gerçek çözümleme, «sınıfa ait olma» nın ne olduğunu iyice anlaşırlaştırmak göreviyle yükümlüdür, daha doğrusu çözümlemenin başladığı yer burasıdır. Hani burjuva sınıfına ait olmanın yorumlanıp tartılmasıyla Flaubert'in anlaşılıp anlaşılmayacağı ayrı bir tartışma konusudur ya, gene de «bu ait olma»nın çözümü yapılacağına, bu olgu katı bir formül gibi kullanılıyor; böylece kemikleşmiş formüllere dönüşmüş kavram ve ifadeler, aslında hiçbirşey açıklamama gibi bir işlevsizlik durumuna sürükleniyorlar; üstelik bir açıklamaymış gibi izlenim vererek. Buna bir örnek daha verebiliriz: Macaristan'da onbeş yıl marksçılığın önderliğinde bir yönetim kurma ve yerleştirme çabasından sonra, SSCB'nin askeri gücüyle bastırılabilen bir halk ayaklanmasının patlak vermesi bir marksçı için düşündürücü olmaktan da öteye, azap verici olmalı herhalde. Ama olayların nedeninin gerçekten araştırılacağına gene kabataslak, geçici formüllere bel bağlanmış, partide «insan zaaflarından» sözedilmiş, üstelik bu zaafların evrensel insan karakterinin bir öğesi olduğu belirtilerek, parti üyelerinin de birer insan olduklarına göre bu zaafları paylaşmalarının olağan olduğu ileri sürülmüştür. Ardından gerici öğelerin olaylardaki payı vurgulanmış, nihayet dünya emperyalizminin karanlık emelleri olayın baş amili olarak seçilmiştir. Marksçıların hoşnutsuzluğu elbette konu dışıdır bu yorumlarda:

«Yorumcularca tükenmez bir güç olarak gösterilen ve nerede ortaya çıkarsa çıksın özü değişmeyen üç öğe ile (kusur ve eksikler, halkın hoşnutsuzluğundan yararlanan

yerel karşı devrimci unsurlar ve bu durumun dünya emperyalizmince sömürülmesi) herşeye uyan bir yorum kotarılır, 1793 yılında Lyon ve Vendee'deki huzursuzluklar da dahil, iyi kötü tüm ayaklanmalara uygulanacak bir yorumdur bu. 'Emperyalizm' yerine aristokrasi demek yeter. Aslında olup biten birşey yoktur. Gösterilmesi istenen de budur» ([170]).

Gerçi Sartre, marksçılığın temellerine dokunmaz, ama bu temeller üzerinde hak iddia eden ve kendini marksçılık diye satan olguyu kökünden reddeder. Çünkü marksçıların artık birşeyden haberi olmadığını ileri sürmek, sadece başlangıç yıllarında varolan saygıdan yararlanarak buyruklar dağıttıklarını ileri sürmek, marksçılara yöneltilebilecek en sert eleştiridir. Bilgiler ortaya koymak yerine, biz mutlak bilgiyiz iddiasıyla ortaya çıkmaktadır marksçılık. Sartre'dan çok önce, Hegel böyle mutlak bilgi olma iddiasının boşluğunu göstermiştir.

Bir sınıfa ait olmak gibi genel tanımlara hemen bel bağlandığından, marksçılığın basitleştirilmiş sınıf-ideolojisi-açıklaması, belli bir kültür sisteminin kendine özgü içeriğinin gözden kaçırılmasına yol açar. Sartre, Marquis de Sade örneğinde, insan ilişkilerinin ne denli karmaşık olduğunu, «de Sade aristokrasidendir», deyip işin içinden çıkmanın hiçbir anlama gelmediğini gösterir. Bu tür yalınlaştırmalarla işin içinden çıkmayı adet haline getirmiş marksçılar, öylesine gerilemişlerdir ki, tarihsel bir olgunun kendine özgü anlamını tamamen elden kaçırmaktadırlar. Ekonomik uğrağın biricik belirleyici olduğunu ileri sürüp onu mutlaklaştırmak, insan öğesini dışlamış bir marksçılığa yol açmıştır.

İzlenen yolun tarzından çok içeriğini hedef alan bir eleştiri de şöyle. «*Bugünkü marksçılar, yalnızca yetişkinlerle uğraşıyorlar, insan onları okuyunca dünyaya ilk maaşını kazanacak kadar yaşlı geldiğini sanır. Kendi çocukluklarını unutmuşlardır ve insan onları okuyunca insanların yabancılaşmalarını ve nesneleşmelerini ilkin çocukken anne-ba-*

basıyla birlikte yaşadığı halde ilk kez çalışma içinde yaşadıklarını sanır» (171).

Bu suçlama, günümüz marksizminde, insanın «fikre» [idee'ye] feda edildiği düşüncesinden geliyor. İnsanın durumunu belirleyen tüm öğeler, sanki raslantısalmış gibi bir yana bırakılıyorlar: *«Günümüz marksçılığını insan yaşamının tüm somut belirleyicilerini raslantısal diye bir kenara savurmakla ve tarihsel bütünsellikten geriye soyut evrensellik iskeletinden başka birşey bırakmamakla suçluyoruz. Sonuçta marksçılığın insanın ne olduğunu anlayacak hali kalmamıştır. Bu boşluğu doldurmak için elinde soyut Pavlovcu ruhbilimden başka birşey yoktur»* (172).

Peki tüm bu eleştirilerden sonra, marksçılık yerini artık bir başka felsefeye bıraksın diye mi düşüneceğiz? Hayır. Sartre'a göre, günümüzdeki marksçılığın çürütülmesi, asıl marksçılığın çürütülmesi anlamına gelmez. *«Zorunlu olan, insanları marksçılığın çerçevesi içinde kalarak yeniden kazanmaktır»* (173). İşte bu varoluşçuluğun görevidir. Sartre ilk döneminin ürünü olan «Varlık ve Hiçlik»te olduğu gibi, artık yalnızca gelecek boyutuna mutlak bir öncelik tanımaz. Sartre'ın yöntemi, hem ileriye hem geriye dönüktür. Tasarı uğrağı ve bu uğrakla bağlantılı ne varsa korunur (özgürlük anlayışı), ama insanın kavranması için onun geçmişine de dönülmesi gerektiğini düşünen Sartre, sonradan, geçmişe dönüşü gerçekleştirebilen biricik anlayış ve yöntem olarak ruhbilim çözümlemesini, öğretisinin içine alabileceğini söyler.

Ancak psikanalizin (ruhçözümlemenin) sonuçları, tek ile genel arasındaki bağı anlamayı sağlamalıdır.

«Varoluşçuluk insanın sınıf içinde bir öğe olarak yer alması olduğunu, yani evrensel sınıf ile birey arasındaki arabağ olarak aileyi, kabul ettiği için, bu yöntemin kendisiyle bütünleştirileceği görüşündedir. Aile gerçekten de tarihsel hareket içinde ve bu hareket sayesinde kurulmuştur ve öteyandan çocukluğun derinlik ve karanlığını da bir mutlaklık olarak yaşantıya almıştır» (174).

«Marksçılık, bilgisini, yaşayan insanın kavranması üzerine kuracağına, eskimiş, dogmatik bir doğa metafiziğine dayandırdığı sürece, varoluşçuluk, marksçılığın çerçevesi içinde insanları sosyal dünyalarında yeniden bulan ve onun pratiğini izleyen ya da başka deyişle, onu belli bir durumdan başlayarak, toplumsal olanakların içine atan tasarısında izleyen bilgi üretmek için, araştırma ve incelemelerini bağımsız sürdürecektir» (175).

Burada Sartre'ın marksçılığa ilişkin görüşleri, ona karşı tavır ve tutumu, uygulanan marksizmi reddedip, Marks'ın kurduğu marksizmi kabul edişi gösterildi. Ama bir soru gene de açık kalmaktadır.

Sartre, klasik marksçılığı kabul ettiğini söyler ve ona bir olarak eklenmeyi kabul ettiğini açıklarken, gerek *«Varlık ve Hiçlik»* teki, gerekse *«Diyalektik Aklın Eleştirisi»* nin 1. bölümündeki görüşleri Marksçılık ile çelişmiyor mu? Bir yandan *Varlık ve Hiçlik*'teki özgürlük anlayışını öteyandan *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'ndeki — insanın kendine yoksunluklar veren çevresinin ve ortamının aşılmazlığı — görüşünü anımsatmak yeter. Marksçılık ile çelişen 19. yüzyılın iyimserlikçi akımı, bilimsel ilerlemenin, olumsuzlukların ve çevre koşullarındaki bozuklukların aşılmasını getireceği görüşündeydi. Sartre'da ise olumsuzluklar, insanın insan olabilmesinin önkoşuluydular. Öte yandan Sartre'ın, emekçi sınıfın asıl düşmanının kendi hareketsizliği [ataleti] olduğu görüşü ne ölçüde marksçı bir görüşe uygun düşer. Marks'ın toplumun değiştirilme umudu, Sartre'da tarihin, tarihsel oluşumun anlaşılabilirliği umuduna dönüşür. Sartre'cı öğretiyi ve Marksçı öğretiyi iyi tanıyan Alphonse de Waelhens gibi bir düşünürün, Sartre'ın son yapıtında, önceki mistifikasyonların birçoğundan kurtulmuş olmasına karşın «Sartre Marksçılığı» gibi yeni bir mistifikasyon yarattığını ileri sürmesi, pek haksız bir görüş olmasa gerek.

Sartre insanın bir toplumsal varlık olarak sistemli bir tanımını *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nin 1. bölümünde veriyor (176). Sartre bu çalışmanın ardından gelen on yılı Flaubert

yorumuna ayırdığından, *Diyalektik Aklın Eleştirisinin* öngörülen 2. cildini yazamamıştır. Sartre'a göre klâsik Marksçılık o günden bugüne değişmiş ilişkilerin anlaşılmasında yetersiz kaldığından, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*, Marksçılığı bu anlamda dönüştürerek geliştirme amacına yönelik bir çalışmaydı.

Sartre'ın insanı bir özgürlük varlığı sayan görüşünün sözkonusu çalışmada nasıl dönüşüme uğradığına kısaca değinmek istiyoruz.

Sartre bu olgun evresinde, insan varoluşunun ulaşmayı amaçladığı hedefi, insan öbeği [grubu] içinde ki varoluşta buluyor. Peki öbek içindeki insan varoluşu, başka deyişle öbeğin varoluşu, ne gibi özellikler taşır? Bir son hedef olan insan öbeği içindeki çeşitli varolma tarzlarının bir tür taslağını veren Sartre'a göre bu öbeğin ayırıcı özelliği, öbeğin içindeki her üyenin, öbeğin öteki üyeleriyle bir karşılıklılık [*réciprocité*] ilişkisi içinde bulunmasıdır. Öyleyse Sartre'ın gençlik yıllarında karşılaştığımız görme ve başkasınca-görülme, egemen-olma ve egemenlik-altına-girme ve özne-olma (sözgelimi *Varlık ve Hiçlik*'te belirtildiği gibi, sevgiye bile olanak tanımayan bir varoluş tarzı) ilişkilerinin yerine, karşılıklı saygının egemen olduğu, kısacası, insanların birbirlerine anlayış gösterdikleri ve birbirleri için saydamlaştıkları bir durumla karşılaşıyoruz burada. İşte Sartre, öbek içindeki bu yetkin varoluş tarzını, tepesinde her türlü yetkiyle donatılmış, buyuran bir yöneticiye boyun eğen üyeler topluluğunun varoluş tarzına yeğ tutar. Çünkü üyelerin herhangi bir otoriteye boyun eğdikleri varoluş tarzına, yabancılaşmışlık egemendir. Kendi kavrayış ve görüşüne bakarak eylem yapması gereken birey, kendine egemen zorlama uyarınca buyurulduğu gibi eylem gerçekleştirir. Anlamak benimsemek yerine salt inanmak, (sanı) geçerlidir burada([177]). Oysa Sartre'm tasarladığı biçimdeki öbek-içinde-var-oluş-tarzına göre, herkes kendi görüşü ve kavrayışı doğrultusunda eylem yapacaktır. Öbeğin temel ilişkisi, görüşlerin karşılıklı aktarılması ilkesidir. Öbeğin üyeleri ancak ina-

nıp kanaat getirdikten sonra eylemde bulunacaklardır. Bu ikna öbek içinde bütünlüğü sağlayacaktır. Sartre'm bu düşüncesinde Husserl'in besbellilik [Evidenz] kavramı toplumsal-felsefi bir anlama bürünür. Besbellilik, iletilebilirlik, aktarılabilirlik özelliği taşır. Öbeğin içinde öteki insanlara da bizimle aynı deneyimi paylaşmaları için yardım ederiz. Bu yardımın sonunda da besbellilik açıkseçiklik sağlanır. Öbek, hertürlü yabancılaşmayı aşmış olmalıdır. Bu özelliği ile de özgürlüğün gerçek ortamına dönüşür; Burada özgürlük karşılıklılık özelliği üzerine kurulur. Bu Sartre'ın yaşlılık dönemindeki dönüşüme uğramış özgürlük anlayışıdır. Çünkü özgürlük, yalnızca, topluluk üyelerinin birbirlerine karşılıklı saygı ve anlayış gösterdikleri yerde vardır. İnsanların toplum içinde kendi başlarına varoluşları «bireylik» [serialität] durumundan topluluk içinde varolma durumuna geçişi, Sartre, özgürlüğün dirilişi gibi birşeylere yolaçan «Apocalypse» [kıyamet haberi] diye adlandırıyor. Sartre'ın daha önceki görüşlerinde insan insanın düşmanıydı. Benim dışımdaki insan benim için ötekiydi; oysa burada, öteki, artık ben demektir, benim aynımdır. Karşılıklılık, insanlar arasındaki ilişkinin temel yapısını oluşturur. Kurumlarda bir iktidar ve güç hiyerarşisi süregittikçe, kurumlar otoriteye dayanmaktan kurtulamadıkça, Sartre'de kurumların karşısındadır.

