İNSAN DOĞASI

Wilhelm Keller



İLYA

İNSAN DOĞASI
Wilhelm Keller
I



İLYA YAYINEVİ

İLYA
FELSEFE DİZİSİ

Kitabın orijinal adı
"Vom Wesen des Menschen"

© 5846 Sayılı Yasaya göre tüm hakları
İlya Yayınevine aittir.

ISBN : 975-8631-21-7

Birinci Basım
2001-İzmir

Yapım
İLYA AJANS

Baskı
İLYA MATBAASI

İLYA BASIM YAYIN VE ÖZEL EĞT.HİZ.
SAN. TİC. LTD. ŞTİ.
MERKEZ: İnönü Cad. No:623/2
Tel:232 246 69 20 Hatay/İZMİR
ŞUBE:1145/7 Sok. Uzbek 1 İşhanı No:2/G
Tel:232 449 66 11 Yenişehir/İZMİR

İNSAN DOĞASI

Wilhelm KELLER

Almancadan Çeviren

Akın KANAT

İLYA

İÇİNDEKİLER

I- Giriş: Konu 7

II- Varoluşun Doğası ve İnsani Varoluş 29

III- İnsani Varoluş ve Hayat 51

IV- Dürtü, Nesnel Dünya ve Lisan 75

Açıklayıcı Bilgiler.....99

I.

GİRİŞ: KONU

Herkes Michelangelo'nun Sistin Şapelin'deki harika tablosunu bilir. Bu tabloda Adem'in yaratılışı tasvir edilir ve sanatçı bu tablo sayesinde, insanın kökenini, eşi benzeri olmayan, ince bir yorumla ele alır. Bu tabloyla İncil'deki saf yaratılış mitini, somut olarak ifade etmekten, çok daha fazlasını yapar. Şöyle bir hatırlayalım. İnsan yaratılırken, insani beden çoktan hazırdır bile. Adem'in vücudu dökülmüş maden gibi ve cansız bir şekilde, resmin sağ kısmında yatmaktadır. Yalnızca sağ kolu kalkıktır. Ama bunu sağlayan, kendi gücü değildir. Bu öyle bir güçtür ki, sanki önceden sezilen bir kader gibi, bu gücün hasretini duyar Adem. Ona yaşamı, yalın bedensel varoluşun ötesindeki, asıl insani hayatı bahşeden bu güç, Tanrının gücüdür. Söz konusu güç, resmin sol kısmından, insana doğru rahmetle yaklaşan, Tanrı babadan yayılmakta, insana doğru çağlamaktadır. Tanrının uzanmış kolu, henüz cansız olan bedeni havaya kaldırmaya çalışır sanki. Ama bu, yaratan ellerin, insanı doğrultması şeklinde olmaz. İnsanın yaratılışıyla ilgili sır, iki parmağın birbirine dokunmasıyla meydana gelen mucizeden ibarettir. Burada aktarılan kıvılcım, bitkilerde ve hayvanlarda rastladığımız basit hayat değildir. İnsan daha az önce, güzel bir vücuttan, mükemmel bir hayvandan ibarettir. Ancak şimdi olanlardan

ötürü ürperir. Müstakbel kaderine doğru, karanlık ve boğuk bir sesle ilerler. Gerçekleşen temas neticesinde, gözlerini şaşkınlıkla açar ve insani varoluşa ermiş olarak kendini idrak eder. Artık kendini bulmuştur. *Asıl* suretine *şimdi* bürünmüştür: Salt bedensel varoluşa kavuşan insandır o.

Ama bu uyanışla eşzamanlı olarak, şaşkınlıkla da tanışır. Başından geçen ve hatta kendinden *önce* meydana gelip, ona şu anki suretini veren olaylar; işte bunlar yeni olan ve bu nedenle tanımadığı hususlardır. Gerçi o insandır ve bu nedenle de, kendine en yakın olandır aynı zamanda. Yine de kendi yapısına, yani onu *insan* yapan özelliklere kuşkuyla bakar. Bunlar birer bilmecedir sanki.

Michelangelo insana dair soruyu bu şekilde yanıtlamıştır. İncil metninden ve temelde saf sayılabilecek olan yaratılış fikrinden biraz uzaklaşmıştır gerçi, ama hâlâ dini zemin üzerinde bulunmaktadır. Ancak bu cevapla birlikte, bir şey daha göstermiştir. İnsanın, yaratılışla birlikte ve bu yaratılıştan ayrılmaz bir şekilde meydana gelen, kendine yönelik soru işaretlerini göstermiştir. Gerçekten de insanın *ne* olduğuna yönelik soru ile tuhaf ve özel varlığını diğer bütün varlıklardan ayıran, yapı ve prensiplere dair merak, insanın kendisi kadar eskidir. Bu merak, insanın kendi varlığının temel yapısında vardır. İnsan yaratılınca, söz konusu merak da doğmuştur. İnsanın yapısına o kadar aittir ki, ilk cevapları da kendisi verir neredeyse: İnsan kendisi hakkında soru sorabilen bir varlıktır. Bu aşikârdır. Kendini sorgular ve bu nedenle şüphelidir.

Eğer insanın kendine yönelik sorusu, insani varoluşun bir parçasıysa, bu soru insanlar var oldukça var olacaktır.

Tek ve nihai bir cevap yetmeyecektir. İnsanlık bu sorudan kurtulup, nihayet kesin bir cevap verebilmiş olmanın huzuruyla, yaşamaya devam edemeyecektir. İnsanın kendine yönelik yorumu nedeniyle, olanaksızdır zaten bu. Zira bu yorum insanla birlikte vardır. Öyle ki, hayatının bir etkenidir. Bu etken insani hayatın şekline, büyük oranda etki eder ve bu hayatın içeriğinin ve yapısının temelinde, önemli bir payı vardır. İnsanın kendine yönelik yorumu, kendine yansır yine. Bu yorum *varlığının* bir parçasıdır. Bu nedenle de, *onunla* birlikte vardır. *Onsuz* var olsaydı, daha farklı biri olurdu. Kaderine ve dünyaya yönelik bakış açısı da farklı olurdu.

İnsanın dünya ile karşılaşması henüz yenidir. Bu karşılaşma insana yönelik soruyu, tekrar gündeme getirir. Soru tekrar tekrar sorulur, zira tuhaf bir yapısı vardır. Her defasında yeniden sorulur. Öyle ki, her zaman karşımıza çıkar. Bu anlamdaki, *ebedi* diyebileceğimiz sorular, felsefi sorulardır.

Felsefenin hem güçlü, hem de zayıf yanı budur işte. Belirli bir alanı konu alan, herhangi bir bilim dalındaki idrake benzemez. Felsefede nihai verileri kullanıp, yeni keşiflere doğru ilerlemek, söz konusu değildir. Bununla birlikte felsefe insanın sürekli ve ezeli problemlerinin dolaysız ifadesidir. Bu doğrultuda her insanın en derin dertlerine, söz konusu bilimlerden daha yakındır. Hatta kendisi insani – manevi varlıkların, bir tür biçimlenme tarzıdır. İnsan kendi felsefesi sayesinde, kendine ve dünyaya farklı açılardan bakabilir. Felsefede önemli olan, insan olmaktır her zaman. Nesnel idrakle arasındaki fark budur işte. Felsefe en nihayetinde, ahlakla ilgili bir konudur. Platon Sokrat'ın ağzından, felsefeyi aşkla kıyaslayıp, onu ilahi coşku olarak adlandırdığında, bunu

kastetmiştir işte. Yeni çağların en önemli filozofu, yani Immanuel Kant da, net ve anlaşılır bir şekilde konuşmuştur. İnsanı meşgul eden soruları –Neyi bilebilirim? Ne yapmalıyım? Ne umabilirim?– aynı zamanda ilk ve son olabilecek soruda özetlemiştir; insan nedir?

Bu doğrultuda ortak bir çalışmayla konuya eğildiğimizde, felsefi bir görev üstlenmiş oluruz. Bunun ön koşulu kendimize yönelik hayret ve huzursuzluktur. Söz konusu görev –fazla iddialı olmadığımızı umalım– bizi insani problemlerden kurtarmasa da, daha bilinçli olmamızı ve söz konusu problemlerin üstesinden daha kolay gelmemizi sağlayan, bir anlayış getirir aynı zamanda.

Dedik ki, insana yönelik soru, insanın kendisi kadar eskidir. Varlığının ifadesidir. Bu nedenle bu sorunun cevapları da, özel ve tarihsel olarak tespit edilen manevi durumlara göre, hayatın değişken biçimlerine göre ve insani öz bilincin denk olmayan ön koşullarına göre verilirler. Böylece hep farklı olurlar. Sualin kendi hep açıktır, ama her zaman ön plana çıkmaz. Hatta uzunca bir zaman kelimelerle ifade edilmediği de olur. Ancak her dönemde, insanın hiç olmazsa bir imajı vardır. Gerçi bu *imaj* kavramlar ve görünümsel tahayyüller şeklinde ortaya çıkmaz. Hayatın temeli olarak, özel normlar ve emirler, gelenek ve ananeler ya da inanç içerikleri biçiminde görünür. Bu durumda bu biçimlerin içindeki öz yorumlar, tarafımızdan sonradan tespit edilirler. Daha soru net olarak sorulmadan önce, cevap –çoktan normal ve sıradan bir şekilde yaşanıyormuşçasına– zaten mevcuttur sanki. Aynı husus çağımızdaki günlük varlığımızla ilgili olarak geçerlidir. Bu bağlamda bırakın cevap almayı, söz konusu

soruyu hiçbir zaman sormamış olanlar dahi, bilfiil normal ön koşullar ve tahayyüller doğrultusunda davranırlar. Bu ön koşullar ve tahayyülleri toplarsanız, insan doğasına ilişkin tablonun parçalarını bulursunuz. Bunların farkına varmayız genelde, zira sıradan ve genel geçerdirler. Bunları hiçbir sorun yaşamadan, çağdaşlarımızla ya da bizden öncekilerle paylaşırız ve bireysel olmayan kamuoyundan, yani genel anlamda "yapılanlar, istenilenler ve düşünülenlerden" ediniriz. Ahlaki ölçülerimizdeki değişimi ya da çağımızla biz İsviçrelileri o kadar iyi tasvir eden ve her türlü davranışımıza uyguladığımız *sebebe yönelik olma* ve *yarar sağlama* hususlarını, bir düşünelim. Bu hususların temelindeki tutum, abartılmış bir *bireysel varoluş* anlayışıdır.

İnsana dair bu belirsiz ve safdil tahayyüllerin ışığında, *net ve anlaşılır* bir şekilde dile getirilen ve cevaplanan soru, yeni bir taleple çıkar karşımıza. Söz konusu soru, insani varlığın doğasıyla ilgili kesin hakikate yöneliktir. Bu nedenle etrafta mevcut olan ve insanı sezdirmeden yönlendiren tahayyüllerin, yalnızca "düzene sokulması" ve kabul edilmesiyle yetinmez. Bunları eleştirisel olarak ele alır hatta. Her türlü idrak eleştiriseldir. Bulduklarını geçici olarak kabul eder ve asıl gerçek sebebi arar. Felsefi anlayış doğrultusunda insani varlığı derinleştiren, zenginleştiren ve her hâlükârda bu varoluşa tesir edip, farklılaştıran bir insanlığın elde edilmesi de, buna bağlıdır zaten.

Bu düşüncelerden –ikinci bir temel özellik olarak– kendiliğinden çıkıveren, yeni bir vasıfla karşılaşırız. Bu özellik, insanın kendini sorguladığını ve bu nedenle şüpheli olduğunu ifade eden ilk özelliğin yanında yer alır. Söz konusu ikinci

özelliği yüzeysel olarak tespit edelim ve ileride kullanmak üzere, bir kenara not alalım. Buna göre insanın kendi varlığını ve başka insanların varlığını, düz ve dolaysız olarak kavramak için kullandığı tahayyüller ve kavramlar, geride bırakmış olduğu hayatın ve fiillere dönüşen davranışlarının raylarıdır aynı zamanda. Anlayışa ve yoruma ilişkin ilkeler, insani varoluşu gerçekte belirleyen ve meydana getiren ilkelerdir aynı zamanda. Bundan dolayıdır ki, ters açıdan bakıldığında, yani yeni bir anlayış edindiğimizde, insani varoluşumuz da farklılaşır. Bu önemli bir saptamadır. Gerçi bütün idrak ve konular için geçerli değildir. Örneğin matematik bilimindeki ya da fizik biliminin belli bazı model kavramlarındaki doğa idraki için birer idrak aracıdırlar. Oysa bunlara doğada rastlanmaz. Bu yeni ve etkili durum karşısında, olası bir hatadan kaçınmalıyız tabii. Anlayışla insani varoluşun fiili doğası arasındaki özdeşlik, kategoriler ve ilkeler konusunda geçerlidir yalnızca. Özel ve içerikli insani yorumlar konusunda geçerli değildir. Bu alandaki hata olasılığı daha fazladır. Bu konuya da eğileceğiz.