Bunlar Sartre'm anarşist özellikli toplum anlayışının temel görüşleridir. Ancak böyle bir toplumun gerçekleşebilmesi için gerekli eksiklikleri giderecek maddi önkoşulun sağlanması gerekiyor. Sartre'a göre hem otoriteyi kabul etmek hem de yabancı bir iradeye [istence] boyun eğmemek gibi bir durum yoktur. Onun ütopyacı toplum taslağında otoritenin yokedilmesi ve devletin son bulması gerekmektedir. Bu durumda, mantık gereği, siyaset adamına da iş kalmayacaktır. Sartre'm yaşlılık dönemi ürününün, ütopyacı-yanılsamacı bir tasarı olduğu apaçık ortadadır. Sartre'm başlangıçtaki özgürlük anlayışını kendi deyişiyle savaş değiştirmiştir. «*Savaş yaşamımı tam anlamıyla ikiye*

böldü, ben kendimi o zamana kadar bağımsız sanıyordum. Dünyanın ağırlığının ve dünya ile aramdaki bağların bilincine varabilmem için seferberlikle birlikte özgürlüğümün de olumsuzlandığını yaşamam gerekmişti». ([178]) Ama bu değişen görüşler yaklaşık yirmi yıl sonra Diyalektik Aklın Eleştirisi'ne yansıyacaktır. Marks, Paris Elyazmaları'nda insanın yabancılaşmasını, çalışma sürecinin, işçinin, kendi ürettiği halde eline geçiremediği ürünün ve insanın türsel varlık oluşunun yabancılaşması olarak anlarken, Sartre yabancılaşmanın aşılmasını, genel pratiğin, insanı maddenin zorunluluklarından kurtarması olarak anlar. Bundan böyle ürüne bağımlılık ortadan kalkmıştır; ürünce belirlenmez insan; özdeşleştiği öbeğin ürünüdür artık.

Sartre 52 ile 56 yılları arasında FKP'ye belli bir ölçüde bel bağlamıştı. FKP'yi varolandan çok daha geniş özgürlükler sağlamak amacıyla, toplumun değiştirilmesini öngören parti olarak değerlendiriyordu. Gerçi 1954 yılında SSCB gezisi sırasında kimi endişeler edinmişti, ama bunları açıklamamıştı. Ancak Macar ayaklanması ve ayaklanmanın gerçek yüzünün komünistlerce gizlenmek istenmesi üzerine, FKP ile arası birden açıldı. Bu halk ayaklanmasına partinin hiç de dürüst olmayan yaklaşımı, yalandan medet umması, mevcut tarihsel konumun böyle durumlarda nesnel bir tartışmayla saptanmasını gerektiren Marksçı ilkeye ihaneti, *Marksçılık ve Varoluşçuluk*'ta amansız bir şekilde eleştirmiştir. Yaşanılan somut gerçeğin ilişkileri ile Sartre'ın yaşlılık döneminde geliştirdiği geleceğin ütopyacı özgürlük toplumu tasarısı arasında böylesine uçurumlar varken, Sartré, zorun varlığını gerektirmeyen taslağını nasıl savunabiliyor?... *Bana özgür bir yaşam gereksinmesi duyurtan şey, bir yandan, herkesin özgürlüğü olduğu ölçüde benim olan kendi özgürlüğümü yaşayarak elde ettiğime olan kesin inancım, öte yandan bu gereksinmenin bilinçli ya da bilinçsiz herkesçe duyulduğuna kesinlikle kanaat getirmiş olmamdır.* ([179]) ve öngördüğü bu durumu sağlıyacak gelecekteki devrimi Sartre şöyle tanımlıyor: *Bundan sonraki devrim, öncekile-*

rin tümünden farklı olacak, çok daha uzun sürecek, çok daha amansız olacak, çok derinlere işleyecek. Her birey kendinin tümüyle sahibi olacağından, her türlü gücün ve yetkinin yok olacağı yeni bir topluma ulaşana kadar halk gücünün burjuva gücüne yer yer üstün geleceği, ilerlemelerle, gerilemelerle, sınırlı başarılar, geçici başarısızlıklarla dolu en azından elli yıllık bir savaşım gerekecektir. Devrim bir gücün başka bir güç tarafından devrildiği an değil, o gücün aşılması yolunda uzun bir süreçtir (180). Sartre geleceğin bu toplumunu gerçekten sosyalist bir toplum diye tanımlıyor, kafasındaki sosyalizme gelince... *sosyalizm bir emin olma değil, bir değerdir, kendini amaç düzeyine yükselten özgürlüktür* (181). Bu anlayış Sartre'ın hiyerarşik yapılı partilere sırtını çevirip aslında siyasal güçleri sıfır olan ama kendiliğinden eylemleri ile egemen gücü işe yaramazlaştıran ve otoriteye karşı savaşmakla kalmayıp kendi öbekleri içinde de otoriteye karşı olduklarını gösteren Fransız Maocuları gibi aşırı sol gruplara neden yakınlık duyduğunu da açıklamaktadır (182).

SARTRE'IN VASİYETNAMESİ FLAUBERT — YORUMU

Sartre'ın son yapıtı, dev Flaubert-yorumu *L'Ioiot de la famille* (Ailenin Delisi) onun vasiyetnamesi olarak tanımlanabilir. Yaşamının on yılını, bu çalışmaya adamıştır. Bir düşünürün, yaşamının son çalışmasını bir yazarın yorumuyla kapatması ilginç değil mi? Bu felsefeden edebiyata bir kaçış sayılmaz mı? Üstelik bu tavır, kimi eleştiricilerin durmadan ileri sürdükleri, varoluşçuluğun bir düşünce akımından çok bir edebiyat akımı olduğu görüşünü kanıtlamıyor mu?

Tüm bu soruları yanıtlayabilmek için, bir kere, Sartre'ın Flaubert yorumunda gerçekten neyi amaçladığını ve neler başardığını göstermemiz gerekir. Çünkü bu çalışma, öyle pek eşi örneği bulunur türden bir çalışma değil; bir yazarın yapıtlarının alışılmış bir yorumuna hiç benzemiyor. Sartre'ın kendisi, çalışmasını *gerçek roman* diye tanımlamıştır. Bu da alabildiğine alışılmışdışı bir adlandırma olsa gerek; genelde Roman-olayı ile gerçek yaşam olayını birbirinden ayırınız. Roman, edebiyat tarihinde araştırılır, gerçek yaşamın olaylarına gelince, bunlar tarihin konusudur. Sartre'da ise her iki olgu birleşip birlikte ele alınır.

Sartre daha başta, amacının ne olduğunu saptıyor... *Bugün, herhangi bir insana ilişkin ne bilebiliriz?* (183) İnsana iliş-

kin bilgilerin toplandığı bilim «antropolojidir». Öyleyse bir insanbilim çalışmasıdır bu. İnsan bir birey olarak görülmez; insan, *bir tek geneldir... Çağınca bütünselleştirilmiş ve işte böylelikle genelleşmiş insan, çağının içinde kendini teklik olarak yeniden meydana getirerek, çağını yeniden-bütünselleştirir.* [*retotalisation*] ([184]) Bu alıntıdan ilk çıkaracağımız sonuç, tek'in, parçası olduğu ve karşılıklı etkileşim içinde bulunduğu —çağının toplumu dışında, onsuz düşünülemeyeceğidir. Toplumun biliminin adı Sosyolojidir. Ama toplumun değişim ve dönüşümlerini kavramak, çağın tipik yönünü bulmak istiyorsak, *tarihe başvurmak* zorundayız. Gerçi Sartre, insanları birey olarak anlamak istemediğini söylüyor ve bundan şunu kastediyor: İnsanı yalıtılmış bir tek olarak anlamak istemiyorum. Ancak, çalışmasının konusu 19. yüzyılın herhangi yurttaşı değil, bu yüzyılın çok belirli bir kişisidir. İşte bu kişiyi yaşamı içinde kavrayabilmek sözkonusu olunca, özgeçmişlerin bilinen türleri Sartre'a yetersiz görünmüş, onun yaşamını içten dışarı açmaya çalışmıştır. Böyle bir amaçla, daha *Varlık ve Hiçlik*'te varoluşçu bir ruhbilimin gerekliliğine değinen Sartre, aynı çalışmada böyle bir ruhbilimin ilk adımlarını da atmıştı. Sartre, Flaubert yorumunda, yaşamın derinlik-ruhbiliminc dayalı bir açıklamasını yapıyor; derinlik-ruhbilimi, Sartre'ın çalışmasını anlayabilmemiz için, ille de bilinmesi gereken bir olgu olarak karşımıza çıkıyor. Üzerinde araştırma yürütülen kişi, bir yazar; böyle olunca, yapıtını edebiyat yapıtı olarak inceleme gereği doğuyor; demek ki, edebiyat tarihi de bir bilim olarak konumuzun bir başka ayağını oluşturuyor. Sanat için sanat gibi yeni bir anlayış tarzının başlatıcısı olan Flaubert kadar önemli bir yazarda sanat kuramı da atlanamaz... Gerçekten de Sartre'ın bu yorumunda, Flaubert'le sanat kuramı özelliği taşıyan ve özel bir anlam oluşturan bir tartışmaya girdiğini görüyoruz. Bildiğimiz gibi, Sartre, marksçı *anlayış tarzını* eleştirici bir gözle yenilemek amacını güdüyor. (Bkz. *Marksçılık ve Varoluşçuluk) Marksçılığın, anlamayı* nasıl gerçekleştirmesi gerektiği

konusundaki taslak da, bu çalışmanın bir parçasını oluşturuyor diyebiliriz. Tüm çalışma, yorumbilimsel (*) (hermeneutik) bir özellik gösteriyor; Sartré, yorumbilime (Hermeneutik) değinmekle kalmıyor, onu aynı zamanda uyguluyor.

Bu açıklamalarımızın tümünden çalışmanın bütününün niteliği bakımından ne gibi bir sonuç çıkarabiliriz? Karşımızda, herşeyi kapsamayı hedef almış ve geleneksel bilimlerin sınırlarını yıkan bütünsel bir anlama denemesi duruyor. Sartre bu sınırları ortadan kaldırarak ve çeşitli anlama tarzlarını birbirine sarmaştırarak, insana ilişkin bilgiyi bütünselleştirme [insanın tümünü kapsayıcılaştırma] denemesine girişmiştir diyebiliriz. İlk kez Hegel böyle bir bütünselleştirmenin gerekliğini vurgulamış ve —mutlak olandan hareket ederek— böyle bir bütünselliği gerçekleştirmeyi denememiştir. Gerçi Sartre mutlak olandan yola çıkmaz, ama bir kişinin, onun yaşam öyküsünün, yapıtlarının, çağının, bir bütün olarak anlaşılmasını amaçlar. Böyle bir anlama, tek bir bilimin altından kalkabileceği bir iş değildir; ancak tümü gözönünde tutan felsefenin başarabileceği bir iştir. Sartre'ın bu yorum çalışmasıyla felsefeden uzaklaşıp uzaklaşmadığı sorusunun yanıtı artık verildi sanırım. Üstelik bu felsefenin hedefi de verilmiştir: *insanı anlama.* Gene bütün bu çalışmanın altında, insanın, bu anlama sonucunda kendini bulması, onu baskı altında tutan, ona istemediklerini zorla yaptıran, onu yozlaştıran, çirkinleştiren zorlamalardan kurtulması amacı yatmaktadır.

Ama işte insanı böyle anlayabilmek için, insanın içinde yaşadığı ve insana damgasını vuran ama aynı zamanda insanın damgasını yiyen dönem ve çağı anlamak gerekir. Çağla birlikte insanın nasıl anlaşılması gerektiği konusundaki anlayış da değişir; böyle olunca tarihsel boyutu dışta bırakmamak gerekir. Çalışmanın adı «Gustav Flaubert 1821-1857» olmakla birlikte, Sartre özellikle üçüncü ciltte 1857 ile 1880 yılları arasına yönelir. Madam Bovary'nin yayım yılı olan

(*) Yorumsamacı da deniyor. (ç.n.)

1857 bir dönüm noktasıdır. İkinci ciltte ilerdeki bir dönemin çalışması olan «La Légende de saint Julien l'Hospitalier»in çözümlenmesine girişilir. Çalışmanın yapısını açıklamaya geçmeden önce, yöntem konusunda bir noktayı belirtmek gerekir.

Sartre'ın «bütünsel anlama'sının» neyi gerçekleştirmesi gerektiğini kavradıksa, Flaubert yorumunda bilinen yöntemsel yollardan birine neden başvuramayacağını ve araştırmalar boyunca bu çalışmaya özgü inceleme yolunu kendisinin oluşturması gerektiğini de anlarız. Sartre'ın başlangıçtaki büyük derdi, nesnel bir olguyu alabildiğine doğru saptayabilmektir; örneğin Pont-l'Evéque'daki krizin koşulları gibi. Her iki cildin odak noktasında çocuk ve delikanlı Flaubert'in yaşam öyküsü bulunduğundan, bu öykü tüm ayrıntılarıyla kavranmalıdır. İşte Sartre bu amaçla, kendine bir varoluşçu derinlik —ruhbilimi kurmaya çalışır. Sartre, bu ruhbilimin— bir yandan belli bir bireyin, tekin durumunu anlamamızı sağlaması, öte yandan genelde benzer nitelikler taşıyan olguları da kavrayabilmemizi mümkün kılması için, insanın özünün bağlı bulunduğu yasaları belirlemesini amaçlamaktadır. Derinlik ruhbilimcilerinin çözümlemeleri gerçekleştirebilmelerinin vazgeçilmez araçları olan hasta ile konuşma olanaklarından yoksunluk, yorumcuyu, edebiyat ürünlerinden, mektuplar ya da günce notlarından, yorumu yapılan kişinin eş dost ve tanıdıklarının anlattıklarından elde edilen bilgilerle yetinmeye itmiştir. Böyle olunca da, derinlik-ruhbilim çözümlemesindeki gibi, anlatılanın inanılırlığını sınamak yetmemiş, bilinçli ya da bilinçsiz çarpıtmaların, yalanların, saptırmalarında ayıklanması gerekmiştir.

Sartre yaşamı yazılı belgelere dayanarak yorumluyor; yazılarıysa, yaşama dayanarak. Bunu gerçekleştirebilmek için, kendini Flaubert'in yerine koyup, onun «yaşadığını» bu yaşanmışa bakarak yeniden çizmek, kurmak ve doğrudan yaşanmış olanı tasarlamak zorunda kalmıştır. Çünkü Flaubert'in yaşamı, bir kez yaşanmışlık olarak, artık yoktur. İşte bu amaçla, fenomenoloji alanında oldukça gelişmiş bir

kavramı olan Husserl'in *Einfühlung* (içten-duyguyla özdeşleşme) kavramına karşılık gelen *Empathie yöntemine* başvurur.

Sartre'ın en önemli Fransız roman yazarlarından biri olan ve özellikle kendisine belli bir ölçüde diş biledi[185] Flaubert'i neden seçtiğini anlamak kolay olmasa gerek; ama herhalde, Flaubert'in sorunlarını edebiyat aracılığıyla dışlaştırmış olması, başka deyişle Sartre gibi, yazmayı bir varoluş tarzı olarak seçmiş bulunması, bu seçimin nedenlerinden biridir. (bkz. *Sözcükler)* Öte yandan Flaubert'e ilişkin yazılı bilgilerin olağanüstü zenginliği, bir yorum çözümleyicisi için gerçek bir maden kuyusudur. Ayrıca her iki yazarın da nevrotik olduklarını unutmamak gerekir. Her iki yazar arasındaki ortaklıklar, Flaubert'in durumunu sonradan yeniden tasarlayıp kurmayı belli sınırlar içinde kolaylaştırmışlardır; gerçi Sartre ileri sürdüğü kimi durumların yalnızca kendi düşüncesinin ürünü olduğunu da saklamaz.

Örneğin metnin kimi yerlerinde, «böyle olmuş olabilir» türünden açıklamalarla karşılaşıyoruz; bu da bizi söylenenin gerçekliği konusunda belli bir kuşkuya düşmekten kurtarmıyor elbette. Çalışmasının Roman-karakterinin özelliği olarak vurgular Sartre bu tarzı. Örneğin bağımlılık, başarısızlık, aşağılık duygusu, hınç ve kıskançlıkla ilgili bölümlerdeki açıklamaların çoğu bu tarzda işlenmiştir. Böyle bir yöntem uygulamasının, kendini yorumladığı kişinin yerine koyan, kendini onun ile bir-duyan kişiye, onun bilgisine, tasarlama ve hayalgücüne bağlı bulunduğu ortadadır. Sartre Contat ile söyleşisinde: *Flaubert tüm kitap boyunca onu nasıl tasarlıyorsam (sanıyorsam) odur; ama elimin altında bana çok kesin sonuçlar verici görünen yöntemler bulunduğundan, bunun, Flaubert nasıldıysa, öyle bir Flaubert olduğunu düşünüyorum* [186]. Ayrıca Sartre bu konuşmada, Flaubert'in öyküsünde, başarısızlığın ve çöküşün onu çeken yan olduğunu söylemekten kaçınmamıştır.

Sartre'ın *«Diyalektik Aklın Eleştirisi»*nde geri dönüşlü [sonuçtan-ilkeye-(olguya) giden (regressiv)] çözümleme ile ileriye dönük [olgudan-sonuca-giden (progressiv)] bileşim yön-

temi diye tanımladığı yöntemi, *Flaubert'de* uygulama olanağı bulduğunu görüyoruz. Bir örnek: Çocuğun başlangıçta boğuşmak zorunda kaldığı okuma öğrenmenin güçlükleri. Geri dönüşlü çözümleme, bu olgunun betimlenmesinde, bu olgunun ayrılmaz öğesinin ne olduğunu ortaya çıkarmaya çalışır. Çocuktaki edilgen-tutum ve davranıştır bu. Çözümleyici çalışmanın ardından onu tamamlayıcı bileşimde bu önemli olgunun neden ileri gelmiş olabileceği belirtilmelidir. Böylece geriye-yönelik çözümleme ile ileriye yönelik bileştirme Flaubert'in yaşantısının anlatımında birbirinin yerine geçerek birbirini tamamlar.

Şimdi de kabataslak yapıtın büyük-yapısını [makrostruktur] gösterip bu arada kimi tipik özelliklerine daha yakından bakmak istiyoruz. İlk iki cilt üç bölümden oluşuyor: Birinci bölüm: *Oluşturma*, İkinci Bölüm: *Kişileşme*, Üçüncü bölüm: *Son Sarmal*. Özgün yapıtın üçüncü cildi iki kitaptan oluşuyor: I *Nesnel Nevroz*, II *Flaubert'te nevroz ve izlenceleştirme: İkinci İmparatorluk*. Bu başlıklar ne anlama geliyor acaba?

Önce *Oluşturma/Kurma* [Konstitution] kavramını açıklamamız gerekiyor. Burada konstitution geleneksel anlamıyla bireyin, bedensel ve ruhsal özelliklerinin tümü anlamına gelmez. Sartre fenomenolojiyi gözönünde tutarak bu kavramı kullanmıştır. Husserl'e göre, her anlam, öznenin kurucu/oluşturucu etkenliğinin sonucudur. Fenemenolojinin kurucusu Husserl'de birçok kurma/oluşturma çözümleriyle karşılaşırız. Sartre bu kavrama yeni bir kullanım alanı sunuyor; bir insanın yaşam öyküsü, onun oluşması. Bu oluşma, ilk aşamada, kişinin kendisince değil, ilişkili olduğu kişilerce, ilk ağızda annesince belirlenmiştir. Husserl, «anlam öylece varolmaz, oluşturulur/kurulur» derken, Sartre: Birey bu yaşama evresinde öylece kendiliğinden varolmaz, oluşturulur/kurulur der. Bu oluşturulma bir süreçtir. İşte süreç özelliğini yansıtabilmek için, Sartre eylemden türetilmiş ad biçimini, kullanmaktadır. *Baba ve oğul* başlıklı bölümde şöyle der: «*Annesinin sofu ve buz gibi gayreti, Gustav'ı, edilgen*

davranan biri olarak oluşturmuştur/kurmuştur. Bayan Flaubert bu 'tabiatın' nedenidir...»([187]) Çocuğun edilgenliği ve çekingenliği, fizyolojik bir belirlenim (determinasyon) değil; anne ile çocuk ilişkisinden doğmuş bir özelliktir. «*Böylece Gustav'ı yıkan edilgenliği anlamak için Caroline Flaubert'in kişisel öyküsünü anlamalıyız*» ([188]).

Bu nedenle, oluşturulmanın içinde gerçekleştiği hücreyi yeniden kurmak çok önemlidir... *Bebeğin dünya ve kendisiyle birincil ilişkisini kavrayabilmemizin biricik olanağı, Flaubert hücresinin öyküsünü [tarihini], ve yapılarını nesnel olarak yeniden kurmamıza bakar* ([189]). Bu bölümün belli başlı çözümlemelerinin gerekçesini böyle açıklıyor Sartre. *Baba, Anne, Abi, Küçük bir kardeşin doğumu, Baba ve Oğul.* Baba-Oğul ilişkisinin sonuçlarını da bunlara eklememiz gerekir. B-Bağımlılık, C-Başarısızlık, D-Aşağılık Duygusu, E-Boyuneğiş, F-Hınç, G-Kıskançlık dünyası. Bu bölümlerde, çocuk Gustav'ın davranışının temel motiflerinin, tipik bir şef-operatör olan babanın, ikinci çocuğunun kız olmasını istediği için Gustav'a gerekli sevgiyi göstermeyen, koca sözünden çıkamayan bir kadın olan annenin, örnek bir öğrenci olmaktan öteye babasının mesleğini sürdürmek için biçilmiş kaftan sayılan ve Gustav ile sürekli karşılaştırılıp ona hep yeğ tutulan ağabeyin etkisiyle nasıl oluşup meydana çıktıklarını öğreniyoruz. «Ailenin Delisi», başlığı biraz da kışkırtıcı olma amacıyla seçilmiştir; çünkü, anne babası, Gustav'ın özellikle başlangıçta gösterdiği okuma güçlüklerinden ötürü ilk çocukları kadar yetenekli olmadığını sanmakla birlikte, ona hiçbir zaman deli gözüyle bakmamışlardı. Babası onun hukuk öğrenimi görmesine karar vermiş, ağabeyinin tıp öğrenimi yapmasını istemişti.

Kişinin ailenin eline teslim edilmişliği, ailece oluşturulmak, elden alınmış, kişiden çalınmış bir özgürlük demektir. Ama insan varoluşunun öğelerinden biri seçme olduğuna göre —Sartre'ın seçilebilecek olanın alanını sık sık değiştirmekle birlikte yaşamının sonuna kadar vazgeçmediği bir düşüncedir bu— insandan çalınmış özgürlük, onun varoluşu-

nu bundan böyle belirleyici bir etkeni olmaz. Çünkü birey, oluşturulmaya karşı tepki gösterme olanağı taşır. Böylece Flaubert yorumunun ikinci bölümünün izleği [teması] olan *kişileşme*'ye geliyoruz. Sartre acaba kişileşme'den ne anlıyor? Sartre gene bu kavrama da kendince bir anlam boyutu getiriyor. Bu kavramın da, bir sonucu değil bir hareketi, bir süreci dile getirdiğini unutmamalıyız. Bireyin belli bir sürecinin anlaşılmasını sağlama amacı güder bu kavram. Tek'in, bireyin, kendine dayatılan oluşturulmaya karşı tepkisinin süreci. Sartre'ın bu sürece kişileşme süreci demesinin nedeni, bireyin, tekin, bu süreç içinden geçerek kendine özgü bir bireye, kişiliğe dönüştüğünü düşünmesidir. Bir yandan ailenin Gustav üzerindeki etkisi önemini korumakla birlikte, Gustav'ın bu etkiye tepkisi de önemlidir. Bir örnek verecek olursak: Aile yüzünden Gustav edilgenliğe, çekingenliğe itilmiştir, ama bu edilgenliği nasıl yaşadığına gelince, bu onun tepkisi, onun çabasıdır— sözgelimi Gustav, bu edilgenliği aktif [etkin] bir edilgenlik olarak yaşamıştır. Ya da kendisine aile içinde ayrılan yere karşı gösterdiği hınç tarzındaki tepkisi, onun bu oluşturmaya kişisel yanıtıdır. Sartre burada, şematik olarak şöyle çizebileceğimiz bir süreç görüyor: Ailenin etkisi çocuğun bir tür damgalanmasına, belli bir yönde oluşmasına yol açıyor, çocuk bu etkiyi içleştiriyor, başka deyişle kendini içinde bulduğu aile yapısını benimsiyor; ama işte bu etkiyi içine atmakla, onu içleştirmekle, kendini-dışlaştırma tarzı da ortaya çıkıyor. Böylelikle bu içleştirilmiş belirlenimi de aşıyor. Burada aklımıza hemen, *Varlık ve Hiçlik*'deki aşkınlık kavramı geliyor. Bu süreci, diyalektiğin dilinde, bütünselleşme, bütünselliği bozma ve bütünselliği yeniden kurma olarak tanımlayabileceğimize değinerek geçelim (190). Burada önemli olan, kişileşme sürecinde, kişileşmeye etkiyen etmenlerin hem korunmaları hem de aşılmalarıdır. Aşma uğrağı olmasaydı, özgürlük de olmazdı, Sartre özgürlük uğrağını bir yana bırakmak zorunda kalırdı. Özgürlük sınırlanmıştır ama hiçbir zaman yok edilmemiştir.