Gördüğümüz kadarıyla, insan doğasını belirsiz yönlendirme veya kesin düşünsel çalışma şeklinde konu alan bir tahayyül, her zaman mevcuttur. Bu tahayyül içeriğine göre, belli bazı ön koşullara bağlıdır. Bu yalnızca tarih sahasındaki, "tarihsel" nitelikli insan için değil, *ilkel* olarak adlandırılan vahşi uluslar için de geçerlidir. İlkel insanların büyü ayinlerindeki ivme, bunların –bizce batıl addedilen– dünya ve doğa görüşlerinin arka planı, her şeyin bir alaka içinde bulunduğunu ve her şeyin etkilenebileceğini ifade eden sihir inançları ve sihir uygulamaları, insana iyilik ya da kötülük getiren,

canlı güçlerle donatılmış olan doğaya, insan üstü niteliklerin atfedilmesi; bütün bu hususlar tuhaf, ama gamsız ve tasasız olmayan, aksine korkuya gebe olan bir varoluş hissini oluştururlar. İnsanın dünyadaki varlığına yönelik bilinci de, bu yönde olur. Bunun işareti şudur ki, davranışlarıyla doğanın karşısında yer alsa da, ilkel insan doğaya sıkıca bağlıdır. Bu bağlılık, ilkel dinlerdeki bir unsurda oldukça belirgin olarak ifade bulur. Bu unsura "totem" deriz. Bir sülale ya da kavim özel bir doğa nesnesiyle, özellikle de belli bir hayvanla özdeşleşir. Bu hayvandan kaynaklandığına inanmakla kalmayıp, onunla aynı olduğunu düşünür. Bu doğrultuda bir ayı bir Chippeway yerlisinin soyca atası ve daimi hayat kaynağı değildir yalnızca. Tersine kızılderili kendi bireyselliğini yitirmeksizin, bu ayı ile özdeş olur aynı zamanda vs. Toteme ve genel doğa güçlerine yönelik, saygı bağlamındaki davranışları düzenleyen, uçsuz bucaksız bir dizi talimat, tabu ve dokunulmazlık vardır.

Yine insani tahayyüller, ölülerle ilgili hareket tarzlarında dile gelirler. Bu ölüler kültür durumuna göre, kötü ve hakarete uğramış cinler olarak intikam peşinde koşarlar ve hayatta olanlarla teması devam ettirirler ya da saygı talep edenlerin ayrı dünyasını oluştururlar. Ama insani varoluşa, mekân –zaman sınırını ve bu dünyadaki insani yaşam şeklini aşan bir topluluk gözüyle bakarlar hep. Hindistan'daki gibi yüksek bir kültür bile, insanın her türlü canlıyla olan birlik hissine dayanır. Burada da bitki, hayvan ve insan denen varlıklar, özdeş olarak kabul edilirler. "Varlıkların büyük bir demokrasisi şeklinde, yaratılış bakımından birbirlerine bağlı olurlar." Buraya dahil etmemiz gereken bir başka husus da, Yunan

trajedilerinde karanlık ve muhteşem bir şekilde karşılaştığımız şeydir: İnsanın kaderin aşırı kudretli ve kahredici gücüne teslimiyeti.

Bütün bu dünya görüşleri, insanla ilgili görüşlerdir aynı zamanda. Zira bunlar dünyadaki yönün bulunması, insanın dünyaya yönelik ve dünyanın insana yönelik istikameti bulması anlamına gelirler. İnsanın bu dünyada yaşamasıyla, hayatını bu dünyanın içinde devam ettirmesiyle ilgili olasılığı dile getirirler. Burada ilerisi için not almamız gereken, bir başka temel bakış açısıyla karşılaşırız: İnsan kendisiyle ilgili bir imaj oluşturur. Şüpheli oluşunu, yaratılışının bir özelliği olarak tespit etmiştik. Bu imajı oluşturmasının sebebi, insanın dünyanın içinde var olduğu gerçeğidir. Bu dünyayı keşfetmeli, yerini bulmalı ve kendini kanıtlamalıdır. Yaptıklarıyla ve hareketleriyle bu dünyanın içinde ve bu dünyanın güçlerine karşı ayakta kalabilmeli, korunabilmeli ve güvenliğini sağlayabilmelidir.

Ayrıca burada Avrupa dışından kaynaklanan, fakat Yunanlılarda, Romalılarda ve Cermenlerde de rastlanılan, insanı *ilahi kökene* dayandıran mitleri de sıralayabiliriz. İster insan Tanrı soyundan gelsin ya da Tanrılarca yaratılmış olsun, isterse de dünyadaki insani varlığını, Tanrılara karşı gelmesine borçlu olsun. Söz konusu mitler ve efsaneler, daha çok insanın kökeni ve *yaratılışıyla* ilgilidir ilk başta. Ancak bunların asıl ve derin manaları göz önünde bulundurulduğunda, insanın *ebedi varlığını* ve varoluşla kader bağlamındaki konumunu hedef alırlar hep. Bu durum, Hıristiyanlık bağlamındaki insanlık anlayışında çok nettir. Bu anlayış da köken fikrini, yani ilahi yaratılışı ve ilk çiftin Tanrıya asi gelişini baz alır.

Ancak mirasla daha sonraki nesillere intikal eden, söz konusu günaha ilişkin mitolojik fikir, başka hususları da içerir: Ebedi isyan, kalıcı kopukluk ve bu nedenle bir ihtiyaç haline gelen, insan –Tanrının vaat ettiği kurtuluş, kendisine ihanet edilen, fakat İsa tarafından yeniden tesis edilip, güvence altına alınan Tanrıya kulluk, kendi içinde parçalanmış olan insani varoluşun daimi ve asli özelliği niteliğindeki şahsiyet fikri, merhamet ihtiyacı ve merhamet etme yeteneği.

Doğanın yaşantı, duygu ve teori olarak ayırt edilmesi ve soru kavramının gelişmesi, yani kökene değil, insanın *yapısına* yönelik olması, Yunan Klasisizminin doruğunda gerçekleşmiştir ancak. Bu dönemin ölümsüz başarısı şudur ki; *manevi* dünya ilk defa tam bir berraklık içinde keşfedilmiştir. Üstelik her iki özelliği de tespit edilmiştir. Birinci özellik kavramlar ve ebedi ve sağduyulu yasaların oluşturduğu ve duyular ötesi bir "fikirler" dünyası şeklini alabilen nesnelliktir. İkincisi ise, bütün hayat koşullarından ve dürtülerinden bağımsız olan ve her insanda aynı şekilde (fakat farklı ölçülerde) bulunan, insani ruhun meydana getirdiği öznelliktir. Bu insani ruh idrak, sağduyu ve düşünme yeteneği olarak görünür ve insana özgüdür. İnsanı diğer bütün dünyevi canlılardan ayırt eden, onu bertaraf edilmez bir zıtlıkla vasıflandıran özelliktir bu. Bu zemin üzerinde yeni bir insan imajı oluşur: zeki insan, sağduyulu varlık, homo sapiens, "bilen" insan ya da sağduyulu hayvan. Bu imaj bütün Batı Dünyası felsefesine, günümüzdeki gündelik bilince kadar yayılmıştır. Hatta tuhaf bir şekilde, ilahiyata dair motiflerle de birleşmiştir. En büyük zaferine 18. Yüzyılda, aydınlanma anlayışıyla ulaşmıştır. Gerçi belli bir şekilde değişime uğramıştır. İlk

önceleri değişmez ve birey üstü olan insani ruh, varlıkların kuralcı düzeniyle ve dünya üstü fikirlerle özdeş idi. Bu nedenle burada da, insanın Tanrı benzerliği ifade buluyordu. Ancak tarihin ilerlemesi esnasında ruh sınırlandırılıp, *içsel* insani ruh olarak anlaşılmıştır. Hıristiyanlığın münferit ruhu esas alması, son zamanlarda iradenin zekadan daha önemli kabul edilmesi ve özgürlük fikrinin giderek artan önemi sayesinde, beşeri ruha gereken destek bulunmuştur. "Doğaya kanunlarını dikte eden" gücü, bu ruhla edinmiştir insan. Dünyanın zincirlerine bağlı olsa da, bu dünyayı aşmasını sağlayan güçtür bu. "İkinci bir dünyanın vatandaşı", yani özgürlük ve iyilik dünyasının vatandaşı olmasını sağlayan güçtür bu. Kant'ın muhteşem fikri budur işte. Daha sonra Hegel, bütün zamanlardaki insanların sağduyularının eşit olduğu fikrine varmıştır. Buna göre bizzat tarihsel insanlığın kendisi de, gelişim aşamaları dikkate alındığında, bir ilerleyişin değişim halindeki failidir. Bu ilerleyişin hedefi ve neticesi ise, dünya sağduyusunun nihai olarak kendine gelmesidir.

Bugünlerde tekrar adet olduğu üzere, insan denen varlığın açıklanması çabalarını, antropoloji kelimesiyle tanımlayalım (anthropos = insan). İlkel dünya görüşleri ve ilkel yaşamsal duygular çerçevesinde bulduğumuz ve henüz teorik olarak tespit edemediğimiz insani imajları da, antropolojik imajlar olarak adlandıralım. Bu durumda antropolojik "fikre" göre, üç farklı tip bulmuş oluyoruz: insanı doğanın niteliklerine ve güçlerine sıkıca bağlanmış olarak idrak eden ilkel tip, insanı Tanrıya isyan eden ve tekrar ona doğru yükselme gereksinimi içindeki yaratık olarak gören dini tip ve insanı manevi durumu itibariyle ve sağduyu yeteneği bakımından

algılayan entelektüel tip (buradaki manevi durum, ancak ve ancak ilahi durumla kıyaslanabilir). Sondaki iki tipi, yani dini ve entelektüel tipleri, "üst antropoloji" olarak, yani en yüce ilkelerin geçerli olduğu tipler şeklinde algılayabiliriz. Gördüğümüz bir başka husus da şudur ki, gelişme fikri her iki tipte önemli bir rol oynar. Gerçi bu rol dini tipte, entelektüel tipten biraz daha fazla önemlidir: İnsan tarih vasıtasıyla, önceden belirlenmiş olan ilahi konumuna yönlendirilir (buradaki tarih, selamete götüren tarihtir) veyahut sağduyu insan vasıtasıyla gelişir ve mutlak varlığının nihai aşamasına gelir.

Şimdi kısaca değinecek olduğumuz dördüncü tipi, "üst antropolojinin" tersyüz edilmiş şeklinin, gelişme fikriyle çaprazlanması olarak görebiliriz. Buna "alt antropoloji" diyebiliriz. Bu tipe değişik çeşitler halinde rastlarız. Hepsinin bir ortak özelliği vardır. Buna göre insanın özellikleri, yani öncelikle medeniyeti, maneviyatı ve kültürü, doğanın ve doğa yaşantısının karşısında yer alan bir mutlakıyete yol açmazlar. Hayata dikte edilen ve insanı dünya sahnesine çıkaran şey, radikal, yeni ve benzersiz bir katman değildir. Tam tersine bütün vasıfları, olasılık ve eğilimlerin özel birer gelişim düzeyinden meydana gelir. Bu olasılık ve eğilimler doğanın her sahasında (en aşağısında dahi) mevcuttur zaten. Bundan dolayı bu öğretilere *natüralist* öğretiler diyebiliriz. Bu öğretilerin tarihsel ön koşulu, dünyanın giderek Tanrısızlaştırılmasıdır. Bunda doğanın ve özellikle bitkisel ve hayvansal bağlamdaki organik yaşamın idrakine yönelik, bilimsel çabalardaki belirli gelişiminin de payı vardır. Bu sebeple bu öğretiler yeni olup, aynı zamanda güçlü, radikal, devrimci ve siyasal bir görünüme sahiptirler. En aşırı biçimi materyalizmdir.

Materyalizme göre, her türlü insani hayatın kaynaklandığı zemini oluşturan, üç ilkel dürtü vardır. Bunlar açlık, cinsellik ve iktidar dürtüleridir. Burada insan ve hayvan arasında, yaratılış farkı yoktur artık. Yalnızca kademe farkları mevcuttur. Her yaşam dürtülere dayanır. Ruhsal ve manevi hususlar da, daima karmaşık yollardan tatmin bulan dürtülerden ve duyusal izlenimlerle bunların değişimlerinden kaynaklanırlar. Aynı şekilde istekler, değer yargıları ve manevi sevgi de öyle. Bu anlayışa göre din ve sanat da, yalın dürtüsel hayatın birer yapılarıdır sadece. İnsan, hayvanlarda da var olan bu olayın, en üst gelişim aşamasını teşkil eder yalnızca. Burada doğal ayıklanma veya özel adaptasyon vasıtasıyla ilerleme söz konusudur. İnsan maymundan gelir. Yeni kutsal kitap, kalıtım teorilerinden oluşur. Alt düzeydeki yaşam şekilleri, işaretler ve içsel imaj dizileri vasıtasıyla yönlerini bulurlar. İnsani lisan bunun ileri bir biçimidir. İnsanın aletlere sahip olması, hedefe yönelik ve amaca hizmet edecek biçimde davranması, teknik insan olması, dünyanın üstesinden gelmek için kullandığı organik yapısını, inanılmaz derecede geliştirdiğinin bir göstergesidir. İnsan bir beyin varlığıdır. Beyin zarı faaliyetleri için, mukayese kabul etmeyecek derecede fazla enerji kullanır. Irkçı öğretiler, Marksizm, iktidar yönelimli siyaseti esas alan tarih, ayrıca endüstriyel, sosyal, bilimsel, kültürel gelişim inancı; bunların hepsi de, bu natüralist bağlamlı biyolojik antropolojiyi esas alırlar. Kökeni itibariyle, psikanaliz de kısmen bu bakış açısına sahiptir. Psikanaliz hayatın zorluklarını ve çatışmalarını, hayati dürtülerin, özellikle de cinsel dürtünün engellenmesine bağlamakla kalmaz. Her türlü kültürel başarıyı da, engellenmiş olan hayati dürtülerin değişimi ve

yüceltimi olarak algılar. Antropolojik fikrin bu tipinde, genel olarak bakıldığında güçlü bir iyimserlik vardır. Bunu görmezlikten gelemeyiz. Bu tipin zirvesini geçen yüzyıl oluşturmuştur. Dini anlamda ayılma getiren bir yüzyıldır bu. Ama aynı zamanda gelişme ve ilerlemenin yüzyılı olmuştur. Öbür dünyaya yönelik selamet arzusu, söz konusu ilerleme sayesinde bu dünyaya taşınmış ve eriyip, yok olmuştur.

Nihayet antropolojinin *beşinci* ve son bir tipini incelemeliyiz. Bu tip tarihsel bakımdan en genç tiptir aynı zamanda. Dini, entelektüel ve natüralist antropolojiye göre, insan en üst basamakta yer alıyordu. Özellikle son iki tipin anlayışı doğrultusunda sağduyu ile ruh ve kültür, insanın rütbesini temin eden veya yücelmesinin hedefi olan hususlardı. Beşinci antropoloji tipi ise, bu değerlendirmeyi radikal bir şekilde tersine çevirir. Ona göre başta gelen husus, bilincine varılmaksızın akıp giden ya da sarhoş eden dolu hayattır. İnsan bunun yozlaşmış şeklidir. Hayatın mustarip olduğu büyük hastalık, yanılgı, çıkmaz sokak, insandır aslında. Bu öğreti de çeşitli şekillere bürünür. Ortak paydaları şu anlayıştır: Hayat kökensel bir atılımla genişlemeyi ve yücelmeyi hedefleyerek, insani biçimleri meydana getirmez. Tersine doğadan kopan ya da doğa tarafından yarı yolda bırakılan varlık, insandır. Bu nedenle varlığını devam ettirebilmek için, çabalamak zorundadır. İrade, ruh, zeka, lisan, kültür, sosyal devlet, zanaatlar; bütün bu hususlar, doğadan kopuşlardır. Ama bunlar gereklidir. Zayıf hayatın kol değnekleridir bunlar. Yaşam denen nehrin kuruduğu ve kururken son bir gayretle insanı meydana getirdiği ana yönelik düzeltmelerdir. İnsan dışlanmıştır. Yaşamın yoksuludur. Çıplak, çaresiz ve araçsızdır.

Özelleşmemiştir, uygunsuzdur, hayatın genel gelişimi içinde geri kalmıştır. Öyle ki, büyümüş bir embriyodur yalnızca. Kafası aşırı büyüktür ancak hayata uygun değildir, çünkü varlığını ve türünü tutarlı bir şekilde devam ettirmesine yardım edecek olan iç güdülerden ve duyu ile hareket organlarının tek taraflı, ama titiz donanımından yoksundur. Bu zaaflara sahip olduğu için, insan dolambaçlı yollardan ilerlemek zorundadır. Aletler üretmek, düşünme yeteneğini geliştirmek zorundadır. Öyle ki, hayattaki durumlarla baş edebilsin. Özel bir şekilde haberleşmelidir, amaçlar ve hedefler edinmelidir ve geleceği için şimdiden çalışmalıdır. Bu beşinci görüşe göre insan bütün bu hususlar doğrultusunda, hayatın kökensel anlamına ters düşer ve bu hayatın ritmik akışını düzenler, ayarlar ve keser. Bu nedenle de, beşeri olan her şey sunidir aynı zamanda. Daimi bir reddediştir, doğaya yönelik bir olumsuzluktur. Yarım kalan bir iştir ve bu yarım kalan işin anlam kazanabilmesi için, üstesinden gelinmesi gerekir. Öyle ki, bu şekilde kamil insana ulaşılabilsin. Ancak insan bu görüşe göre, hayatın derin yarası ve hastalığını teşkil etmekle kalmaz yalnızca. Kendisi de hastalıktan mustariptir, zira zaafıyla doğru orantılı olan ve kendisini bir ahlak fikri türetme mecburiyeti ile karşı karşıya bırakan konumuna rağmen, büyüklük taslar ve özgürlük, onur ve Tanrı benzerliği konularında muhteşem fikirler geliştirir. İnsan denen varlık, "kendi sözde ruhundan dolayı megalomanlaşan, bir tür yırtıcı maymundur."

Bu birkaç örnek vasıtasıyla, buradaki düşünme tarzının temel zihniyetini tahmin edebiliyoruz. Bu kötümser ve kültürü eleştiren bir düşünmedir. Çaresizliğin ve insani *görevler-*

deki zeminsizliğin düşünme tarzıdır. Geriye dönme isteğini içerir. Ruha yönelik romantik bir reddedişi ve gece yaşantısının sarhoş edici karanlığına geri dönüşü kapsar. Ama bu artık olanaksızdır. Burada da ilk ve son kelime 'yaşamak' kelimesidir. Ancak bu kelime bir önceki antropolojik tipe göre, çok farklı bir biçimde anlaşılır. Orada da hayat yalın ruh dünyasından ayrılmıştı. Bu duruma, hayatın ruha karşı geliştirdiği yeni bir icat gözüyle bakılıyordu. Ancak ruhsal bağlam ve ruhu esas alan anlam kurgusu muhafaza ediliyordu. Günümüzde sıkça rastlanılan ve emsalleri arasında en yenisi olan bu antropolojik tipleme, kendisini ele verir ve antropolojik düşünmenin bir çıkmaz sokağı olduğunu belli eder. Aşırı duygusaldır, ön yargılarla doludur, azap içindeki benliğin keyifsizliğinden ve kurtarılma gereksiniminden kaynaklanır genelde. Bizzat bu düşünme tarzı dolayısıyla antropolojik olarak kanıtlanan husus şudur: İnsan, bilincin derinliklerine ve büyük bir çaresizliğe düşmüştür. İnsan kendi özel insani varlığının sebebini, anlamını, değerini bilemez olmuştur. İnsanı tasvir etmek isterken yerin dibine sokan bu öğreti de, bunun baş kanıtıdır. Kısacası bu antropolojik tipleme, kendi insani varlığının değerini arayan insanın konkordato ilanıdır.

Ancak insan doğası ve insani varoluşla alakalı olan bu belirsizlik ve çaresizlik, zamanımızın bir özelliği değil midir zaten? Her zamankinden daha fazla sarsılmış olan bilincimizin ve uzlaşma tanımaz, delici sorularımızın karşısında, diğer bütün cevaplar da başarısız kalmazlar mı? Kendi olasılıklarının zıddına gelişen cevaplar da yetersiz kalmazlar mı? Peki bu durumda ne yapılmalıdır?

Gördük ki, insana dair soru, insanın kendisiyle dayanışma içindedir. Ondan koparılamaz. Yetersizliklere ve başarısızlıklara rağmen, soru hep mevcuttur. Hatta anlaşılıyor ki, bu soru günümüzde daha da huzur kaçırıcı bir hal almıştır. Zira günümüzdeki insan kendisi hakkında her zamankinden daha az bilgiye sahiptir. Kökleri, ölçüleri ve cari normları bu kadar radikal bir şekilde sarsılmış olan insani varlık hakkında, hiçbir şey bilmez. Denir ki, antropolojik soru ilelebet olduğu için, felsefi bir sorudur da. Dolayısıyla –hemen anladık– eleştirisel bir soru olmak zorundadır. Bu soruya çeşitli dönemlerde verilmiş olan cevapların tümü tarihsel koşullara ve dönemin özel, manevi şartlarına dayanmışlardır. Felsefi eleştiri bu nedenle, sorunun durdurulamayan ilerleyişi esnasında söz konusu cevapları aşmış ve tekrar geri dönmüştür. Ancak günümüzde tekrar işe koyulabilmek için gereksindiğimiz temelleri, ön koşulları ve kıstasları, eleştirisel bağlamda ve bilinçli olarak nereden alabiliriz? Zira her türlü idrakin bir çerçeveye ihtiyacı vardır. Dayanabileceği, nesneye temas edebilmek için yardıma çağırabileceği, kavramsal ön koşullara gereksinim duyar. Dini tipleme hariç olmak üzere, bütün antropolojik tiplemeler insanı şöyle tasvir ederler: İnsan, daima kendisiyle birlikte var olan belirli özelliklerinden ayrılamaz. Son tipleme maneviyata ve kültüre düşman olup, hayatı baş tacı eder ve gerekçelerinin birçoğu doğrudur. Ancak temelde insani varoluşun anlamını reddeder. Gözümüze soktuğu husus ise, insanın belirli bir suretidir sadece. İnsanın içinde bulunduğu hayata ilişkin, münferit bir bakış açısıdır. Fakat olumlu (natüralist) öğreti, yani insanı yalın hayatın bir ürünü ve en yüce şekli olarak izah eden görüş dahi, insanı

bütünüyle açıklayamaz. İnsandaki yüceliklerin öz karakterini, aldatmaca olmaksızın ve asıl kalitesiyle tespit edemez. İnsani varoluşla diğer bütün yalın hayatlar arasında mevcut olan ve inkâr edilmesi mümkün olmayan fark uçurumunu ve ayrılığı gizlemeye çalışır özellikle. Bir kez daha Michelangelo'nun tablosunu anımsayalım. Salt bu tablo bile bize bir şeyi anlatmaya yetmiştir: Yalın bedensellik, insanı insan yapan asıl insanlığın ve varoluşun mevcut olduğu her yerde, zaten vardır. İnsan olma keyfiyeti, salt maddenin ve yalın organiğin üzerinde olan bir şeyle başlar. Tabii ki, burada da geçerli olan bir husus vardır: İnsani varoluş, insani *bir bedenle* mümkün olabilir ancak. İnsani bedenselliğin ve organizasyonun bütün özellikleri de, bu varoluşun birer gerekli parçalarıdırlar. Ama bunlar, başka şekilde idrak edilmesi gereken bir bütünün unsurlarıdır yalnızca. İnsanı salt sağduyu varlığı olarak kabul eden anlayış da böyle tekdüzedir ve her türlü manevi hareketin yaşamsal koşullarının keşfedilmesi sonucunda, bu görüş de sarsıntıya uğrar. Boşlukta asılı kalan husus, hassas ve duyular üstü dünyevi sağduyuya yönelik inanç değildir yalnızca. İnsanın dahil olduğu ve bu nedenle değerini arttırdığı, kavramlar ve yalın fikirler imparatorluğuna ilişkin bağlılığı da değildir. *İnsanın kendi içindeki* sağduyuya yönelik güven de sağlam zemin üzerinde yükselememektedir. Sağduyunun yakın tarihte uğradığı fiyasko çok derine işlemiş ve ayıltıcı etki yapmıştır. Görmezlikten gelmenin anlamsız olduğu, basit başka hususlar daha vardır. Ruhun önderlik etme talebini haklı gören inanç, ruhun insani ve biyolojik katmanlardan bağımsız olup, bunların üzerindeki tahtta oturduğunu kabul eden görüş ve ruhun insani varoluşun asli unsuru olduğuna yönelik kabul, kaybolup gitmişlerdir.

Bu antropolojik tiplemelerin hepsinde, insanın bütünü yalnızca bir bakış açısına göre ele alınmış, diğer açılar bakımından ihmal edilmiş ya da yanlış anlaşılmıştır. İster ruh bağlamında, ister yaşamın yalın ve gelişmekte olan maddesi bağlamında, isterse de güya sınırlarını aşan bir hayat içeriği bağlamında anlaşılsın, insanın bütününü ve yapısını açıklayan temelin, *bir tek* unsurdan ibaret olduğu iddia edilmiştir hep. Hareket noktası olarak kabul gören her bir unsur, dünyanın birer içeriğidir aslında. Münferit olarak var olan birer hususstur. İnsanın dolaysız olarak karşılaştığı ve kendisiyle alaka içinde kabul ettiği dünyada, nesnel olarak bulduğu bir şeydir ayrıca. Oysa insanın bizzat kendisi dünyaya belirli bir şekilde şart koşulmuştur. Demek ki, kendisine dahil olan dolaysızlık alemiyle açıklanması ve bu alemi baz kabul etmesi –bir bütün ve bir varlık olarak– mümkün değildir. Bu öğretilerin tümü insanı, başka varlıkların arasında yaşayan, basit ve normal bir varlık olarak kabul etmektedir ve insanın anlaşılması için, salt varoluşçu görünümlere önem vermektedir. Göz ardı edilen şudur: Varoluşla varoluşçu görünümler, insana yönelik ilişkilerdir.