Tek, birey, dünya ile giriştiği savaşımda, bütünlüğünü, birlikteliğini bulmaya, bu bütünlüğü, birlikteliği oluşturmaya çalışır durur. Sartre yaşama sürecinin izlediği yolu kavrayabilmek için, bir merkez çevresinde, merkez ile gerek genişlik gerekse yükseklik yönünden farklı uzaklıklar oluşturan sayısız dönme hareketinin ifadesi olarak sarmal imgesini kullanıyor. Son sarmal, kişinin, kendi nihai biçimine kavuştuğu sarmaldır. Sartre'ın kişi-olan tanımı şöyle: *Her durumda, bireydeki kişileşme; dünyanın, bütünselleştirici bir tasarının çerçevesi içinde bireyi dönüştürdüğü —ve hala dönüştürmekte olduğu— şeyin aşılması ve korunmasından (üstelenilmesinden ve iç-olumsuzlanmasından) başka bir şey değildir.* (191) Bireye damgasını vuran etkiler yalnızca ailesel kökenli olamadıklarından, Sartre burada belirleyici dünyanın etkisinden de sözediyor. Tek'in, kendi olanağını seçerek, yaşamını biçimlendirirken kendini tasarlayarak ona karşı bir tavır oluşturduğu dış dünya, öteki-olan-dünya, dış-şey-olarak dünya.

Kişileşme kavramını anlama denemesinde, oluşturulma ile kişileşmenin birbirinden kopmayacağı belli oldu. Okuyucuya «oluşturma» olayını anlatabilmek için açıklamaya bu kavramla başlamak gerekiyordu. Bundan öteye buraya kadar anlatılanların, yapılan açıklamaların tümünü Gustav'a etkiyen ve ona damgasını vuran etkilere, onun özel tepkisi anlamına gelen «kişileşme» süreciyle birlikte de kavramaya çalışmamız gerekir. Sartre, oluşturulma sürecinin yeniden kuruluşunu bile, çocuğun yazınsal [edebi] kaynaklarından, başka deyişle, kişi-olmanın parçası olan bir edimden çıkardığımıza dikkati çeker. Bu çocukluk belgelerinde, başkalarınca oluşturulmuşluk korunur, ama aynı zamanda da aşılır. Sartre özenli bir çözümlemeyle, çocuğun nasıl olup da kendini gerçekleşmemiş [irreal] olarak duyumsadığını (192), tiyatro oynayarak kendi gerçeğini kazanmaya çalıştığını (193), ve yazar olma tasarımına geçişin nasıl doğduğunu ortaya çıkarmaya çalışır (194). Bu gelişme aşamasının önemli evreleri şunlardır: yedi yaşında-

ken kendini —okuma öğrenme güçlükleri nedeniyle— itilmiş duyumsaması, ondört yaşındayken yazarlığa karar verip yaşamının belirleyici seçimini gerçekleştirmesi, yirmiikisindeyken nevrozun patlak vermesi.

Gustav koleji bitirince (195), yüksek öğrenimini ruhsal-bedensel bir hastalık yüzünden erteler. Gerçi öğrenimlerini başarıyla sürdüren arkadaşlarına onlar gibi olduğunu kanıtlamayı arzulamakta, ilgid uymadığı hukuk öğreniminden de nefret etmektedir; ilerde avukatlık yapmak aklının köşesinden bile geçmez. Sartre, Gustav'ın *edilgen etkinliğinin*, çalışma isteksizliğinin, herhangi birşey yapmasını engelleyen bıkkınlığının, *sersemleşmesinin* nedeni oluşunu, gecikmişliğinden dolayı arayı kapama girişiminin umutsuzluk ve çaresizlik duygularına yol açışını ve bu duyguları alkolle nasıl örtbasetmeye çalıştığını gösterir. Gene inandırıcı bir şekilde, varoluşun gerçekleştirilmesinde atlanmaz bir uğrak olan geleceğin zamanlaştırılmasına (*) karşı direnmenin Gustav'ı nasıl dondurup hareketsiz kıldığını anlatır.

Gustav «Novembre» (Kasım) adlı özgeçmişsel anlatısını 1942 Ekiminde bitirdiğinde, kendi durumunu da kavrama olanağı bulur. Öykünün [anlatının] nesnel bir anlatıcı yönünden verilen yeni biçimdeki sonu, Gustav'ın kendi kendisi ile arasına uzaklık koymasına (kendine dıştan bakabilmesine) olanak veren bir ikileştirmeye yol açar. Kendini kavramasıyla nevrozun yeniden ortaya çıkmasını da geciktirir. Bundan böyle yalnızca, kendini yazar sanan biri olmadığını, kendi tasarısını yazmakla, kendini yazarak gerçekleştirmekle kendikendinden kaçmaktan çok fazlasını ortaya koyduğunu gösterir. Ama bütün bu gelişmelerin ardından yüksek öğrenim, katlanılmaz bir yük olarak karşısına dikilir.

(*) Sartre «zamanlaşma/zamanlaştırma» kavramını Heidegger'den almıştır; Sartre, Flaubert'in, içinde geleceği çoktan gerçekleşmiş saydığı zamanı sımsıkı tutarak (yaşlılığı, ölümü önceden yaşaması, mezar taşlarına tutku) ya da an'ın bitimsizlik olduğu yanılsamasıyla anı yadsıyarak geleceğin zamanlaştırmasından nasıl kaçtığını gösteriyor.

Üçüncü bölüm, son sarmal, Gustav için ayırıcı bir özellik taşıyan yaşamsal bir dönüm noktasını vurgular: 1844 yılının Ocağında kardeşi Achille ile birlikte zifiri karanlık gecede Rouen'daki evlerine dönerlerken, kullandığı arabanın sağdan geçilmesi üzerine birden fenalaşıp saraması (epileptoid) bir nöbet geçirdiği andır bu. Gustav bundan böyle olgusal olarak artık bir hastadır. Sartre, hastalığın patlak vermesini yorumlarken, bunun yüzeysel bir kader darbesinden çok, Flaubert'in, yazarlık etkenliğine geçmesi için gerekli hareket alanını sağlayan anlamlı bir tepki olduğunu ileri sürer. Gustav hiç bir şekilde bir epilepsi hastasını oynamamış, bu hastalığı gerçekten çekmiştir; ve nöbetler ilerdeki yıllarda da daha hafif de olsa yineleneceklerdir.

Sartre'ın çözümlemesi üç öbekte toplanıyor: Önce nesnel-durumun olabildiğince aslına bağlı kalınarak yeniden kurulması (196), sonra Flaubert'in olup bitene ilişkin kendi yorumu (197) ve nihayet nevrozun ne ölçüde belli bir duruma tepki olarak yorumlanabileceğini araştıran ana tema (198). Burada aklımıza ister istemez Freud'un ünlü çözümlemeleri geliyor. Ancak Sartre'ın Freud'u taklid etmediği kesindir; Sartre, Freud'un bilinç-dışı/bilinç-altı kavramlarının yamsıra onun dürtü/itki öğretisini de kabul etmez. Sartre oldukça kendine özgü bir nevroz yorumu geliştirir. Herhalde konunun uzmanları ilerde bu tür bir yorumu bizden iyi değerlendireceklerdir (199). Gustav'ın varoluşunun bu bölüme kadar ortaya çıkarılan tüm özellikleri, bu bölümde, içten dışa doğru bir bütün olarak tekrar gözden geçirilirler. Hani daha doğru dile getirmek gerekirse, bir yandan içten dışa, öte yandan dışta duran ve olup bitenlere üstten bakan bir yorumcu tarafından değerlendirilirler demek daha yerinde olur. Ayrıca nevrozun bir geri dönme [regression], çocukluk durumuna geri gitme, ve simgesel olarak, babayı-öldürme olarak açıklanabileceğini de görüyoruz. Flaubert'in kendi anlattıklarından da, babasına konan kalp krizi teşhisinin ve uygulanan tüm tedavinin (kan alma, diyet) yanlışlığına duyduğu memnuniyeti çıkarmamız mümkündür. Böylece ço-

cuğun canına okumuş baba otoritesi bir bakıma sarsılmış olmaktadır.

Gustav'ın yaşamını ikiye ayırmış gibi görünen ruhsal çöküntünün sonuçlarını Sartre, *Yitiren Kazanıyor* ([200]) başlığı altında inceler. Flaubert 1845'te yeniden yazmaya başlar. İlk «Duygusal Eğitimi» (Education sentimentale) bitirir. Sartre romanın sonunu didik didik eder ve Gustav'ın geçirdiği değişim, Jule tipinin çözümlenmesiyle gösterilmeye çalışılır. Mutlak bir başarısızlığın sonunda bir dahiye dönüşmenin öyküsüdür bu. Sartre bu bağlam içinde, hayal kurma gücünün işlevine, estetik anlayışa, uslûba ve anlatılmazı katılma (Partizipation) biçiminde ilettiğini ileri sürdüğü dile dikkati çeker. Flaubert, Jules aracılığıyla şunu anlatmaktadır: *Kişi herşeyi yitirmişse yazar.* Ve: *dünyada ölmek demek, sanatçı olarak yeniden doğmak demektir* ([201]). Nevroz nihayet anlamına kavuşur; gerçeğin düzleminde bir yitirme ama aynı zamanda gerçek-dışının (irrealite) düzleminde bir kazanmadır o. Flaubert nevroz sayesinde yazarlıktan ileri gelen sorunları çözme olanağına kavuşmuştur. Genç Flaubert mazoistçe ve sadistçe acılardan haz duyduğundan yitirmek için yitirmiştir. Buradan şuraya varır: *Yitiren kazanır.*

Sartré bu durumu iki türlü anlatıyor. Birincisinde nevroz olayı birinci «Duygusal Eğitim»in son bölümünde olduğu gibi, rasyonelleştirilmeye [akılcılaştırılmaya] çalışılır ([202]); ikincisinde ise Sartré, bu şiarın yaşanan anlamını, 1845-1847 arasındaki dönemin incelemelerinden ve metinlerinden hareketle ortaya çıkarmaya çalışır. Şimdi Gustav'ın davranışları Jules'inkinden ayrıdedilir artık. Burada Gustav, geçmişin önemli yazınsal yapıtlarına yönelir. Amacı zamandışılığa sıçrayarak zamanlaşmışlığı [an'ı] aşmaktır. Bu da Gustav'ın düş gücünü körükler; olgusal gerçekliğin yitirilmesi durumu ortaya çıkar. Düşünsel olan gerçekliğe dönüşür, mutlaklaşırken, gerçek yaşam bir felaket olur çıkar. 1844'ten sonra artık tutku duymadığını söyler Gustav. Ama Sartré, bunun doğru olmadığını gösterir bize. Kişileşmenin son sarmalında yazmak tutkulaşmıştır onda.

Herşey yazma eyleminin varoluş-taslağı hizmetine konur — nevroz bile bu tasarıya hizmet eder.Flaubert yaratıcı da esinlenme anlayışının karşısında yapıtın uzun sürede olgunlaşması gerekliliğini koyar. Yapıt içinde Gustav bentimlemeler, imgeler dünyasının efendisi haline gelir. Sartre'ın yorumu, *(en yüce güzellik mutlak yanılsamadır ve sanat ölümden [dünyaya] bakıştır)* (204) sanatı akıldışılaştırmaya ve yanılsatıcı görüntüye indirgeme çabası gibi tartışma götürür bir yorumdur.