Acaba bu sıkıntılı durumdaki tek çıkış noktamız dini antropoloji midir? Zira insanın *doğası* hakkında bilgi sahibi olmak isteyen hiç kimse, ilkele dönüşü gerektiren doğa anlayışını ya da insanı cihanşümul birlik içinde anlayan mistisizmi, ciddi olarak göz önünde bulundurmaz. Ama dini cevabı esas alsak bile, yalın ve safdil yaratılış fikrini kabûl etmeyiz. Keza insanın *doğasını* araştırdığımızda, köken ve oluşuma yönelik, tarihsel bir bağlam gelmez aklımıza. Zaten bu yüzden, hiçbir köken öğretisinden tatmin edici bir cevap ala-

mayız. Buna karşılık dini antropolojinin derin anlamına tutunabiliriz. İnsani Tanrısallığın, her türlü kopukluğa rağmen selamete kavuşacağına inanabiliriz. Ancak sadece bu cevap da merakımızı gideremez. Ta ki, Tanrısal olanın ne olduğunu öğrendiğimiz ana kadar. Ama bu husus dini koşullar doğrultusunda, her türlü idrakin ötesindedir. İdrake en açık olan ilahiyat kolu, yani Thomizm dahi, *Tanrısallık* kavramını somutlaştırabilmek için, *varoluş* ve *insan* kavramlarına bağ kurmak zorunda kalır. Ayrıca bu zihniyete göre, insan Tanrısal değildir zaten. Olsa olsa, Tanrının bir suretidir. Tanrıyla arasında mesafe vardır. Tanrısallık insanın içindeyken bulanık ve kopuktur. Bu yüzden önem kazanan soru şudur: Bu kopukluğu meydana getiren şey nedir? Bu aynı zamanda Tanrıyla insan arasındaki mesafeye yönelik bir sorudur. Ayrıca insanın izlenmesi ve değiştirilmesi mümkün olmayan doğasına yönelik bir sorudur.

İnsan doğasına yönelik sorunun cevabı, şu hususları açıklığa kavuşturmalıdır: İnsan neden davranışlarda bulunan, düşünen, idrak eden, acı çekebilen, mutlu olabilen, seven, hırs besleyen, savunan, hisseden ve değer biçen bir varlıktır? İş, hayal gücü, sanatsal yaratıcılık ve siyasetin gereklilik sebepleri nelerdir? Bilinç, karakter, keyif, korku, vicdan, ölüm kavramlarını, insani varoluşun bütünü bakımından gerekli kılan husus nedir? Hayattaki çatışmaların sebepleri ve anlamları nelerdir? Söz konusu cevabın, yani aranan insan kavramının ortaya koyması gerektiği bir başka husus da, dini dünyanın insana ne şekilde dahil olduğudur.

Ancak aranan insan kavramının bu şartlara uygunluk arz etmesi isteniyorsa, insani varoluşun bütün motiflerini,

çözülmesi olanaksız olan bir içsel birlik haline getirmesi bekleniyorsa (öyle ki, bu motiflerin herhangi bir tanesi eksik ya da farklı olursa, diğer bütün motifler ve insani bütün de farklı olsun), hiçbir kısmi etken ve önceden mevcut olan hiçbir dünya içeriği –ne yalın ruh, ne de tek başına hayatın kendisi– insanın söz konusu bütünsel kavramını meydana getiremiyorsa, günümüzde bir tek felsefi yol kalır görünüşe göre. Bu yol eleştiriseldir ve bu nedenle bütün kısmi gerekçeleri aşmak zorundadır. Yol şudur: İnsanı *var olan* hususlar bağlamında ele almaktan vazgeçmeliyiz. İnsanın ne olduğunu da sormamalıyız artık. İnsani *varoluşun*, bizzat özel nitelikleri araştırılmalıdır. İnsanın yapısını değil, varoluş ve burada oluş tarzını sormalıyız. Artık soru, 'insan *nedir*' olamaz. 'İnsan *nasıldır*' demeliyiz. İnsanın *varoluş biçimi*, ne tür bir *varoluştur*? Fakat bu soruya cevap verebilmek için, "varoluşun" ne anlama geldiğini bilmemiz gerekir önce. Böylece günümüzün önemli sorusu, yani insana yönelik soru şekil değiştirip, genel anlamda *var olmanın* doğasını aydınlatmaya çalışır. Bu soru da daha az önemli değildir aslında. Zira günümüzde, sağlam görünen her şey yıkıma uğramıştır. Varlıkların ve dolayısıyla varoluşun bizzat kendisinin sebebi olarak, hiçbir dünya içeriği, hiçbir vazgeçilmez norm ve anlamsal yasa, sorgusuz sualsiz kabul görmez artık. Varoluşa yönelik söz konusu son soru dahi, ürkütücü bir anafora sürükler bizi. Zira varoluşu son mutlakıyet olarak tespit etmek amacıyla, ele alınacak ve öne sürülebilecek olan her şey, bu varlığın bizzat kendisinden daha dardır. Zaten var olan bir şeydir. Bir vasıftır. Bir ilişkidir ya da nesnel bir şeydir. Varoluşa dayanır. Her seferinde ve her yeni denemede yalın varoluş, ifade ettiği içeriği, yani bir

şeyin var olduğu gerçeğini, gözlerden uzaklaştırır sanki. Varoluş kavramı her türlü varlığı ifade ettiği için, bu sorunun ve bu soruya verilecek olan cevabın varoluşunu da kapsamalıdır. Bizzat kendi varlığını kapsamalıdır. Müteakip bölümde, bu sıkıntıdan kurtulmamızı sağlayan yolu bulmaya çalışacağız. İnsan doğasını tespit etme hedefinden vazgeçmemizin gerekip gerekmediğini göreceğiz.

II.

VAROLUŞUN DOĞASI VE İNSANİ VAROLUŞ

İnsanın kendisi hakkında bir imaj sahibi olmasının ve kendisi hakkında fikir yürütmesinin, insanın asli özelliklerinden olduğunu anlatmaya çalıştık. Değindiğimiz gibi, insanla alakalı olup, farkına varılamayan ve görünüşe göre normal olan bazı özel kavram ve tahayyüller, insanın bizzat kendi hayatında ve davranışlarında, yön belirleyici konumlarda olmak üzere, mevcuttur zaten. Daha sonra, insan doğasına yönelik sualin kesin olarak telaffuz edildiği ve zamanla ortaya çıkan, *bilinçli* anlayışların ana tiplemelerini gözden geçirdik. İnsan doğasına yönelik olan bu teoriler günümüzde de etkili olurlar ve çağımızın antropolojik fikirlerini yönlendirirler. Ancak bu durum bizi, bunların hiçbirinin nihai çözümü getiremediğini söylemekten alıkoymaz. Bunlar dönemin zihniyetine ve kültürel–tarihsel konumlarının özel ön koşullarına bağlıdır. İnsan doğasına yönelik soru insanla dayanışma içindedir. Bu nedenle de ebedi ve felsefi, ama aynı zamanda da eleştirisel bir sorudur. Bu soruya cevap bulabilmek için, yeni açılan ufuklardaki çözüm önerilerinin her defasında yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir. İncelediğimiz cevapların yetersizliklerini hatırlayalım. Bunların sebebi, önceki dönemlerdeki cevapların baz aldığı, sözde normal temellerin, zamanımızda sarsılmış ya da hiç olmazsa daralmış olmalarıdır.

Günümüz insanı zeminden o kadar yoksundur ki, kendi var oluşunun bütünsel anlamını, her zamankinden daha çok sorgulamaktadır. Bu yüzden bugün sorulmakta olan soruya cevap verilecekse eğer, yeni ve çok daha kapsamlı bir arka plana gereksinim olacaktır.

Yaptığımız özet sayesinde, yan yana ve üst üste yer alan farklı anlayışlar, kendi aralarında bir düzene kavuşurlar. Bu düzen bir tür gelişimsel dizi niteliğindedir. Temel hususların, ilerlemeci bir ayıklığa ve artan bir realizme doğru kaydırılmasıdır. İlk başta insanın doğaya aitliği yer alır. Bu aitlik fikirsel olarak ele alınmaz. İnsanın bir nevi doğanın çocuğu olduğu ifade edilir. İnsanın bağımlı olduğu şeyin artık doğa değil, tanrısallık olduğunu kabul eden ve dini yaşantıların mesafeli ve yüce biçimi olarak şekillenen, daha üst seviyedeki bir bilinç, bu ilk görüşü takip eder. *Ruhun* keşfedilmesi ve en yüksek dünyevi ilke olarak göreve çağırılmasıyla da, insan, duyular üstü dünyevi sağduyudaki payı nedeniyle övülür. Fakat bu görüş de zamanla daralır ve entelektüel antropoloji çerçevesinde insan asıl kişisel sağduyu varlığı olarak kabul görür. Bu insanın yapısal özelliği, taşıdığı sağduyu yetisidir. Bu öyle bir sağduyudur ki, bazı aşırı zihniyetlerce salt öznel ve psikolojik bağlamda dahi değerlendirilir. Ancak bu görüş de daralır ve kaymalara uğrar. Zira Batı Dünyası düşünselliğinde, hayat kavramı liderliği ele geçirmiştir. Bu durumda insana daha önce değer kazandırmış olan husus, yani maneviyat, maddenin atığı haline gelir. Gecikmeli olarak ortaya çıkan bir yan etki ya da genel hayat yasalarının, gelişimsel sıradaki en üst basamağı olur. Ve temel kavram tekrar sapmaya maruz kalır, zira antropolojik düşünme tarzının mütea-

kip şeklinde, kibirli zihniyetleri protesto eden ve kabul gören en önemli ilke, evrensel ve akışkan hayattır. İnsan ise, bu hayatın yozlaşması ve zaafı olarak görülür. Bu öyle bir zayıflıktır ki, insan hayata uygun olmadığı için, özel insani hayat donanımı olarak adlandırılan, yardımcı araçlar ve kol değnekleri geliştirmek zorundadır.

Görünüşe göre, antropolojik zihniyetlerin bu şekilde sıralanmasıyla, olası hareket noktaları ve yorum istikametleri tükenmiştir. Mevcut nesneler çerçevesindeki olası hareket noktaları ise, hepsi denenmiştir. Ayrıca anladığımız kadarıyla bütün bu zihniyetler, insanı mercek altına yatırırken, onu dünyadaki bir mevcudiyet olarak kabul ederler. Özelliğini "dünyadan" dolayı kazanmıştır. İster dünyanın bütününden dolayı olsun, ister kapsamlı olarak tasavvur edilen dünyanın içindeki bir mevcudiyetten, bir görünümden ya da bir olasılıktan dolayı olsun, isterse de bir büyüklük ve kudretten dolayı olsun. Bu öyle bir kudrettir ki, dünya ötesi de olsa, herhangi bir şekilde var olan hususların taşkın imparatorluğunda, kendi yerine sahiptir.

Bütün bu anlayışlar ardı ardına sarsıldığında ve insani varoluşun gizli arka planından beslenen felsefi gayretler, evrensel hayatın metafiziği misali, antropolojik sualin belirsizliğine açıklık getiremediklerinde, şu gerçek belli olur ki, sual asıl anlamı doğrultusunda, bütün anlayışları aşar ve cevabı filizlendirebilecek olan yeni zemin, tamamen farklıdır aslında.

Sorunun bu şekilde başka bir platforma taşınmasını ve bu esnada, söz konusu sorunun aslında neye yönelik olduğunun yavaş yavaş belli olmasını gerektiren, iki sebep vardır:

Birincisi: Dile getirilmiş olan etkenlerin hiçbiri –beşeri varoluşun bütünselliğinin yapısı bakımından, her ne kadar önemli olsalar da– tam bir idrak getirmez. Zira bu etkenlerin her biri, insanda mevcut olan hususların yalnızca bir tek yanını ve üstelik fiilleri bağlamında tespit eder. Ancak insan *doğasını* sorduğumuzda, insanın *bütününü* sormuş oluruz. Bu anlamdaki insani bütün ise –eğer gerçekten bütünse tabii– bir tek gerçeği ya da insani fiillerin toplamını baz alamaz. Baz alınan husus münferit değil, daha ziyade içsel olmalıdır ve fiillerden meydana gelmemelidir. Söz konusu husus insanı olduğu şekliyle açıklamalı ve bu hususta dolayı, insana ait olan her şey, bölünmez bir bütün olarak algılanmalıdır.

İkincisi (bu sebep birincisinden daha önemlidir): "Dünyadan" ve bu dünyanın içindeki nesnelerden, iktidarlardan ve ilişkilerden söz ettiğimizde, konuşanı, yani kendimizi hatalı bulmadığımızı düşünürüz. Bu dünyada yer almamız, güya kendi içinde tutarlı olup, kendi ayakları üstünde duran bu "dünyanın" içerikleri arasında, kendimizi de saymamız şeklinde olur ancak. Oysa gerçekte tam tersi doğrudur. "Dünya" gibi kavramlar, ait oldukları bir varlıkla alakalandırılır daima. Öyle ki, bu varlık bir "dünyaya" sahip olabilsin. "Dünya", "dünyada bulunduğumuz müddetçe" *sahip olduğumuz* bir şeydir. "Dünyada bulunmak" ifadesi, ovanın içindeki köy ya da taş ocağındaki taş gibi, bir şeyin içinde bulunmak anlamına gelmez bu bağlamda. "Dünyada bulunmak", çeşitli düzenlere tabi olan bir bütün doğrultusunda yaşamaktır. Kaygılarımız ve davranışlarımız bu bütüne yöneliktir. Bu bütün önümüzde durmaktadır. Onu "biliriz". Etrafımızda olduğunu "anlarız". İster keyfimizin durumu vasıtasıyla olsun, isterse hislerimiz

yardımıyla, isterse de dolaysız fikir ilişkileri sayesinde.

Demek ki dünya, sahip *olduğumuz* bir şeydir. Bize "sahip" olan bir şey değildir. Eğer dünya bize sahip olur da, dünyayı kendimize doğru yönlendiremezsek, dünyaya *esir olmaktan* söz ederiz. Burada "dünyanın" anlamını tekrar görürüz: Esir olduğumuz dünya bile, tarafımızdan belirlenen bir dünyadır. Kendi dürtülerimiz ve hırslarımız dünyaya öylesine yayılmıştır ki, bu yayılmanın çekici nesnel hedeflerine karşı koyamayız. *Bizim* sayemizde iktidarı ele geçirip başımızı döndüren, dünyevi bir hedef olan bir şeye "esir" oluruz.

"Dünyada bulunmak", "dünyaya sahip olmaktır". Bir taşın dünyası *yoktur*. Bu nedenle, bu anlam doğrultusunda "dünyada olduğu" da söylenemez. Tersine, "dünyanın" içinde rastlanılan bir şeydir yalnızca.

Buradan anlaşılan husus şudur: "Dünya" gibi kavramların var olabilmesi için, "dünyaya sahip olan" varlıklara ihtiyaç vardır. Öyle ki dünya, kendisiyle varlık arasındaki alakayla meydana gelen, bir yapı olarak algılanabilsin. Dünya, varlığın "önündeki" bir şeydir. Ama aynı zamanda varlık, dünyanın içinde mevcuttur. Kendisini bu dünyanın içinde mevcut olarak görür. Dünyanın içine yönelir. Ona bağlıdır. Dünya da varlığa bağlıdır. Varlık, dünyanın içinde yaşar. "İçinde olmak", içinde "mevcut" olmak değildir. Etkin olarak içinde yaşamak, faal olmak ve anlayarak içinde eriyip yok olmaktır. Günlük dille ifade ettiğimiz gibi, çocuk "dünyasında", kadın kendi "imparatorluğunda" ve erkek de iş yerinde ve mesleğinde böyle yaparlar.

Fakat ters açıdan bakıldığında, şu anlam çıkar: Dünya

gibi kavramlar, "dünyada mevcut olan" varlıklara yöneliktirler daima. Dolayısıyla dünyada bulunup mevcut olan her şey, "dünyanın içinde" mevcut olup dünyaya sahip olan varlıklara ilişkin alakası doğrultusunda belirlenir ve şekillenir. Bulunduğu ve mevcut olduğu andaki şekline, söz konusu varlığın kendisine biçtiği ve bu varlıkla alakalı olarak edindiği, olası önemden dolayı sahiptir. Önemlerin düğüm ve kesişme noktası olduğu için, sahip olduğu surette vardır. Temsil edilen ve gerçekleşen olasılıkların fiili temaslarına ve idraklerine maruz kalır. Bu arada bu durumun daha iyi anlaşılabilmesi için, insanın doğasını ve nesnelerle olan alakasını netleştirmek gerekir.

Şimdilik şu kadarı yeterli olacaktır: Dünyanın alaka içinde olduğu varlık, söz konusu dünyanın içeriklerine, mevcudiyetlerine ve varoluşçu görünümlerine dayandırılamaz. Zira bu dünyanın ve içindeki mevcudiyetlerin önemi, bizzat ait oldukları varlık tarafından belirlenir zaten. İnsan kavramını izah etmek için, dolaysız dünya, hayat maddesi, taşkın hayat nehri, yalın sağduyu ve maneviyat ya da dünya ve doğa üstü, evrensel dünya tanrısallığı görüşlerinden herhangi birini kabul edebiliriz. Ama bütün bu görüşlerdeki insan kavramı, insani anlam dünyasından pay sahibidir zaten. Şu veya bu şekilde var olan dünyanın şu veya bu şekildeki görüşler doğrultusunda var olmasını sağlayan ve bunları insana, kendisini anlaması için sunan ön koşul, insanın kendi doğasıdır yine.

Demek ki, insan doğasına yönelik soru, bütün bu görüşleri aşarak daha gerilere uzanır. Yukarıda sözü edilen iki sebebin birincisine göre, her varlık bir unsurdur. Bunu kanıtlayan ikinci sebep doğrultusunda, bu tür varlıkların temel

kabul edildiği yerlerde, insan doğası, olayda pay sahibidir. Peki başlangıç noktası neresidir?

Aslında söz konusu gerekçeler yolu gösterirler zaten. Zira bu bağlamda itirazla karşılaşmamak için, insana yönelik soru konusunda, herhangi bir şekilde var olan hususları şimdilik göz ardı ederiz. Bu kararı taviz vermeden uyguladığımız takdirde, yolumuz da netleşir. Her türlü münferit varlığı, *vardır* diyebileceğimiz her şeyi ve insanın özelliklerini, yani nesnellik, vasıf, alaka, kuralcılık gibi hususları, zaten var oldukları için bir kenara bırakabilirsek, sorunun temas edip, cevabın dayanabileceği, bir tek husus kalır. İnsanın çıplak varoluşu, sade "varlığının" basit biçimi kalır geriye. Buna insan deriz işte. Varlığının ve mevcudiyetinin tarzı budur. İnsanı insan olarak tasvir eden, varlığı tanımlayan tuhaf varoluş biçimidir bu. Bu arada karaya oturma tehlikesine girmedik ve insanın yalnızca bir tarafına takılıp kalmadık. Zira insanın var oluşunu araştırdığımızda, var oluşunun ne anlama geldiğini sorduğumuzda, insanın bütününü, bütün "unsurlarını", "katmanlarını", "yetilerini" ve "işlevlerini" kastederiz.

Antropolojik araştırmanın insani var oluşla sınırlı kalamayacağını, daha önce tahmin etmiştik. Tersine bunu aşmalı ve özellikle de insanı açıklama bağlamında, var oluşun kendisini aydınlatmalıydık. Gerçekten de önce asıl ve genel olarak, şunu tanımlamalıyız şimdi: var olmak. Nesneler, özellikler, olaylar, ilişkiler, insanlar, yaşantılar, değerler veya fikirlerden söz edildiğinde (bunların "içeriksel" manalarını bir tarafa bırakalım), bütün bu hususların sadece *var olduklarını* ifade eden, basit ve sade gerçekten başka, ne kastedilir aslında?

Bunlar "vardır" demek, ne demektir? Sorulan şey, yani sorulabilecek olan ilk ve son şey, aslında normal, görünüşe göre basit, sade ve her varlığa özgü olan hususlur herhalde: "var olmak". Ama bu basitliğin aldatıcı olduğu şüphesine kapılıyoruz. Tam tersine bu soru öyle bir probleme temas eder ki, yakından bakıldığında en karmaşık problem olduğu anlaşılır.

Şimdi başvuracağımız düşüncelere azami dikkatle yaklaşmalıyız bu yüzden. Düşünme yeteneğimize fazla yük bindirdiğimiz ileri sürülebilir. Yine de aşırı "soyutluk" getiren bir görevden kaçınmamalıyız. Zira bizi her şeyimizle kuşatan ve kendi kurallarına sahip olan varoluş, arzularımıza, rahatımıza, yetersizliğimize, hatta somutluğu ya da "kolaylığı" hakikatin garantörü olarak kabul eden, rahatsız edici ve kör insanların ön yargılarına kulak asmaz. Tersine zayıf güçlerimizle en eski kökleri aramaya çıktığımızda, binlerce yıldır en seçkin insanlar tarafından sürdürülmekte olan bir sohbette, kendi üslubumuza göre pay sahibi olduğumuzu iddia edebildiğimizde, kutsal bir titizlik ve ciddiyetle dolu olmalıyız.

Fazla lafa gerek yok. Daha önce de gördüğümüz üzere, idrak çalışması da her faaliyet gibi, birtakım aletlere, temel dayanaklara ve geçici kavramlara ihtiyaç duyar. Bunlarla çalışılır ve bunlar baz alınır. Toplumsal hayatın çeşitli görünümlerini temelde anlayabilmek için, bu tip bir çalışma hipotezini arıyoruz. Ama bu yalnızca basit bir hipotez, yani sadece kavramsal bir deneme balonu olmamalıdır. Bu işimizi görmez, zira bu şekilde olsa olsa mantıklı fikir oyunları ya da belki "enteresan" sistemler elde edebiliriz. Ama bunlar öznel nitelikli tahminlerden ve kanaatlerden ibaret olur yalnızca.

Oysa temelleri ne kadar titizlikle atarsak, o kadar çok yük taşıyabilirler. Ve bodrumu ne kadar iyi inşa edersek, insanın yaşamasını istediğimiz bina da, o kadar sağlam olur. Söz konusu düşünsel görevi yerine getirdiğimizde, toplumsal hayatın somut görünümlerini daha bereketli bir şekilde ele alabileceğiz. Bu durum şimdiki zahmetimizi fazlasıyla karşılayacaktır.

Şimdi ele almamız gereken, asıl varoluşa dair soru, her türlü felsefenin de temel sorusudur aynı zamanda. Gerçi bu soru burada da her yerde ön plana çıkmaz ve çıkmamıştır. Bu soru her türlü felsefi çabanın ivmesini veren kamçıdır. Aynı zamanda dar anlamdaki bütün felsefi problemlerin, örneğin idrak probleminin, zorunluluk probleminin, değerlerle alakalı problemin ve dünyanın temeliyle ilgili problemin arka planıdır. Asıl varoluşa dair sualin kesin olarak telaffuz edilmesi, Yunan düşünselliği içinde olmuştur. Aristo bu sorunun ebedi güncelliğini yaklaşık iki bin beş yüz yıl evvel ifade etmiştir. Şöyle demiştir: "Eskiden beri, şimdi ve her zaman mevcut olan bir soru vardır. Ama varoluşun ne olduğunu soran soruyla alakalı mahcubiyet de, bütün zamanlara özgüdür."

Varoluşu araştırdığımızda, ilk önce ve özellikle doğru şeyi kastettiğimizden emin olmalıyız. Doğru yoldan sapma tehlikesi büyüktür ve felsefe bu doğru yoldan tekrar tekrar sapmıştır gerçekten de. Zira düşünme ve idrakimiz, nesnellik üzerine kuruludur ve nesnelere yöneliktir. Herhangi bir şekilde duyusal ya da duyusal olmayan bir biçimde "önümüzde" bulunan şeyler, dolaysız olarak karşılaştığımız ya da mevcut olarak kabul ettiğimiz konular, dünyevi ya da dünya üstü,

maddi veya manevi şeyler, gerçekler ya da ilkeler, yani karşımızda duran hususlar, bizim için birer nesnedirler. Bu tür nesnelerin özelliklerini veya ilişkilerini ifade ederiz. Bunu yapmak için, söz konusu nesnenin şöyle ya da böyle "olduğunu" belirtiriz. Örnekler şunlardır: "gök mavidir, ben üzgünüm, kare düzenli bir şekildir, adalet iyi bir şeydir." Nesneleri *var* olan birer konu olarak algılar ya da tespit ederiz. "Bir şey" olduklarına göre, herhangi bir şekilde *var olduklarını*, en azından mevcut olduklarını söyleyebiliriz. Demek ki, kanaatlerimizin yöneldiği hususlar, herhangi bir şekilde mevcut olan şeylerdir. Bunların *gerçek* anlamda var olup olmadıkları, bu aşamada önemli değildir.

Bu düşünme şeklimizin doğasına ters düşen bir şey yapalım. "Varoluşun" ne anlama geldiğini soralım. Her türlü *mevcudiyeti* mümkün kılan ve mevcudiyetlerinin sebebi olan *şeyin*, ne olduğunu soralım. Bu durumda kastedilen varoluş, mevcut "nesneler" türündeki bir varoluş olamaz. Var olan her şey vardır. Ancak varoluşun bizzat kendisi, yani var olan her şeyin var olduğu ifadesi, aynı şekilde var değildir. Asıl ve dolaysız varoluştur bu. Var olan bir varlık değildir.