Daha sonraki öyküsü «La Legende de Saint Julien l'Hospitalier»de *Yitiren kazanır* [anlayışından] dönüş yapar. Sartre Julian'ın yapısında Flaubert'in aynadaki resmini görür. *Her olaya çift anlam yükler: yaşanmış olarak, Julian'ı çöküntüye götüren başarısızlıklar ve felaketler zinciri içinde bir halkadır; demek ki ondan [Julian'dan] ayrılması olanaksız dünyevi [dünyasal] bir geleceği vardır; anlatılmış olarak açıklanması olanaksız olsa da, azizleşmeye giden kutsal yolda bir aşama oluşturduğu kesindir* (205). İnsanın yeryüzündeki başarısızlığı onun tanrı katında azizleşmesi demektir. Bu umut Flaubert'in «Saint Antonie» ve «Madame Bovary»i yazmasını mümkün kılmıştır.

Geri dönerek bakacak olursak: Sartre'ın amacı bize nevrozda Flaubert'in çifte tepkisini göstermektir. — *bir yandan babaya verilen taktiksel ve olumsuz bir yanıt* (206) *ve enderin düzlemde, Gustav'ın sanatçı olma zorunluğundan ve olanaksızlığından gelmiş bir soruya verilmiş stratejik ve olumlu bir yanıt.* (207) İşte bu yüzden nevrozla birlikte kişide, sanat, güzel ve yazma konusunda yeni görüş ufukları açan bir değişme başlar.

Nesnel ve Öznel Nevroz başlıklı üçüncü ciltte inceleme tarzı, varoluşçu ruhbilim alanını ansızın terkederek Flaubert'in yaratıcı etkenliğinin tarihsel-toplumsal koşullarını araştırmaya yönelir. Bu ciltte Sartre, konunun dışına taşarak, 17., 18. ve 19. yüzyıllarda yazardan ne anlaşıldığı, bu yüzyıllarda yazarın egemen sınıfla ilişkilerinin ne özellikler taşıdıklarını ve bu ilişkilerin nasıl bir değişme gösterdiklerini inceler. Sartre 19. yüzyılda sınıfların oluşumunu bu oluşu-

mun insan yorumuna nasıl etkidiğini araştırır. Ayrıca bu bağlam içinde yazarın insan karşısındaki tavır ve tutumunun ne olduğu, sanatın nasıl anlaşılması gerektiği, özellikle *Hiç'in Şövalyeleri* diye adlandırdığı Flaubert, Baudelarie, Leconte de Lisle, Goncourt kardeşler, Gautier ve Boulhet'in oluşturduğu sanatçı öbeğinde, kişilerin birbirleriyle ilişkilerinin ne gibi özellikler taşıdığı Sartre'in incelediği konulardır...

Ayrıca Sartré ilginç bir olgunun daha altını çiziyor: bir nevroz hastasının yapıtı nevrozlu bir yapıt değildir. Çünkü nevrozlu yapıtlar iletişim amacı gütmezler, yalnızca yazarın kendini tatmin etmesine yararlar. Oysa Flaubert'in yapıtı çağı etkilemiştir. Gene bu ciltte de cildin yapısına ilişkin bir fikir verebilecek ağırlıklı izleklere değinmek istiyoruz.

İncelememizin başlangıcında, bir yandan Flaubert'in yapıtlarını onun gerçekleştirilmesini, öte yandan dönemince kabul edilmesi olgusunun üzerinde durmak istiyoruz... *Sonuna kadar kendi değerlerine, başka deyişle nevrozlu duyu-yanılmalarının sanatın ve biçemin [uslubun] yasalarına dönüştürülmesine bağlı kaldığına göre, nasıl oluyor da, onun bu bağlılığından doğmuş olan yapıt, nesnel akılla [toplumun aklıyla] birleşebiliyor, başka deyişle bir tek'in deliliği toplumun [kollektivin] deliliğine dönüşebiliyor, dahası çağının estetik temeline. [dönüşebiliyor]?* ([208])

Önce «yapıt» kavramını açıklamak gerek. Yapıt Sartre'a göre *tek geneldir*(*). Ne demek bu? Genel olan birşey, yazarca alınır, yazar onu bir anlamda kendi üzerine geçirir, bu üzerine geçirişte genel, içleştirilir, böylece de bireyselleştirilir, tekleştirilir. Bu yaşantı deneyiminin biçimlendirilmesi [canlandırılması], onun dışavurulması, bir başka eşi olmayan yapıtın doğmasına yol açar. Yapıt, okuyucu tarafından alımlanmak için doğmuştur. İşte yapıtın okuyucu tarafından alımlanmasıyla ve kabul edilmesiyle yazarın bireyselleştirilmiş yaşantı deneyimi genelleşir. Okuyucu genel içinde kendi özgülleştirilmesini bulur (particularité).

(*) Bu aynı zamanda Sartre'ın insan yorumudur da. (Bkz. Ailenin Delisi, 1821 - 1857).

Sartre, Flaubert'i nevrozlu biri olarak gösterdiğine ve böyle bir kişi tanım gereği tek'ten genele geçişi gerçekleştiremeyeceğine, ve bu geçişle toplumu eleştirici bir gözle yansıtamayacağına göre, burada işin içine başka bir süreç karışmış olmalı. *Bu özel durumda, çağının bu yanlış [sahte] tanığını hakiki bir tanığa çeviren, okuyucunun kendisidir. Ve yapıtın nesnelliği, ilkece yanlış bir nesnellik olarak kalacağından... onun [yapıtın] hakikati [doğruluğu]... ancak çağın kendisince ortaya çıkar.* (200) Nasıl oluyor bu? Şöyle: Okuyucu [toplum] sahte [yanlış] nesnelleştirmeyi doğrusuna çevirebiliyor... *eğer [yapıtın] okuyucularını oluşturan toplumsal katmanların tümü, geçmişlerini ve yaşadıkları andaki durumu yanlış bir nesnellikle yaşarlarsa* okuyucu (yanlış) sahte nesnelleştirmeyi/nesnelleşmeyi doğrusuna dönüştürebilir.

Fransız toplumu [yani egemen sınıf] Sartre'ın savına göre, yalnızca kendi konumunu yanlış açıklamakla kalmıyor, aynı zamanda bu yanlış açıklamayla birlikte Flaubert'in nevrozuna uyan, nevrotik bir özelliğini de dışavuruyor. Böylece Flaubert'in öznel canlandırması [anlatımı] aynı anda nesnelleştirici bir işlev de taşıyabiliyor. *Gustav'ın hastalığı, ancak nesnel aklın [ruhun] nevrozu diye adlandırılması gereken şeyin tekleşmesi/tekleşmişliği olarak ortaya çıkarsa, [Gustav'ın] özneli temsil eden yapıtları içinde kendini nesnelleştirmesini olanaklı kılacaktır.* (211)

Sartre yorumun yönünü öylesine köklü bir dönüşüme uğratıyor ki, insan ister istemez, Flaubert'in nevrozunun, çağın sanatına yöneltilen ve çelişikliği yüzünden ancak nevrozlu yollardan yerine getirilmesi olanaklı isteklerin bir sonucu değil mi diye soruyor. Üstelik sorunu böyle koyarsak, Flaubert'in nevrozunu hazırlayan aile koşullarından yola çıkan çözümleme geçerliğini yitirmez mi? Neden yitirsin? Sartre nevrozun bu her iki yönlü hazırlayıcı etmenini göz önünde tutmamız gerektiğini vurguluyor. Etmenlerden biri, Flaubert'in hastalığını bireysel bir tavır alışın sonucu olarak, ötekisi döneminin sanatını oluşturma güçlüğünden

ileri gelen bir hastalık olarak görmemizi gerektiriyor. Sorunu ancak böyle koyduğumuzda Flaubert'in yapıtları özel bir anlam kazanabiliyor. İşte nevrozun olumlu yönü böylece anlaşılmış oluyor.

Peki Sartre, nesnel akıl'dan [ruhtan] ne anlıyor? Sartre materyalist tarih yorumu gerçekleştirebilmek için kavrama *araçsal-aletsel* [*instrumental*] *bir işlev yüklüyor... nesnel akıl* [*ruh*], *pratik bir ölgünlük* [*hareketsizlik*] *olarak sanattan başka birşey değildir.* ([212]) Aslında, çağın, Flaubert'in dışavurumlarında kendini nesnelleştirmiş aklıdır [ruhudur] bu. Her pratik ancak dolaylı yoldan anlaşılır; üstelik bu dolaylı dışavurumun illede yazıya dökülmüş olması gerekmez; ama bir kez böyle bir döküm gerçekleştimi, bir tür maddeleşme, şeyleşme, nesneleşme olur... Anlamanın içinde ve anlama aracılığıyla kendini maddeleştiren/nesneleştiren şeyin tümü Sartre'a göre nesnel akıldır. Bu önerme, kesinlikle olumsuz alınmamalı. Nesnel akıl, herhangi bir dışavurum aracıyla sabitleşmiş her türlü kültür çalışmasını kapsar. Bu açıklamalardan, belirli çağların bireylerine, onların birbirlerine davranışlarına, doğaya karşı tutumlarına, dünyaya bakışlarına ve kendilerini nasıl kavradıklarına bakan istekler çıkıyor. Bir dönemin edebiyatı, bu döneme özgü aklı [ruhu] görünürleştirmelidir [fenomenleştirmelidir.]

Toplum, yazara belli bir konum tanımıştır; yazar, etkenliğiyle belli başlı beklentileri, umutları birleştirir. Gelgelelim, toplumun yazara yüklemeye çalıştığı sorumluluğun ya da görevin, yazarca benimsenmesinin olanaksız olduğu durumlar ortaya çıkabilir; başka deyişle toplumun isteği, onun sanat anlayışıyla bağdaşmaz olabilir. Sonuç, yazarın toplumun dışına kayması, dayanışmayı bir yana bırakmasıdır. Bu durumda, toplumu yaşamın gerçeği sayıyorsa, bu gerçeği gerçekdışılaştırmak isteyecektir. Bu da nevrotik bir tavırdır.

Flaubert döneminin genç yazarı, edebiyatın kendibaşına buyrukluğundan yanaydı; herhangi bir ideolojinin hizmetine girmek istemiyor, hele hele birçye ya da topluluğa ya-

rarlı olduğu ölçüde ideal değerleri kabul eden burjuva yararcılığının [utilitarizm] destekçisi olmaya hiç yanaşmıyordu. Bunun sonucunda, burjuvazinin siyasal zaferinden [utkusundan] sonra yazarın okuyucusu kalmadı. Daha önceki okuyucusuysa, mevcut toplumsal ilişkilerin elestirisine katılan okuyucuydu. Böyle olunca, yazar herhangi bir iletişim gerçekleştirme kaygısını bir yana itip, kendini dile verdi. Yapıt kendikendinin amacına dönüştü. 18. yüzyılda, yazar, bilmeden bir sınıf yazarlığı yapıyordu. İnsan hakları, insanlık diye tutturduğunda, aslında tarih sahnesinde tırmanan burjuvazinin hizmetinde çalışıyordu. Bundan yüzyıl sonra, bir sınıf edebiyatı yapmayı kendine yasakladı adeta. Artık amacı sınıfsızlıktı [déclassement]. Gerçi bir yandan öğretmen, avukat, doktor, memur olarak tam bir burjuva gibi yaşıyordu, ama burjuva karşıtı nitelikte yapıtlar üretiyor, toplumca benimsenme özlemi taşıyor, biryandan da burjuva toplumunu [bu okuyucuyu], elinin tersiyle itiyordu. Bu koşullar mutlak bir sanat olarak başına buyruk bir sanatın varlığını gerektiriyorlardı. Genç yazarlar kendi sınıflarına karşı oldukları gibi, kendilerini de küçümsüyor, kendikendilerine saygı duymuyorlardı. Olumsuz tavır, temel belirleyici tavırdı. Gerçeği de tümüyle inkar edince, kala kala gerçekdışılık alanı kalıyordu onlara. Mutlak sanat, insanlıkdışı bir sanata dönüşmekte gecikmedi. Kişinin varoluşunu yazar olarak seçmesi, üç başarısızlığın varlığını, örtükte olsa vurguluyordu. Yazarın, insanın ve yapıtın başarısızlığı. ([213])

Sanat yazardan, *sınıflardan çözülmeyi, sanatı insansızlaştırmayı, herşeyin üstünde uçmayı, sarsılmazlığı* istiyordu. Olacak iş değildi bu. Sonuçta 1850'lere doğru, sanatçı birşeyler oynamaya, oynadığına da gerçek diye inanmaya başladı. İşte yazarın içine düştüğü, onun başarısızlığını hazırlayan nevrozlu durumdu bu. İnsanın başarısızlığını hazırlayan etmenler nelerdir? Yazar, aşırı duyarlılık, bir tür kadınsılık gibi ona göre olumlu özelliklerinden dolayı toplumun dışına itiliyordu. Haksızlıktı bu. *Guignon* [şanssızlık] kavramı önemli bir anlama bürünüyordu bu bağlamda.