Kendisi bu anlamda varlık olmayan, bu mutlak ilk ve son kavram esas alındığında, varoluşun başka bir hususa dayandırılması mümkün değildir. Tanımlanması olanaksızdır sanki ve bu nedenle belirlenmesi de mümkün değildir. Dolayısıyla bu kavrama yönelik soru, en kökensel soru olmasına rağmen, görmezlikten gelinir. Bu doğrultuda, varoluşun idrakine yönelik çabalardan ziyade, bir ontoloji niyetiyle, "varlıklara dair öğreti" ile karşılaşırız. Bu öğreti varlıkların temel özelliklerini ele alır ve bu anlamda bu varlıkların, ken-

dileri de birer mevcudiyet olan temel vasıflarından, örneğin nitelik, nicelik, malzeme, biçim, birim, çokluk, sebep vs. gibi özelliklerinden söz eder. Ancak mevcut olanın özellikleri bir yana, saf, çıplak ve sade varoluşun kendisine yönelik soru, her ne kadar genel geçer bir tanımlamayla cevaplanması mümkün olmasa da, hâlâ tatmin edilmiş değildir. Varoluş, varlıktan ve varlığa dair ilkelerden farklı bir husustur. Gerçi başka bir alem değildir. "Gerçek" var oluşu içinde barındıran ve normal dünyayı görüntüden ibaretmiş gibi gösteren, farklı bir boyut değildir. En genel kavram da değildir. Her türlü olası mevcudiyetin toplamı da değildir. Varoluş, mevcudiyetlerin *içinde* ve *üzerinde* bulunan, özel ve özgün bir şeydir. Bu anlamdaki varoluş, her bir münferit mevcudiyeti, hatta "dolaysız" olarak karşılaşılan hakikati dahi ifade eder. *Mevcudiyet* kavramını açıklar, ancak hakikatin hakiki olandan farklı olduğu üzere –mesela hakiki bir cümlede– mevcudiyetten farklıdır. Yine güzelliğin güzelden farklı olduğu üzere –örneğin güzel bir tabloda– hakikat de hakiki olandan farklıdır. Hakikat hakiki olanı ve güzellik güzel olanı meydana getirdiği gibi, mevcudiyeti meydana getiren şey de, var oluştur.

Bu bağlamda araştırmaya devam ettiğimiz takdirde, daha fazla problemle karşı karşıya geleceğimiz, önceden belli olmuştu zaten. Öyle tuhaf fikirsel girdaplar ve fasit dairelerle yüz yüze bulunuyoruz ki, sorduğumuz soru kendi ön koşullarını bile sorgulamaktan kaçınmamaktadır. "Bir şeyin var olduğunun ifadesi, ne anlama gelir? Bu varoluş denen şey nedir?", diye sorduğumuzda cevap, "Varoluş şudur ya da budur." veya "... olduğu takdirde varoluş *vardır*." olmalıdır.

Vardır ve varoluş kelimelerini cevapta kullanırız her halükarda. Oysa soruya göre, bunların ne olduğunun açıklanması gerekir. Bu durumdan kaçınmak hiçbir surette mümkün değildir. "Vardır" kelimesinin biçimini açıklayacak, hiçbir ifade tarzı yoktur. Zira her ifade bu biçimi esas alır. Demek ki, varoluş kavramının arkasına dolanmak da olanaksızdır. Onu "tuzağa düşüremeyiz." Girişilen herhangi bir tanımlama denemesinde zaten pay sahibidir. Hiçbir zaman soyutlanmış ve yalın olarak, sorgulanan ve tanımlanan konumunda bulunmaz. Tersine her türlü tanımlamanın aletidir.

Bununla birlikte varoluşun vasıflandırılması için kullanabileceğimiz ve yardımına başvurabileceğimiz her şey, var oluştan daha dar anlamlıdır. Hatta var oluşu madde ya da biçim, mekân ya da zaman, dolaysızlık ya da direnme olarak tanımladığımızdaki gibi var olan bir şeydir. Hep aynı sonuca varırız: bu tür şeyler zaten *vardır*, varoluş özelliğine *sahiptirler, var olan* bir şeydirler ve bu nedenle varoluşun bizzat kendisi değildirler. Demek ki soru cevapsız kalır.

Ama soruyu sonsuz kadar ortada bırakan, bir başka husus daha vardır: sorunun kendisi, soruyu soran ve cevap da, birer *varlıktır*. O halde cevabın varoluş hakkında söyledikleri, bunlar için de geçerli olmalıdır. Özellikle de cevabın kendi öz var oluşu bakımından geçerli olmalıdır. Varoluşla alakalı olan her ifade, kendine doğru geri yansımalıdır ve eğer kendi var ise, bu kendi varlığı doğrultusunda geçerli olmalıdır. Varoluşun tanımına, varoluşu soran sorunun olasılığı ve varoluşun tanımı da dahil olmalıdır. Var oluşa dair elde edilmiş olan tanım, varoluş olarak adlandırdığı dairenin içinde yer almalıdır. Bu anlamdaki bir ifade olarak kendisini

ve içeriğini, bu içerik bağlamında anlamalı ve izah etmelidir.

Görüyoruz ki, içine düştüğümüz girdabın dibi ve sonu yok gibi. Sağlam zemine bir türlü kavuşamıyoruz, zira varoluş daima ön koşul olarak karşımıza çıkmakta. Her türlü tanımlama denemesi, yine kendini hedef almakta ve kendine geri dönmektedir.

Bu durumda devam edip, söz konusu girdabın içinde yüzmeye çalışırsak, hiçbir zaman kıyıya varamayız. Bu nedenle en emin yol, girdaba girmemek ya da ilk tecrübeden sonra, kararlı bir şekilde bu sersemletici girdabın cazip çekiminden kurtulmaktır. Onu gözden kaçırmazsak, bütün karmaşasını görebiliriz. Bunu mümkün kılan anlayış, bu karmaşanın da bir olasılık olarak, belirli bir anlamda *var olmasıdır.* Hatta asıl varoluşun bir sonucu olmasıdır. Demek ki, bu karmaşayı asıl varoluşun etkisi ve bir ipucu olarak görmekte haklı sayılırız. Bu ipucu, araştırılmakta olan asıl varoluşun karakterine uygun bir biçimde, tam asıl varoluş sorgulandığı anda meydana gelir. Artık içinde olmadığımız ve önümüzde bulunan söz konusu karmaşaya belirli bir şekilde ters düşebiliriz. Şimdi bu karmaşanın çekim gücüne kapılıp, somut bir bitiş bulmak için çaresiz arayışlara girmemiz gerekmez. Tersine bu güce dışarıdan bakıp, bu sonsuz karmaşaya yönelik bakışın bizzat kendini, yeni desteğimiz olarak değerlendirebiliriz artık. Varoluşa dair sorunun bitmezliği ve varoluşla ilgili çabaların kısır döngüsü, varoluşun bir vasfını ortaya koyar aslında. Onu açıklar. Zira varoluşla ilgili sorular sorulduğu zaman, karmaşa kaçınılmazdır.

Sanılır ki, aranan varoluş, kendisiyle ilgili sorunun kaderinden bağımsız ve ayrı olarak mevcuttur ve söz konusu

karmaşa da, yöntemden kaynaklanan ve kendi halindeki varoluşla ilgili olmayan bir yetersizliktir. Ancak varoluşun bu tür bir özgürlük içinde bulunması mümkün değildir ki. Zira **varoluş** her nerede ve her ne surette kastedilirse, yani herhangi bir bağlamda incelenir ve ele alınırsa veya zikredilirse, kendisi bizzat olası bir problem olur ve hakkında sorulan sorulardan ayrı bulunmaz. Aslında bu durum, problem haline gelmiş olan her husus için geçerlidir. Ancak diğer mevzulardan farklı olarak, varoluşla ilgili soru söz konusu olduğunda, sorulan husus soruyu belirlemeye yardım eder. Yalnızca kasta maruz kalan bir şey olarak sorunun ötesinde ve soruya muhatap bir şekilde hareketsiz kalmaz. Soruya nüfuz eder. Öyle ki, soru gerçekten de –normalin aksine– cevabı "içerir." O halde varoluşu belirleme görevine buradan başlamalıdır. Söz konusu varoluşun olası tanımının –bu varoluşun ön koşulları ve dış hatları doğrultusunda– gerektirdiği üzere, varoluşa yönelik sorunun bizzat kendisini ve varoluş tanımının geriye yansıma niteliğini, varoluşa dahil olarak görmek gerekir. Varoluşun yapısal birer ifadesi olarak yani. Görünüşe göre, varoluş vasıtasıyla varoluşu sorabilme olanağı, söz konusu var oluşun bir özelliğidir. Varoluş böyle bir şeydir işte. Bu da şu anlama gelir: Varoluş kendisiyle ilişki içindedir. Sadece kof, kör veya safdilce kendi halinde bulunan bir varoluş değildir bu. Mevcut olan bir şeyin kapalı, ilişkisiz ve yalın hareketsizliği değildir. Düzensiz bir husus değildir ve bu nedenle boyutsuz bir bütün teşkil etmez. İçsel düzendir. Bu düzenin yapısı, kendisine yönelik olmasıyla bellidir. Varoluşun kendi *içinde* ve kendi *yanında* bulunuyor olması gerçeği, yani herhangi bir surette kendisiyle aynı olması keyfiyeti,

kendine yönelik olma halinin ta kendisidir. Bu şu anlama gelir: Varoluş kendi içinde farklılık ve bölünmüşlük içindedir. Öyle ki, bu farklılık vardır ve bu farklılığın bizzat kendisi, varlıkların "varoluşudur". Zira ancak bu şekilde, yapısı itibariyle kendine yönelik olabilir. Kendine yönelik olmak zorundadır. Bu zorunluluk, kendini "baz almak" zorunda oluşundan da anlaşılır. Dayanacak başka bir şey bulamaz. Zira böyle bir dayanak da "varolmak" zorundadır ve bu şekilde varoluşa dair soru cevapsız kalıp, başa dönülür.

Artık adım adım ilerlemeliyiz. Anladık ki, "varoluş", "farklılık" olmalıdır. Ancak farklılık, farklı hususların olduğu yerde vardır sadece. Fakat farklılık ve farklı hususlar, hakikat ve hakiki hususlar ile güzellik ve güzel hususlar gibidirler. Demek ki, "varoluş" ve "varlık" gibi olduklarını da söyleyebiliriz. Buna göre farklılık varoluşsa, farklı olanlar da varlıklardır. O halde varoluş, varlıklardaki farklılıklardan başka bir şey değildir.

Şöyle bir hatırlayalım: 'varoluşun bizzat kendisi, bir varlık değildir', demiştik. Ancak gördüğümüz üzere, bağımsız bir varoluş da yoktur. Tersine her türlü varoluş, varlıklara yöneliktir. Varlıkların *içinde* ve *yanındadır*. Varlıklar bu sayede vardır. Şimdi de varoluşu, varlıkların farklılıkları, ayrı oluşları ve zıtlıkları şeklinde tanımladık. Zira varlıklar bu sayede, yani farklı olmaları sayesinde vardırlar.

Fark ve zıtlık da, farklı ve zıt olan konusunda olumlu bir alaka oluştururlar bu arada. Zira bu yapı alakasızlık içinde dağılsa, farklılık dahi söz konusu olamazdı. Demek ki farklılık, alakanın tümü içinde mevcut olmalı, güncel olmalıdır.

Farklılık anlamındaki varoluş, ne içsel düzeni, ne de dışa yönelik sınırı ve ilişkisi olmayan, kof, düzensiz bir mevcudiyetin zıddıdır. Ama aynı anda, kesinlikle ilişkisiz olan "büyüklüklerin" dağılmalarının da zıddıdır. Aslında belli bir anlamda, içinde bulunduğu varoluşun düzeni ve gelişimidir, çünkü farklı olanı kuşatır. Böylece, farklılık anlamına gelen bu tuhaf öz kesinlik ve güncellik sayesinde, kendisiyle söz konusu ilişki içinde bulunma olasılığına sahiptir. Münferit varlıkların sınırlı ve belirli, kendi içlerinde kapalı ve birbirleriyle alakalı nesneler ve ilişkiler şeklindeki mevcudiyetleri, bu şekilde mümkün olur ancak. Süreklilik ve olaylar, akışkanlık ve farklılığın kuralları, bu surette mümkün olurlar ancak. Varlıklara bağlı olma durumunun, aitliğin, gerilimin ve direncin mümkün olabilmesi için, söz konusu alaka fiilen uygulanmalı ve gerçekleştirilmelidir.

Bu bağlamda varoluşun anlamı şudur: Varlıklar ve dünya kendilerine dayanırlar, yani düzensiz ve alakasız, kendi içinde cansız olan bir kütleden kendilerini *oluştururlar*. Varlıkların rengarenk çeşitliliğini meydana getirirler. Varlıklar bir bütün olarak böyle bir kütle olsalardı ve varoluş bunun tekdüze, ölü ve düzensiz birliği olsaydı, ne mekânsal, ne de zamansal mesafeler var olmazlardı. Sadece kör sıfır noktalarından oluşan bir sonsuzluk var olurdu. Hatta bu bile değil. Zira bu durum da sayısallık ve sayılabilirlik gerektirirdi, yani yine alakayı, yan yana ve ardı ardına olmayı şart koşardı. Bunu bir masa örneğinde anlamaya çalışalım. Eğer masayı oluşturan maddenin zerrecikleri arasındaki fiili fark olmasaydı, yüzeyindeki noktacıklar ayrı yerlerde olmasalardı, bu farklılık ve ayrılık çerçevesinde yine de birliktelik bağı meydana

gelip, tamamen gerçekleşmiş olmasaydı, bu masa koca bir hiçlik olurdu. Eğer varoluşa, kendi halindeki, gelişimsiz bir durum gözüyle baksaydık, bu varoluş da hiçlik anlamına gelirdi.

Oysa gördüğümüz gibi, varoluş salt hiçlikten türemiştir. Varlıkların kendi ilişkilerine, boyutlarına, çeşitlilik ve zıtlıklarına doğru türemeleri olayından ibarettir. Bu süregelen mevcudiyet, varlıklardan varoluşa doğru uzanan bu türeyiş, devamlı bir gerçekleşmedir. Alakalı hususla ilişki kurma suretindeki hareketsiz bir bağdır. Aynı zamanda bir bütün içindeki tezat ve gerilimdir.

Şimdiyse söz konusu "türeme", varoluşun ta kendisi yerine geçmelidir. Ama geçemez, çünkü o zaman her varlık, yukarıda anlatılan hiçlik durumuna düşerdi. Bunun bir tek anlamı vardır: Türeme olayı da, var olan bir varlık olarak, türemişliklerini, ilişkilerini ve zıtlıklarını teşkil ettiği, varlıkların arasında yer almaktadır. Bu anlamda, varlıkların arasındaki bir varlık olarak, kendisi de gerçekleşmek zorundadır ve kendisine bir yer edinmeye mecburdur. Bütün varlıkların varoluşu konumundaki husus, kendisi de var olan bir varlıktan yola çıkmalı, yoğunlaşmalı ve gerçekleşmelidir. Bu husus farklılık, ayrılık ve alakadır. Diğer varlıkların arasında bulunan bu özel varlık, varoluşun "doğurgan orta noktasıdır". Varoluşu "doğurur". Varlıkların *var olmasını* sağlar. Varlıkları açıklaması sebebiyle ve varlıkları *var* etmek için kullandığı alakanın gerçekliği bakımından, "kökendir" aslında. Ayrıca "orta noktadır", çünkü varlıkların "başlangıcı" kendisi değildir. Varoluşu "doğurur" yalnızca. Keza kendisi de bir varlık olarak, varlıkların "arasında" bulunur. Ancak bu özel varlıkla

alakalı olarak, varoluş kendisini "resmetmek" zorundadır. Eğer bu özel varlık, varoluşun doğuşu ise, kendi varlığının da doğuşudur. Bu varlık zaten vardır ve varlığı esnasında kendi varlığını doğurur. Dolayısıyla söz konusu doğuruş, kendisiyle karşılaşması anlamına gelir. Bu karşılaşma son derece dolaysızdır. Zira doğuran –doğan varlık konumundadır ve böylece kesin bir özdeşlikle, kendi kendisiyle karşılaşır.

Ama bu özel varlığın, varlıksal bakımdan kendisiyle karşılaşması nedeniyle, asıl varoluşun, yani kendisi tarafından doğrulmuş olan varoluşun bir "işlevi" de mevcut olmalıdır. Varoluş böylece mükemmel bir anda ve münferit varlığın özel bir gerçekliği şeklinde meydana gelir ve kendinden önce var olur. "Varoluşu doğuran özel orta noktadan" farklı olan diğer her şeyin var olma ihtimali ve varoluşu da, ancak bu durumda gerçekleşir. Doğurgan orta noktada, varoluş tamamlanır. Öyle ki, bu tamamlanış daimi bir bütünlük anlamına gelir. "Doğurgan orta nokta", varlıksal ilişkilerin gerçekleşme olasılığıdır. Varlıkların kimliklerini ve vasıflarını belirler. Varlıklar ancak bu şekilde varoluş kazanıp, birer varlık olurlar.

Demek ki doğurgan orta nokta, varoluşun kendisiyle olan ilişkisi anlamına gelir aynı zamanda. Bu noktada varoluş öyle bütündür ki, kendisine yönelir: Kendisine yönelik olma durumu, bu şekilde gerçekleşir işte.

Fakat bu şekilde geriye dönük olmak, kendine yönelik olmak ve kendi varlığının farkına varmak, kendini bilmek anlamına gelir ayrıca. Kendi de başka varlıkların arasındaki bir varlık olan doğurgan orta nokta, aynı zamanda "bilinç" karakterine de sahiptir. Bu bilinç, özel bir varlığın yapısında

mevcut olan ve varoluşun fark ettiği "bilgidir". Varoluşun kendisini görmesidir. Varoluşun kendisini sorabilmesi de, bu durumdan kaynaklanır işte.

Konuyu tamamlayan bir şekilde, varoluş sorusunun neden bir kısır döngüye dönüştüğü de belli olur artık. Varoluşun meydana gelip gerçekleşmesi, kendisi zaten *var olan* bir şey vasıtasıyla olur. Bir tek bu şekilde "vardır". Bu varoluş ise, olduğu gibi vardır ve görevini, gördüğü üzere görür. Buna varoluş problemi de dahildir. Sorulan hususun, yani varoluşun ilk oluşumudur sanki.

Varlığın bütünü içinde bulunan ve her şeyin gerçekleştiği özel varlık ise –çoktan belli olmuştur– insani varlıktır. Varoluş bu varlık içinde yoğunlaşıp güncellik kazanır ve kendisiyle ilgili soruya cevap verir. Bütün varlıklar bu surette birer varlık olurlar zaten. Zira var olmakla ilgili sınırlar, şekiller, ilişkiler, değişim süreleri ve süre değişimleri, burada oluşturulup tespit edilirler. Uygulanırlar, doğrulurlar ve varlık olarak damgalanırlar. İnsani varoluş sebebiyle, bu varoluşun davranış ve kanaat alakaları doğrultusunda, varlık kendi varoluşuna kavuşur, "dünyayı" oluşturmak üzere toplanır, düzene girer. Hiçlik anlamına gelen kör "varoluşun" yalın gecesinin yerini alır, varlıkların boş ilişkisizliklerinin yerine geçer, çünkü o vardır. O halde bu doğurgan orta noktanın, yani insani varoluşun kendisi de, "dünyada" yer alan bir varlıktır. Kendisi sayesinde süreklilik kazanmış olan bu dünyaya bağlıdır. Bu dünyanın yasalarına boyun eğer. Onun mesafeleriyle sınırlıdır. Onunla sınırlıdır. Bu özel varlık, başka bir varlıkla temas eder. Ona bağımlı olur. Söz konusu varlığın kendi özüne dayanması gibi, ona dayanır. İşte bu, insani varoluşun ve bu

varoluşun özel tarzından meydana gelen şeylerin, kaçınılmaz maddesi ve vücududur. İnsani varoluşu bu tarzla özdeş kılan husus, aralarındaki ilişkidir. Varoluş yalnızca söz konusu tarza olan bu ilişkisi sayesinde varlıkların varoluşudur. Tarz için vardır ve tarzdan kaynaklanır. Ancak böyle, olması gerektiği şekilde olabilir. Varlık bunu içsel olarak gerçekleştirir. Varlıkların varoluşunu idrak eder ve varlıklara – kendi yasası doğrultusunda– varoluşlarını takdim eder. Nihayet –her türlü varoluşun doğurgan orta noktası kimliğiyle– kendi varoluşuna yönelir. Onu bulur, üstlenir. Oysa onu daha henüz doğuracaktır. Onunla özel bir ilişkisi vardır. Varoluşu, "kendi varoluşudur". Varlığı kendi varlığıdır. Kendisiyle meşgul olur. Kendi varoluşu ve varoluşunun gerçekleştirilmesi bakımından, yine kendisi sorumludur. Tek başınadır. Varoluşundan mustariptir ve sonsuz bir hırsla onun için mücadele eder.

Bu düşünceler vasıtasıyla öyle bir yükseltiye çıktık ki, bunu kolayca başarmak mümkün değildir aslında. Bir an için dinlenelim ve geriye bakalım: İnsana yönelik ilk sorumuzla alakalı olup da, varlıkları baz alan, bütün münferit cevaplar yetersiz kalmıştı. Dolayısıyla insani varoluşun göründüğü, özel bir varoluş biçimine yönelmek zorunda kaldık. Bu ise, *asıl varoluş* sorusuna götürdü bizi. Bu sahada, oradan oraya fırlatıldıktan sonra boğulma tehlikesi ile karşı karşıya kaldık. Fakat bu girdabın yapısını ve sorumuzun bütünü ile olan alakasını düşündüğümüzde, kapı açılır gibi oldu ve önümüzde bir oda göründü. Bu odanın derinliklerinde var oluşun ve insanın köklerini, birbirlerine ayrılmaz bir biçimde sarılmış olarak görür gibi olduk.

İnsani varoluşun kanununu bütünüyle idrak etmeye

çalışmalıyız. Bu kanuna göre insani varoluş, dünyadaki varlıkların arasındadır ve buradan kaçması mümkün değildir. Devamlı olarak kendi varoluşuyla ilgilenmek zorundadır. Bu "kanun" insani hakikatin karşısında ispatlamalıdır kendini. Bunu da, bu hakikati inceleyip anlamamıza izin vererek yapmalıdır. Önce belli bir bakış açısı doğrultusunda, yani dünyaya olan insani bağlılık açısına göre, insanın hayvanla ortaklaşa sahip olduğu açıya göre deneyelim bunu. Donanım olarak elde ettiklerimizi yanımıza alalım ve insani ile hayvansal varoluşun farklarını anlamaya çalışalım. İnsani varoluşun yapısını *örneklemeli* olarak anlama bağlamındaki ilk adımımızı, bu surette atabiliriz ancak.

III.

İNSANİ VAROLUŞ VE HAYAT

Son olarak dile getirmiş olduğumuz beklentilerimiz doğrultusunda, bundan sonra hazmetmesi biraz daha kolay olan konulara eğileceğiz. Varoluşun en derin köklerine doğru, cesaretli bir atılım gerçekleştirmiştik. Burada bizi bütün görünümsel olanaklar yarı yolda bırakmışlardı. En aşırı soyutluklardan ve çok karmaşık ilişkilerden meydana gelen bir girdaba kapılmıştık. Ancak derinliklere doğru yapılan bu hamle gerekli idi, çünkü antropolojinin bugüne kadar inşa ettiği bütün iç dünya ve salt gerçeklik temellerinin, taşıma güçlerini kaybettiklerini görmüştük. Vazgeçilmez bir bireyselliği olan insani varoluşun *bütününe* yönelik sorumuza, hiç kimseden tarafsız ve kapsamlı bir cevap alamamıştık. Varoluşun zor nüfuz edilebilen derinliklerine inme teşebbüsümüz yalnızca gerekli değil, aynı zamanda oldukça bereketliydi de. Zira tam kaçınılmaz kısır döngüye tümüyle kapıldığımızı sandığımız anda, en içsel bağlamı, yani varoluşun bir nevi kalbini ve daimi "kökenini" görmüştük. "Dünyayı içsel olarak bir arada tutan şeyin", aslında özel bir ilişki olduğunu anladığımızda, çok şaşırmıştık. Bu ilişkinin gerçekleşmesi, insani varoluştan başka bir şey değildi. Artık gerçek insani varoluşu gözetlemiyorduk. Yine de beklenmedik bir şekilde, temel nitelikli bir ilişkiye rastladık. Varoluşu mümkün kılan, vazgeçilmez bir

ilişkiydi bu. Daha sonra bu temel ilişkinin içyüzü belli oldu. Yalnızca insani varoluşun gerçekliğine uygundu.

Bu şekilde elde ettiğimiz insani varoluş kavramını, insanın somut hayat hakikatlerine uygulamalıyız. Son olarak dile getirilen sebeplerden dolayı, gerekli olan bir kavramdır bu. Her türlü tecrübeden önce gelir, ama kendisini deneyimler karşısında kanıtlamalıdır. Söz konusu kanıtlama şudur: Bu kavramı her türlü insani yoruma, şema ve izahat temeli olarak uygulayacağız. Böylece bu kavram yardımıyla, hep birlikte insani varoluşu meydana getiren bütün münferit görünümleri, yaşantı sahalarını ve yaşantı tarzlarını, iç yapıları doğrultusunda aydınlatabiliriz. Aynı zamanda gerekliliklerini, yani koparılması mümkün olmayan içsel bağlılıklarını görebiliriz. Şu gerçeği idrak ederiz: Eğer söz konusu insani varoluşun yapısı bir bütünse, *tüm* bu unsurların mevcut olması gerekir ve bu "motiflerden" herhangi bir tanesi eksik olursa, bütün de farklı olur.