Yurttaş için başarı, onun çalışkanlığının, gayretinin belirtisi iken, yazar için başarısızlık, bir yandan onun başka-türlü-oluşunun belirtisi, öteyandan eyleme adanmış bir yaşamı küçümsemesinin dışavurumuydu. Yazarın başarısızlığı, gerçek bir yazar olduğunun *olumsuz* kanıtıydı. Gerçek olanın, insansal olanın reddedilmesi, gerçeği gerçekdışılaştırma, gerçek olmayana kaçma çabası, nevrozlu durumun tipik belirtisiydi. *Demek ki başarısızlık davranışı, kendini gizleyen ve elde etmek istediği sonuçların acısını çektiğini ileri sürdüğünden [acı veren] tutku kılığına bürünmüş davranıştır. (eylemdir)* ([215]) Özne, başarısızlığının suçunu başından atmak için, nesnel kendinden olguyu gizler.

Peki yapıtın başarısızlığını nasıl yorumlamak gerekir. Bir yandan sanatın özerkliğini isterken öte yandan aynı anda okuyucudan yoksun olmak yazarı ya hiç yazmamaya ya da yok olduğunu ileri sürdüğü tanrı için yazmaya zorunlu kılar. Düşünsel [imajiner] olanı seçen yazar, kendi gerçekten-kopmasını tamamlıyor demektir. Varolanın tümüyle ortadan kaldırılması [aşılması] isteğini ya da zorunluluğunu da ancak bu yoldan, yani düşünsel, hayali olanı seçerek yerine getirebilir. Böyle olunca da, yapıtı varolan alanı içine gerçek olanın arasına sokamayız; yapıt artık salt bir yanılsamadır, görünüştür. Gelgelelim salt yanılsama, ancak görünüşte varolan herşey olarak bu kez de —yazar tersini istese de— gerçeği yoklaştıramaz; yapıtı bir tür *mizah [alay] yazısına döner.* ([216]) Sonuç, *kişiliksizleştirme, somut olandan kopma, yalnızlık, nesneleştirilmiş dil, insan düşmanlığı, kendinden nefret, başarısızlık davranışı, olanaksız olana ulaşma çabası*'dır. ([217]) Sartre, bu dönemde edebiyatın yalnızca nevroz biçiminde varolabileceğini göstermek istiyor. Sanat için sanat hareketinde Sartre, temel güdü olarak nefreti, buluyor; ona göre bu nefret, kendisinden nefret edilen toplum yurttaşının [kentsoylunun], bu nefreti içleştirme tutumundan kaynaklanmaktadır... Sartre bu ilişkide burjuva karşıtı yazar ile yurttaşın [kentsoylunun] ortak yanını görüyor. Böyle olunca da okuyucusuz bu sanat genece de okuyucusunu buluyor.

Sartre her iki tavırda da buyruksal (imperativ) bir nitelik olduğunu göz önünde tutup, kentsoylunun kâr-düşüncesi ile sanatçının sanat için sanat düşüncesini bir araya getiriyor, varlıklıların insana karşılığını, sanat için sanat anlayışının insana karşılığıyla aynı tutmak, oldukça su götürür, ilkel bir marksçılık anlayışına dayanmak değil de ne? Sanat için sanat anlayışının Sartre'a alabildiğine ters geldiğini anlamak kolay, ama yeni sanatın bütünsel nefret olduğu ve bu yönüyle de kentsoyludan [burjuva toplumu yurttaşından] kaynaklandığını ileri sürmek, kentsoylunun nefretinden çok, Sartre'ın bu harekete duyduğu nefreti yansıtıyor olmalı; bu da sandığının tersine nesnel bir olguyu (sanat için sanat'ı) serinkanlı bir tarihsel çözümlemeyle kavramasını önlüyor.

Peki Sartre, Flaubert'in büyük başarısını nasıl açıklıyor acaba? Sartre'ın savı şu: Flaubert kendi öznel nevrozunda döneminin yaklaşmakta olan nevrozunu önceden kestirmiştir... *Yaşanılmış olan, kesinlikle ve genelleşmiş biçimde 1848 felaketini önceden haber veriyor. Gustav'ın bu çağa örnek sanatçı görüntüsünü sunduğu ileri sürülebilir.* ([218]) Madam Bovary'nin alınyazısında *ikinci cumhuriyetinin doğuşuna ve onursuz bir şekilde bitişine yol açan olumsuz yazgıyı (uğursuzlukları) bulursunuz* ([219]) Bireyin mikro [küçük] zamanlaşması, çağın önceden zamanlaşmasıdır. Bir çağ bir bireyde gerçekte olduğundan daha hızlı, sona erebilir. *Kendini anlatan yapıtın tek genelliğinde, kendini aşan Flaubert'in nevrozu, okuyucunun toplumsal zamanlaştırmasının [zamanlaşmasının] somut bir önkestirmesi olmalı.* ([220])

Flaubert 1844 nevrozuyla, henüz varolamayan ama ileride içinde kendini mutlu hissedeceği toplumsal bir çevreyi, ikinci imparatorluğu önceden kestirmiştir. Sartre sayısız kanıt ileri sürerek, Flaubert'in kendini yalnızca bu dönemle değil yer yer amansız bir şekilde eleştirmiş olsada, III. Napoleon'la da özdeşleştirdiğini kanıtlamaya çalışır.

Prusya'nın Fransa'yı yenmesiyle, Flaubert'in gerçekdışı dünyası çöker; yerini gerçeğin dünyası alır. Prusya'nın za-

feri aynı zamanda düşünsel olanın, hayal dünyasının karşısında, bilginin zaferini de temsil ettiğinden, eleştirilere hedef olmuş babanın yerini bu kez Gustav'ın dünyasını yıkan Bismark alır. Gustav bir kez daha «ailenin delisi» olur; ikinci Cumhuriyetin aynı zamanda akıldışının diktatörlüğünün onurlu, saygı gören yurttaşı Flaubert, 1870'ten sonra kendikendini fosil olarak niteler. Gerçi «Trois Contes» eleştiriden olumlu not alır ama, okuyucu yapıtı soğuk karşılar. Ölümünden sonra yayınlanan «Bouvard et Pécuhes» Sartre'ca, saçma [anlamsız] bir girişim olarak değerlendirilir; yapıtın saçmayı [anlamsızı] anlatmak için düşünülmüş olduğunu ekleyelim.

Sartre'ın Flaubert yorumu bitmemiştir. Ama okuyucuyu tahrik eden, tavır almaya zorlayan bir çalışmadır bu. Çalışma aynı zamanda Sartre'ın tüm düşüncesinin hedefi olan insanı bütünüyle kavrama girişiminin olağandışı bir örneğidir. Bu yapıtta felsefeden edebiyata ve tarihe doğru bir kayma sözkonusu değildir; felsefe bütünleştirici bir insanbilimin [integralen anthropologie] hizmetindedir. Flaubert'in mutlak sanatına karşılık Sartre mutlak insan anlaması'nı gerçekleştirmeye çalışıyor; ancak mutlak sanatın, sanat için sanat olduğunu ileri sürüp buna karşı çıkarken, kendi mutlak anlama taslağı içinde, varoluşunun tüm önemli uğraklarını biraraya toplamaya ve kavramaya çalışıyor, nerdeyse insanüstü bir çaba isteyen, tek başına bir insanın altından kalkamayacağı bu işi, Sartre sırf bu güçlüğü yüzünden çekmiş olmalı. İnsanın tüm sınırlı olanaklarına karşın, anlama etkenliğinin sınırlarını geliştirme olanağı bulunduğunu, özellikle, hiçbir zaman tamamen bizim olan bir meta gibi elde edemeyeceğimiz, durmadan uğruna mücadele vermemiz gereken bir özgürlüğün, yanılmanın ve başarısızlığın bireyin oluşumunu inceleyen bu derinlik-ruhbilimi özelliğinsınanacağını göstermek istiyor.

Alışılmış boyutları kıran bu çalışmayı, bir çağın ve bir bireyin oluşumunu inceleyen bu derinlik-ruhbilimi özelliğindeki «roman» okuduktan sonra, öyle tümü kısaca özetleye-

cek birkaç söz söylemek olanaksız gibi. Sartre, insan Flaubert'in yaşamını yorumlarken, eşsiz bir özen örneği sunuyor. Flaubert'in yaşamının her basamağı ancak bir ruh çözümleyicisinin hastasıyla uğraşarak ve yıllarca çalışarak gerçekleştirebileceği bir özen ve duyarlılıkla gözümüzün önüne seriliyor. Flaubert'in bireysel yaşantısı ile yaratısını bir bileşimde topluyor. Etkileyici bir bileşimin içinde «bu gerçekçi romana» doğrudan Sartre'm düşüncesinin ürünü olan buluşlar da ister istemez ekleniyor. Sartre, Flaubert'in yaşamının geçtiği tarihsel boyutu, yaşamın içine katmış, aynı zamanda yazarın çağdaşları ile ilişkilerini inceleyip aydınlatmıştır. Önemli bir sanat akımının doğuşunu kavramaya çalışmış. Ancak bu işin hakkıyla üstesinden geldiği konusunda biraz kuşkuluyuz: Yorumun odağını tutan *Madam Bovary'in* [öngördüğü ikinci cilt] gerçekleştirilmemiş olması, belli bir rahatsızlığı aşmamızı engelliyor. Kalıcı olan, etkiyi yaşatan yapıt değil midir ve Sartre'ın nefret-sevgisiyle içinde onca ayrıntıyı ve zaafı bulup çıkardığı, yaşamın kendisi değil midir? Felsefi insanbilimci yönünden, ağırlık, kuşkusuz yaşamın üstündedir; ama yapıt ta yaşamın bir parçasıdır. Yaşamı kavrayabilmek, onu anlayabilmek için, yaşamın tüm diğer öğeleri de incelenip yorumlanmalıdırlar. Bu araştırmada, olayların üstündeki örtüyü açmaya çalışan kişinin, yani Sartre'ın da kendini gösterdiği, bu bağlamda Flaubert'e duyduğu gizil nefret-sevginin kaynağının ne olduğu sorusunun ortaya atılması gerektiği, bütün bunlar Sartre'ın çalışmasına ilerde eğilecek olanların üzerinde duracakları noktalardır. Sartre'ın vasiyetnamesi Sartre'ın somut yaşam süresini aşacaktır. Bu «gerçek roman'ın tıpkı Flaubert'in Madam Bovary'sinin modern romanın başlatıcısı olması gibi, yeni bir roman biçiminin öncüsü olup olmayacağını zaman gösterecek.

BİTİŞ

Okuduğunuz bu çalışmanın, Sartre'ın kişiliği ve yaşamı üzerine çok az bilgi verdiği ileri sürülebilir. Sartre'm kendisi özgeçmişsel açıklamalarda oldukça elisıkı davranmıştır; genede bu konuda birşeyler öğrenmek isteyenlere, *Sözcükler*'in *Sartre Sartre'ı anlatıyor*'un yanısıra, Sartre'la yıllarca dostluk etmiş Simone de Beauvoir'ın anılarının ikinci ve üçüncü cildini salık verebiliriz.

Sartre'ın seçtiği varoluşun bir tür varoluşu-ruhçözümleyici yorumunu yapma niyetimizde yoktu; hele bu varoluşu, onun toplumsal çevresinden kalkarak açıklamayı hiç düşünmedik. Sartre'ın hangi toplumsal ortamdan geldiği umrumuzda değil. Bizi ilgilendiren onun felsefi, yazınsal ve siyasal yapıtları ve bu yapıtlarda dile getirilen olgular. İnsan olma yönünden özgürlük anlayışı.

1942'den [*Varlık ve Hiçlik*'in yayın yılı] bu yana görüşlerinin kimi değişikliklere uğradığı, araştırmalarının ağırlık noktasına bu tarihten sonra fenomenolojik bir ontolojinin yerine, bir toplum-felsefesinin ve felsefi bir insanbilimin [bkz. Flaubert yorumu] kaydığını ileri sürmek olasıl. Ama tüm bu incelemelerde, Sartre başlangıçtaki bütünsel özgürlük anlayışını bir yana bırakmış olsa da, özgürlük sorunu gene de odak noktasını tutuyor. İnsanın öbekler oluşma koşullarını belirleyen insan partiği; çözümlemelerinde de Sartre, bu kez öbeğin özgürlüğü görüşünü benimser; ona göre insan öbeği, özgürce, hedeflere yönelik, amaçlı tasarılar gerçekleştirme olanağına sahiptir. Flaubert yorumunda karşılaştığımız gibi, incelemenin konusu tek kişiyse, ki-

şileşmenin, dış bir belirlenim yerine, insanın sorumluluğunu yüklenmek zorunda bulunduğu bir tepki olarak anlaşıldığını görüyoruz.

Sartre çeşitli yapıtlarında insanlararası ilişkilere güç/yetki olgusunun egemen olduğunu, bu yüzden de eninde sonunda bozulmaktan kurtulamayacaklarını söylerken, kafamızı karıştırabilir. Ama tam içinde bulunduğumuz hem de yalnızca bireyin değil halkların da içinde bulunduğu ve insanlık için bir bela oluşturan bir duruma işaret etmektedir Sartre. — Ama işte kabul etmekten kaçınırız biz bu gerçeği.—

Sartre çağımızın ne düşünür ne de sanatçı olarak en büyüğü olmamakla birlikte en büyüleyici yazarlarından biridir; çağımızın gizli akıntısından birşeyler onda dile geldiği için büyüleyicidir.

Onun ortaya koyduklarını tartarken, kimi yanıtlarını ve görüşlerini paylaşmamız olanaksızdır. Ama saygıyla karşılayacağımız yanı, tarihi tepemizde herhangi biçimde patlak veren kaçınılmaz bir yazgı olarak görmek yerine, sürekli olarak herkesi birlikte sorumluluğa ve birlikte katılmaya çağırışıdır. Bu anlamda 1962 yılında Moskova'da karşılaştığı yazarları uluslararası bir birlik kurmaya çağırışı da önem taşır.

Sartre çalışmamız, bize özgürlük lanetine uğramış olduğumuzu, özgür olmaktan kurtulamayacağımızı öğretmişse; bu bile yeter. «Sinekler»in yazarı, onun tezlerini okuduktan sonra, bu tezlere karşı kendi özgürlüğünü koruyan ve onları kapalı gözle benimsemeyen okuyucular bulmak zorundadır; aksi halde özgürlük tezleri, birer tepeden inme buyruğa dönüşürler ki, Sartre'ın bize öğretmek istediği zaten bu tür tepeden inmelere karşı çıkmaktır. Kimse bizden kendi yolumuzu arama, bulma sorumluluğunu alamaz, çünkü kim olduğumuz, bu sorumluluk içinde belirlenecektir.

DİPNOTLAR

(1 - 2) Simone de Beauvoir: «In den besten Jahren», Reinbek 1961, s. 16.

(3) Francis Jeanson: «Sartre par lui-même». Paris, 1955, s. 177.

(4 - 7) Simone de Beauvoir: a.g.e., s. 23, s. 24.

(8 - 9) Alexandre Astruc ve Michel Contat: «Sartre Ein Film». Reinbek 1978, s. 49, s. 50.

(10 - 28) Edebiyat Nedir? Türkçesi Bertan Onaran, Payel Yayınları, 1984.

(29 - 41) Sinekler, Türkçesi: Selâhattin Hilâv, Dönem Yayınları, 1965.

(42 - 58) Das Sein und das Nichts (Varlık ve Hiçlik), Reinbek 1962, s. 341 - 45, 350, 356, 364, 380 - 91.

(59) Beauvoir: a.g.e., s. 274.

(60 - 70) Gizli Oturum, Türkçesi: Oktay Akbal, 1950 MEB. Bertan Onaran, 1965 De Yayınları.

(71 - 79) Das Sein und das Nichts (Varlık ve Hiçlik), s. 91, 66, 64, 94, 93, 101, 102, 104.

(80 - 84) Akıl Çağı, Türkçesi: Gülseren Devrim, 1964, Nobel Yayınları, Uyanış adıyla, Necmettin Arıkan - Engin Sunar, 1984, Altın Kitaplar / Semih Tiryakioğlu, 1968, Varlık.

(85) Le Sursis (Türkçesi: Yaşanmayan Zaman adıyla Gülseren Devrim 1965, Nobel Yayınları, Bekleyiş adıyla Nazan Dedehayır - Halûk Dedehayır 1964, Altın Kitaplar.)

(86 - 88) Le Mort dans l'âme (Türkçesi: Ruhun Ölümü adıyla Hayri Esen, 1964, Ak Kitabevi / Yıkılış adıyla Gülseren Devrim, 1965, Nobel Yayınları / Tükeniş adıyla Nazan Dedehayır - Halûk Dedehayır, 1984, Altın Kitaplar).

(89 - 96) **Mezarsız Ölüler**, Türkçesi: Adalet Ağaoğlu, 1964, İzlem Yayınları.

(97 - 109) **Şeytan ve Yüce Tanrı**, Türkçesi: Eray Canberk, 1964, Ataç Kitabevi.

(110 - 112) **Baudelaire**, Türkçesi: Bertan Onaran, 1964, De Yayınları.

(113 - 147) **Das Sein und das Nichts**, s. 561, 591, 598, 599, 600, 601, 586, 588, 605, 606, 610, 612, 617, 619, 624, 625, 626, 628, 629, 630, 631, 658, 662, 664, 670, 696, 697.

148) «**Les Tempes Modernes**» 12. Yıl / 1956 / 57, sayı 129 - 131, s. 603 - 612.

(149) Henri Alleg, «**La Question**», Türkçe çevirisi: A. Bilgi, İstanbul, 1959.

(150) «**Ihr seid fabelhaft**». **Kolonialismus und Neokolonialismus** / Yeni basım: **Sorgu**, Oda Yayınları içinde. Reinbek, 1968, s. 29.

(151) **Albert Camus Portrats und Perspektiven** içinde. Reinbek, 1971, s. 102.

(152 - 175) **Marxismus und Existentialismus**, Reinbek, 1964, s. 17, 7, 9, 8, 27, 10, 21, 22, 25, 42, 26, 49, 28, 52, 143.

(176) Bak.: Klaus Hartman: «Sartres Sozialphilosophie». Berlin, 1966.

(178 - 181) **Sartre über Sartre** (Sartre, Sartre'ı Anlatıyor). Otobiyografik Yazılar.

(182) Bak.: **Les Maos en France**'ın girişi. **Situations X** içinde. Paris 1976, s. 38.

(183 - 184) **Der Idiot der Familie. Gustave Flanbert 1921 - 1857. I. Die Konstitution**. Reinbek 1977, s. 7.

(185) Bak: Aelheid Müller-Lissner : «**Sartre als Biograph Flaubert**» Bonn, 1977, s. 9.

(186) **Situations X**, s. 94. **Was kann Literatur?** Reinbek, 1979.

(187 - 189) **Der Idiot der Familie**, s. 182.

(190 - 194) **Der Idiot der Familie. Gustave Flaubert 1821 - 1857. II. Personalisation 1.** Reinbek, 1977, s. 11, 15, 11, 136, 218.

(195) **Der Idiot der Familie. Gustave Flaubert 1821 - 1857. II. Personalisation 2.** Reinbek, 1978, s. 477.

(196 - 198) **Der Idiot der Familie. Gustave Flaubert 1821 - 1857. III. Elbehnon oder Die letzte Spirale.** Reinbek 1978, s. 11, 26, 52.

(199) Bak: Marthe Robert: «Le Tribunal ou l'analyse». Les Critiques ale notre temps et Sartre» içinde. Paris, 1973, s. 124.

(200 - 207) Der Idiot der Familie. III. s. 167., 242, 167, 260, 353, 375, 162, 200.

(200 - 212) L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857. Paris, 1972, Cilt 3. s. 32, 36, 38, 44.

(213) Bak: Das Absolute als Jenseits des Scheiterns ve Eveline Pinto: «La 'névrose objective' chez Sartre - Sartre historien». Les Temps Modernes içinde 339 (1974), s. 35.

(214 - 220) L'Idiot de la famille, cilt 3, s. 157, 177, 195, 199, 423, 421, 430.

KRONOLOJİ

1905 21 Haziran: J. Paul Sartre bir deniz subayının oğlu olarak Paris'de doğdu.

1907 Babasının ölümü. Sartre büyükanne ve babasının yanına geldi.

1915 Paris'de Henri IV. Lisesine gitti.

1916 Annesi yeniden evlendi. Sartre La Rochelle'e annesinin yanına geldi.

1917-1919 La Rochelle'de liseye (Gymnasium) devam etti.

1919-1922 Paris'de Louis Le Grand Lisesine gitti.

1922 Olgunlaşma sınavı.

1924-1928 École Normale Supérieure'de yüksek öğrenime başladı. Simon de Beauvoir'la dostluk kurdu.

1929 Felsefe'de doçentlik sınavı.

1929-1931 Tours'da meteorolog olarak askerlik görevi.

1931-1933 Le Havre'da felsefe dalında lise öğretmenliği.

1933-1934 Berlin'de Institut François'de burslu öğrenci. Bu süre içinde çağdaş Alman felsefesini özellikle Husserl ve Heidegger'i okudu.

1936 İmgeleme (L'Imagination).

1936-1937 Laon'da felsefe dalında lise öğretmenliği.

1937-1939 Paris'de Pasteur Lisesinde felsefe öğretmeni olarak çalıştı. Çeşitli dergilerin çalışmalarına katıldı.

1938 Bulantı.

1939 Heyecanlar Kuramının Bir Eskizi, Duvar; —Savaş— görevi için sağlık görevlisi olarak askere çağrıldı.

1940 Haziran: Sartre Almanlara savaş tutsağı düştü. — L'Imaginaire.

1941 Nisan: Tutsaklığı sona erdi. Pasteur Lisesindeki öğretmenlik görevine tekrar döndü.

1942-1944 Paris'de Condorcet Lisesinde öğretmen. Direniş hareketlerine aktif olarak katıldı.

1943 Varlık ve Hiçlik, Sinekler.

1945 Öğretmenliği bıraktı. Paris'de Saint-Germain-des-Pres' de bağımsız yazar olarak yaşamaya başladı. Bir politika ve edebiyat dergisi olan Les Temps Modernes'i kurdu ve yönetimini üstlendi. Komünist olmayan bir sol parti «Rassemblement Democratique Revolutionaire» kurma denemeleri boşa gitti. — Amerika'ya gitti. Akılçağı, Kapalı Kapılar Ardında.

1946 Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır. Yahudi Sorunu Üzerine Düşünceler, Mezarsız Ölüler, La Putain Respectueuse.

1947 Durumlar I (Situations I), Baudelaire, Oyun Bitti.

1948 Sartre'in kitapları «Index librorum prohibitorum»a alındı. (Vatikanın yasak kitaplar listesi). Sartre Berlin'de yapıtları ve felsefesi hakkında açık bir tartışma yaptı. Durumlar II, Kirli Eller, Siyaset Çarkı, Durumlar III, (Situations III), Ruhtaki Ölüm (La Mort dans L'âme).

1950 Sartre Frankfurt'da bir konuşma yaptı. Afrika ve İtalya'ya gitti.

1951 Şeytan ve Yüce Tanrı.

1952 Viyana'da «Barış Kongresi»ne katıldı. Eski arkadaşı ve daha sonraları feslefi ve politik muhalifi Albert Camus'le halka açık bir tartışma yaptı (Saint Genet, Comèdien et martyr).

1953 Sartre Freiburg'da bir konuşma yaptı.

1954 Kean.

1954-1955 Rusya ve Çin'e gitti.

1956 Sovyetler Birliği'nin Macaristan'ı işgalini açıkça protesto etti. Stalin'in Hayaleti, Nekrassov.

1960 Küba'ya gitti. Diyalektik Aklın Eleştirisi, Altona Mahkûmları.

1961 Yaşayan Merleau Ponty

1964 Sartre Nobel Edebiyat Ödülünü kazandı ama geri çevirdi. Durumlar IV-VI, Sözcükler.

1965 Durumlar VII, Euripides, Truvalılar.

1971 Ailenin Delisi Cilt I ve II.

1972 Durumlar VIII ve IX, Ailenin Delisi Cilt III.

1976 Durumlar X

1980 15 Nisan: Jean-Paul Sartre Paris'te öldü.

TANIKLIKLAR

MAURİCE MERLEAU-PONTY

«L'Etre et le Neant» (Varlık ve Hiçlik) arkasından olası tüm aydınlatıcı bilgilerin ve tamamlamaların geleceğini umabiliriz. Ne ki, Sartre'ın düşüncelerinin izlediği yolların, —felsefenin— geçen yüzyılın sunduğu bilgilerin sonucunda belirginleşen ana sorununu didik didik eden yepyeni bir derinlikle kapsadığını da yadsıyamayız.

«Les Temps Modernes» Kasım 1945

VİKTOR VON WEİZSÂCKER

Platon'un bir ozan-düşünür olduğu doğru değildir; Bacon ile Shakespeare'in aynı kişiler oldukları görüşü de bir yanılgıydı; ama Sartre'ın düşünür oluşu ve oyunlar yazması yalnızca ruhbilimsel bir sorun değil; her iki işin de üstesinden gelebilmesi bizi son derece rahatlatıyor; çünkü bugün, yalıtılmış bir bilimin insanları perişan edeceğinden büyük endişe duymaktayız hepimiz. Öte yandan inançsızlıkla karşılaşmamış bir inancın da pek inandırıcı olmayacağını duyumsuyoruz. Sartre'ın, duygulara karşı olmasına karşın, bizde yarattığı ortak duygu buradan kaynaklanmaktadır.

«Die Umschau» 1947

ANDRE GİDE

Sartre'ın «Saygılı Yosma»sını bir başyapıt sayıyorum. «Duvar»daki enfes öykülerden bu yana bundan daha güçlü, daha yetkin bir şey yazmamıştı.

Günce 15.3.1947

EMMANUEL MOUNİER

Aslında Sartre, bir tanrıtanımazlığın Luther'ini çok anımsatıyor; bu tanrıtanımazlıkta Marx da, Aziz Paulus, kilisesinin kurucusu ve başmeleğidir. Gelgelelim Luther, kiliseyi bireyin hiçliğinin üstüne tanrının sonsuz gücünü çıkarabilmek için yadsımıştı. Sartre ise bireysel hiçliğin sonsuz gücünü geçerli kılma uğruna laikleşmiş kiliseleri ve dogmalarını ve onun laikleşmiş tanrısını, tarih ya da nedensellik yasasını yadsır... Sartre'ın hiç'i kendi öncülerininki ile karşılaştırıldığında tartışılmaz bir ilerlemedir, tartışılmaz bir adımdır. Sartre'ın düşüncesi yoğunlaşıp bir yeni-varlıkbilimsel kanıta, başka deyişle yetkin, kusursuz olana duyulan nefretten çıkan bir hiçlik kanıtına dönüşüyor ve burada varolana duyulan tiksinti ve nefret, Pascal'de durmadan ilerleme hareketinin, başka deyişle varolmayı oluşturan aşkınlığın iç gücünün oynadığı rolü oynuyorlar.

«Introduction aux existentialismes» 1947

MAX BENSE

Bu romanın (Akıl Çağı) yazarı, Bergson'dan bu yana aynı zamanda hem en heyecanlı hem de en tartışmalı felsefi kitapları yayımlamış ve belli bir Batı Avrupa felsefesini yaygın, Avrupa'ya özgü bir olaya çevirmeyi becermiştir. Romanları önemli bir yazınsal gücün dışavurumu olmakla kalmayıp, büyük bir felsefi düşüncenin de yansımalarıdır.

Deutsche Zeitung und Wirtschaftszeitung, 1949

KARL KORN

İnsan Sartre'ı Schiller'i okuduğu gibi okuyabilir. Çağcıl yazına neresinden bakarsanız bakın, insanın ahlaksal yapısına ilişkin bundan daha kusursuz ve doğruyu dile getiren düşünceler bulamazsınız. Bu sahne yapıtlarını büyüleyici kılan neden içi boşalmış, çürümüş dış görünüşleri bir yana itip çağdaş insanı olanca çıplaklığıyla göstermesidir: insanın davası tartışılmaktadır burada, en yüce, en güç davası, insanın gurur verici, yapayalnız özgürlüğü.

***Allgemeine Zeitung*, 1949**

HANS EGON HOLTHUSEN

Varoluşçuluk gelip de gene fizik-ötesi bir temel düşünceye varoluşun özden geldiği düşüncesine çarpana dek her türlü

salt ruhbilimsel ve salt toplumsal-eleştirel düşüncenin bir adım ötesine geçiyor: İnsan, varolan olarak özgürdür, ölçüsüz ve sınırsız özgürdür; kendi kendini tasarlayabilir ve tasarlamalıdır, «yolunu bulgulamalıdır» «İnsan» der Sartre, «kendini ne yapıyorsa O'dur.» Bu özgürlük duygusu, yüce ve tekci... özgürlük, tanrısal zemine dayanmadığından, boşluğun, hiçliğin içinde asılı duran —Sartre— dünyasını kör ama ateşli bir canlılıkla doldurur. Sartre tanrının varolmadığı ve bu olgunun tüm sonuçlarını sonuna dek hesaba katmamız gerektiği belirtisinden yola çıkar. İnsanların özgürlüğü tanrıları yerlerinden etmektedir, ünlü «Sinekler» oyununun konusu budur: keskin aydınlanmacı bir düşünce en uç noktaya kadar götürülmüş bir Voltaire.

«Evsiz İnsan» 1951

FRANÇOİS MAURİAC

Sartre'ın kahramanının «Şeytan ve Yüce Tanrı» da gülünç bir şekilde uzam içinde arayıp durduğu ve kendisinden varlığına ilişkin bir işaret beklediği bu tanrı bizim içimizde yaşamaktadır ve bize yolladığı işaret insanın kendisidir. Bu insan Sartre ve onu dolduran fransiskan ruhudur. Bu ateşli söz ustası, Kanser gibi çılgınca yayılan zekasıyla kendini yiyen, bir sözcüğe takılıp kalan bu insan: Tanrı sözcüğüne. Aklın ve ruhun gücünün kökenine kadar inmeyi reddeden, ama tepeden tırnağa ruh dolu ve gerçek adı sevgi olan bu insan Sartre.

«Figaro», 23 Aralık 1952

JEAN-LOUİS BARRAULT

Kimileyin, belli kişilerin düşüncelerinin, gerçek Sartre'ın kimliğini tamamen yanlış yansıttığını görüyoruz. Yalnızca yeni fikirler getirmekle kalmayıp yaşamda kendilerine hemen hiç benzemeyen bir imaj yaratma gibi alışılmamış bir tavır sürdüren tüm mücadeleci insanların kaderidir bu. Bu çarpıtmanın sorumluluğunu onun yandaşları kadar karşıtları da paylaşmaktadırlar. Kartesianizmde Descartes'ı tanımak mümkün müdür? Genelde varoluşçuluk denen şeyin içinde Sartre'ı yeniden bulmak mümkün müdür? Sartre'ı tanımak hiç de yararsız sayılmaz: tabi onu nesnel olarak tanımak. Onu sevenler, onunla mücadele edenler ve onun yalnızca adını bilenler ama anlamını bilemeyenler için.

«Connaissance de Sartre», 1955

SİMONE DE BEAVOİR

Sartre'ın özgürlüğü bilince en gurur verici bağımsızlığı tanıması ve gerçekliği olanca ağırlığıyla gene gerçekliğin kendine bırakmasından ibarettir. Gerçeklik kendini bilgiye yetkin, kusursuz saydamlığıyla, ama özünün değişmez yoğunluğuyla sunar. Sartre için bakış ile kendisine bakılan arasında uzaklık yoktur ve bu (anlayış) onu kimi ikilemlere sürüklemiştir; ne ki güçlükler onun inancını sarsamamışlardır... Sartre yazmak için yaşadı, her şeyin belgesini sunmakla ve her şeyi zorunluluğun önceliğiyle düşünerek yeniden yaratmakla yükümlüydü.

«La Force de l'âge», 1960


ABDULLA



Büyükbaba



8 aylıkken



1910'da aile bir arada: Büyükbaba, anne, Jean-Paul'le birlikte dayısı, ve büyükanne



6 yaşında



Sartre: çizgili kazaklı olan Sartre, askere çağrılan öğretmen üniformalı. 1916/1917 dolayları



14 yaşında



16 yaşında



Jean Paul Sartre



"Sinekler" oyunundan bir sahne



Erinye'ler Orestes'in peşinde



Edmund Husserl



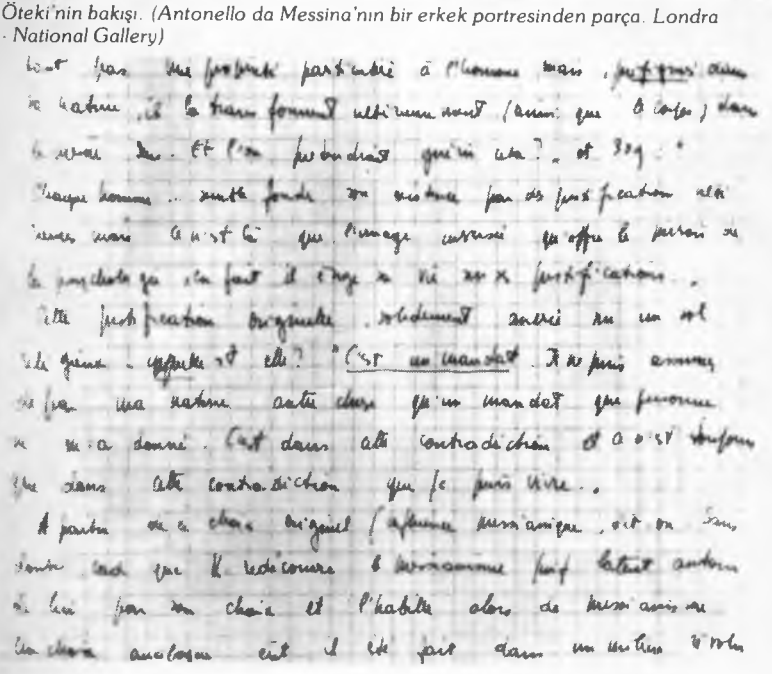
Simone de Beauvoir



"Kapıların Dışında" (Gizli Oturum)dan bir Sahne



Öteki'nin bakışı. (Antonello da Messina'nın bir erkek portresinden parça. Londra - National Gallery)



"Varlık ve Hiçlik"in taslakları





Martin Heidegger



"Mezarsız Ölüler"in provasında





Sartre'la mülâkat



Jean Cau (ortada) ve Jean Jenet (sağda) ile "Pont-Royal" barında.



Saint-Germain-des-Prés, Paris'in bu en eski kilisesi "varoluşçuların - takıldığı" çevrenin ortasında. Biraz ötesinde Sartre'in arkadaşlarıyla buluştu "Café Flore" bulunuyor.



Simone de Beauvoir



1948 yılında Berlin'de



"Şeytan ve Yüce Tanrı"nın Paris'teki provasında



"Şeytan ve Yüce Tanrı"da Gotz'u oynayan Pierre Brasseu ile birlikte



"Oyun Bitti" filminden



Charles Baudelaire. Kendi Portresi



1949 yılında



1950 yılında



"Oyun Bitti" filminden



"La Vie Commencedemain" (Hayat Yarın Başlıyor) filminde Jean-Pierre Aumont ile.



Yılda bir kez düzenlenen, "Vente des écrivains anciens combattans" imza gününde.



Sartre'in Alexandre Dumas'dan uyarladığı "Kean" oyununun açılışında baş oyuncu Picrre Brasseur ile.



1954 yılında Beauvoir'la İsveç'te



Viyana'da Barış Kongresinde (Kasım 1952)



1939: Sartre asker



1952: Viyana



Beauvouir'la birlikte



Albert Camus

Les Temps Modernes

16e année REVUE MENSUELLE nos 173-174

DIRECTEUR : JEAN-PAUL SARTRE

Août-Septembre 1960

NUMÉRO SPÉCIAL APRÈS SAISIE

Déclaration sur...

●

JERZY ANDRZEJEWSKI. — Les portes du paradis.

●

JUAN GOYTISOLO. — Terres de Nijar (fin).

TÉMOIGNAGES

●

EXPOSÉS

DISCUSSIONS

ADAM SCHAFF. — Sur le marxisme et l'existentialisme.

CHRONIQUES

ADEL MONTASSER. — La répression anti-démocratique en Égypte.
SAID BEN CHEKROUN. — Que se passe-t-il au Maroc ?
MARIA BRANDON-ALBINI. — La nouvelle Résistance italienne.

●

ARLETTE EL KAIM. — A propos des « Bonnes femmes ».
RENÉ LEIBOWITZ. — Le respect du texte.

"Le Temps Modernes" dergisi



23 Ekim 1956. Macaristan halk ayaklanması.



Mayıs 1954: Sovyetler Birliğini ziyaret



Paris, Mayıs 1955 : İlya Ehrenburg ile



Beauvoir'la (Rio de Janeiro, 1960)



1962: Sartre'in evine Cezayir'in bağımsızlığına karşı çıkan aşırı sağcı OAS üyelerince bomba atıldıktan sonra.



Sartre 70'lerindeyken

SARTRE

"Sartre'ın özgünlüğü bilince en gurur verici bağımsızlığı tanıması ve gerçekliği olanca ağırlığıyla gene gerçekliğin kendisine bırakmasından ibarettir. Gerçeklik kendini bilgiye yetkin, kusursuz saydamlığıyla ama özünün değişmez yoğunluğuyla sunar... Sartre yazmak için yaşadı, her şeyin belgesini sunmakla ve her şeyi zorunluluğun önceliğiyle düşünerek yeniden yaratmakla yükümlüydü."

Simone de BEAUVOİR

"İnsan varolan olarak özgürdür, ölçüsüz ve sınırsız özgürdür; kendi kendini tasarlayabilir ve tasarlamalıdır, 'yolunu bulgulamalıdır'. 'İnsan' der Sartre, 'kendini ne yapıyorsa O'dur' Bu özgürlük duygusu, yüce ve tekci özgürlük tanrısal zemine dayanmadığından, boşluğun, hiçliğin içinde asılı duran Sartre, dünyasını kör ama ateşli bir canlılıkla doldurur."

Egon HOLTHUSEN

YAŞAM İNCELEMELERİ DİZİSİ 2/23

alan yayıncılık

500 TL.