Bu kavramı tekrar hatırlayalım. Varoluş sorusunun en derin yerinde, nesnel düşünme tarzımızın neden olduğu karmaşaya kapıldığımızı anımsıyoruz. Söz konusu varoluş sorusunu ve karmaşayı, varoluşun ifadesi ve aydınlatılması olarak kabul etmiştik. Varoluş öyle bir şeydir ki, kendisi vasıtasıyla yine kendisini sormak, mümkündür. Bu demektir ki, karanlık ve kendi içine kapalı bir kütle değildir. Tersine, bir çatlağı vardır. Varoluşun farklılığı ve ayrılığı olarak ikiye bölünmüştür. Varlıklar varoluşlarını işte *bu* özellik sayesinde elde ederler. Ancak bölünmüşlüğün yer aldığı orta noktada, iki parçayı bir arada tutan ve birbiri ile alakalandıran bir husus vardır. Öyle ki, ilişkisizlik içinde, yani hiçlik şeklinde dağıl-

masın. Bu nedenle bu orta noktaya "doğurgan orta nokta" demiştik. Ancak ve ancak *bu nokta* sayesinde varlıklar vardır. Bunlar farklıdır, ama birbirleriyle alaka içindedirler. Varlık bu "orta noktada" büzülür ve dünyayı oluşturur, zira bu doğurgan orta nokta mekânsal ve zamansal boyutları meydana getirir. Her varlık bu boyutları temel alır ve bu nedenle "bir şey" hükmüne kavuşur. Varlığın ayakta durması ve var olması, kastedilmiş olma olasılığı ile sağlanır. Demek ki orta nokta, "varlıkların kastedilme" olasılığıdır. Nesnel düşünme tarzı, varoluşun kendisini ele aldığında, kaçınılmaz olarak bir kısır döngü içine düşer. Bu durum, varoluş ile ilgili bir görüşümüzü doğrular. Bu görüş, varoluşun bizzat kendisinin, nesnel bir varlık olmadığı yönündedir. Varoluş bütün varlıkların içindeki "kökendir" ve kendi kendini üretmiştir. Kendi temelini atmıştır. Bu nedenle ve kendini doğurduğu için, kendiyle "alakalıdır". Bu alaka *gereklidir*, zira kapsamlı, nesnel olmayan, yalın varoluş bakımından, "arkada" ve "dışarıda" gibi kavramlar yoktur. *Gerçek* olması için, varlıklar kendilerinin farkında olmaları gerekir. Zira varoluşun *var olabilmesi* için, varlıkların ayrılık ve farklılık şeklindeki bölünmüşlüklerinin de *var olması* gerekir. Ayrıca bu varoluş, doğurgan orta noktada, yani bölünme noktasında olup bitenlere dahil olmalıdır. Bölünmüşlüğün ayrılma, bir arada tutulma ve "sahip olma" aşamalarının gerçekleştiği yerdir bu. Bu demektir ki, bu orta nokta, kendi gerçekleşişinin bilinmeyen bir hususu olarak, kendinden önce gelmelidir, kendi içinde mevcut olmalıdır ve kendinin farkında olmalıdır. Varoluşun doğurgan orta noktası, varlıkların arasında mevcut olan bir varlıktır ve varlıklarla ilgili kanaatlere sahiptir. Aynı zamanda kendinin

farkındadır. Öz bilinçtir yani. Nihayet asıl varoluşun doğurgan orta noktası olarak, kendi varoluşunu da doğurmalıdır sürekli olarak. Kendi varoluşu bağlamında daima ve her zaman –gizli de olsa–, ilk önce kendi varoluşunu önemser. Zira kendisi *var olunca*, diğer bütün varlıklar da var olurlar. Bu doğrultuda doğurgan orta noktanın varlığı, kendi varlığının muhafaza edilmesi ve şekillendirilmesiyle alakalı, bitmek bilmeyen bir tedirginliktir. Bu şartların yerine getirilmesiyle elde edilen husus, insani varoluştur. Bu şartlar bir araya gelir ve öyle bir hakikat oluştururlar ki, buna insani varoluş deriz. Varoluşun vazgeçilmez özelliği, yani kendisiyle bir arada bulunuyor oluşu, bu sayede gerçekleşir. Zira aksi takdirde bu konuda konuşmak ve bu konuda soru sormak mümkün olmaz.

Son olarak dile getirilen sebeplerden dolayı, insani varoluş varlıklar dünyasında yer alan bir şeydir. Varlıklarla temas içindedir ve onlara gereksinim duyar. Kendi varoluşuyla, kendi varlığının gerçekleşmesini sağlar daima: kendi varoluşundan kendisi sorumludur. Bu nedenle varoluş devamlı olarak kendisiyle meşgul olur. Bunu doğru anlamalıyız. Var olan insanın, çıplak hayatından başka bir düşünmediğini kastetmiyoruz. Tersine, kendisiyle ilgilenen ve kendine yönelen şey, insanın varoluşudur. Bu varoluş önceden beri mevcut olup, kendisiyle yeni yeni ilgileniyor değildir. *Var olmak suretiyle,* kendisidir zaten. Kendisini sürekli olarak varoluşa doğru yüceltiyor olmasa, *var olamaz.* Bunu yapmâk suretiyle, kendi gerçekleşişi anlamına geldiği için de (alçalma ve gevşeme hususları dahil olmak üzere), kendi kendinin görevidir hep. Bundan dolayı sürekli bir atılım içindedir, daima tatmin-

sizdir, hedefleri vardır ve kendi sorumluluğunda bulunan varoluşunun kıstaslarını taşır. Bir "mevcut olma haliyle", sorunsuz ve mesafesiz bir şekilde açıklanamaz. Tersine kendisiyle, bütün varlığı bakımından, devamlı olarak yüz yüze bulunur ve teşkil edip etmediği hususlarla ilgili olarak, çatışma içindedir. Yok sayılmaları mümkün olmayan insani hırsların, öz değerlendirmenin, öz yargılamanın, ebedi vazifenin ve bu vazifenin yerine getirilmesinde yaşanan kargaşanın, vicdanın ve bütün yüce özlemlerin ve en başta diğer dünyadaki desteğe yönelik uzanışın, nasıl anlaşılması gerektiğini görelim.

Başlarken varoluşu, diğer bütün varlıklar arasında yer aldığı ve bunlarla ilişki içinde olduğu boyutuyla ele alalım. Biliyoruz ki, varlıklar dünyası onun dünyasıdır aynı zamanda. "Kendi başına buyruktur". Gördüğümüz kadarıyla dünya bir yapıdır. İnsan halleri, hareketleri ve idrakleriyle, bu yapının içine doğru yaşar. Onunla karşılaşır. Dünya öteden beri insana yönelik olarak düzenlenmiştir. İnsani varoluşu, başka varlıkların arasındaki bir varlık olarak değerlendirdiğimiz bakış açısı doğrultusunda kendisiyle, kendi öz dünyasına ait olan bir şeyle karşılaşır gibi karşılaşır. Bu nedenle de, diğer dünyevi varlıklara bakar gibi bakar kendisine. Başka varlıkları öğrendiği üzere öğrenir kendisini. Öğrenir ki, bu varlıklarla –bunların tarzları doğrultusunda– karşılıklı ilişkiler ve temaslar içinde bulunmaktadır. Ayrıca onlarla aynı yasalara boyun eğmektedir. Bu onun bedenselliği ve vücuda gelişidir.

Ancak bu varoluş *yalnızca* bedensel olan bir şey değildir. Zira kendisiyle ilgili tecrübesi vardır aynı zamanda. Ayrıca kendi dünyasındaki şeklinin karşısında yer alır. Demek

ki, tamamen ve bütünüyle bu tür bir varlık değildir. Sadece bu şekilde izah edilemez. Aynı zamanda söz konusu varlıksal halinin dışına da çıkar. Bu halin huzurundan ve rahatından mahrumdur ve kendi bedenselliğinden de kovularak, her iki hususun karşında yer alır. Kendisini bir varlık olarak ayırt etmesinin sebebi, zaten bu durumdur. Kendi bedenselliğini ve maddi vücudunu *idrak* ettiği ve yalnızca bedensellik olmakla kalmadığı için, bedeni yabancı bedenlerden çok farklıdır. Bu *benim* bedenimdir. *Beni* kızdırır, *benim* canımı yakar, *bana* (yalnızca bedenime değil, bana da) zevkler ve mutluluklar verir. *Beni* bağlar ve *benim* olasılıklarımı sınırlandırır. Dünyadaki varlıklara karşı takındığım genel tutumun tersine, ona hiç olmazsa kısmen farklı bir şekilde hükmederim ve onu yönlendiririm. Ancak hep, ayrılmaz bir şekilde bana ait olan ve bir nevi ben olan bir şey vardır. Bedenim kendi varlığımı nesneler dünyasına ve mekân–zaman kapsamındaki olayların bağlamlarına dayandırdığı sürece, ben kendi vücudumum demektir. Bu tür bir bağ, her türlü insani varoluşun parçasıdır. "Bedenim" olarak tanımlanan husus, bedenin ve bedensel varoluşun, varlığın yalnızca bir tarafını teşkil ettiklerini anlatır. Ben bu tarafı aşarım ve onun karşısında yer alırım. Bu gerçek, "bedenim" hususuna dahil olan her şeyi kapsar.

Bedensellik konusunu yakından incelemeden önce, şurada ya da burada ortaya atılması muhtemel olan bir tereddütle ilgilenmenin, tam zamanıdır. Biz bedenselİikten bahsediyoruz. Bedenden ya da bilinen anlamdaki vücuttan değil. Şu ana kadar da ruhtan hiç söz etmedik. Oysa insanın asıl öznesi ruh değil midir?

Şu ana kadar dile getirmiş olduğumuz bütün insani hususların öznesi konumuna ruhu değil, bütün olarak insani varoluşu oturtmuştuk. Bu varoluşun "bedensel" tarafı olduğu gibi, "ruhsal" ya da "manevi" olarak tanımlayabileceğimiz başka tarafları da vardır. İsimler önemli değildir. Tek dikkat etmemiz gereken şey, beden ve ruhu iki ayrı gerçek olarak kabul etme zorunluluğudur. İşte tek ve bütün insanı bu ayrılık açısından ele almalıyız. Zaten genelde insan dediğimizde, bunu kastederiz. Bu öyle bir ayrılıktır ki, düşün tarihi boyunca ağır sonuçları olmuştur, zira ayrı hususların nasıl bir araya gelmeleri gerektiğini ya da birbirlerine ne şekilde ait olduklarını söylemek olanaksızdır. İnsanın doğasını araştırdığımızda, bu doğa bir bütün olmalıdır. İki ayrı hususun bir araya geldiği, şüpheli bir birliktelik olmamalıdır. Öyle bir bütün olmalıdır ki bu, söz konusu varoluş, yapısı doğrultusunda geliştirmek ve yorumlanmak mecburiyetinde olduğu en farklı *taraflarını*, bize her açıdan göstersin. Eğer biri itiraz edip, münferit ruh olmaksızın ölümsüzlüğün de olamayacağını, aksi takdirde insani varoluşun bitmesiyle, yani sona ermesiyle, ruhsal yanın da sona ermesi gerektiğini ileri sürerse –bu probleme de ayrıntılı olarak eğileceğiz–, bu kişiye yalnızca idrakle ilgilendiğimizi belirtmeliyiz. Söz konusu idrak ise, varoluşu bütün, canlı ve bölünmez bir husus olarak algılar. Burada ölümsüz olduğuna inanılan ruha ilişkin inancı, yok etmek istemiyoruz. Bu inanca zaten zarar veremeyiz, çünkü o bir inanç kesinliğidir. Bizim aradığımız idrak kesinliği ise, tamamen farklı bir platformda yer alır. Ayrıca idrak kesinliğinin ya da inanç kesinliğinin önemlerini kıyaslamıyoruz. İnanç ve tebliğ denen hususların, insani varoluşun içinden bakarak neler gördükle-

rini, araştırmalarımızın bağlamı doğrultusunda ve idrakin yapacağı izahatlar dolayısıyla anlamaya çalışsak dahi, mukayese yapmak aklımızın ucundan bile geçmez. Aslında dini tahayyüllerdeki ölümsüz ruh, bizi burada meşgul eden maneviyatla aynı şey değildir zaten. Zira bu maneviyatın kendini ruh olarak ve bedene zıt bir husus olarak görmesi, bedene dayanmasına, bu bedenden gelen sınırlamalara ve dürtülere bağlıdır. Bedene yönelik alakasına bağlıdır. Ölümsüz ruhun ise, bu tür bir bedensel bağdan serbest olduğu düşünülür. Dolayısıyla buna ilişkin bilinç de, *bizim* bilincimizden farklıdır.

"Varoluşun bedensel yüzüne" bakalım şimdi. Problemin ortaya çıkma tarzından da anlaşılır ki, bu konuya yalnızca doğa bilimsel bir bakış açısıyla ve nesnel olarak yaklaşmak, yetersiz kalacaktır. Her zaman beden söz konusudur. *Varoluşa* nüfuz edişi, etkisi altındaki *varoluşu*, kendisine karşı tavır alan, yaşayan bir bütün olarak yaratması ve ona teslim olup, boyun eğmesi söz konusudur. *Varoluşun* bedenselliği bedendir. Onu varlıkların dünyasına yerleştiren de bedendir. Söz konusu dünyevi varlıklarla olan ilişkisini muhafaza eden de bedendir.

Buradan anlaşılır ki, beden bir yapıdır. Bu yapının çevredeki varlıklarla olan ilişkisi, mekanik değildir. Öyle olsaydı, hariçten gelen belirli bir olay onun içinde aynen devam ederdi. Söz konusu olayın beden üzerindeki etkileri kolayca hesaplanabilirdi. Bu etkiler, *harici* etkinin özelliklerinden ve gücünden ve bedenin içindeki özdeş faktörlerden meydana gelirlerdi. Bu duruma örnek, kendisine belli bir güç ve istikametle vurulan topun, belli bir hız ve istikametle yuvarlan-

masıdır. Ya da belirli bir miktar elektrik enerjisinin, bir ısı taşıyıcı elemanını belirli bir şekilde ısıtmasıdır.

Ancak organik hususlar farklı davranırlar. En basit hücre ve tek hücreli canlılar, mesela bakteriler dahi, kendilerinde devam eden bir harici etkiye teslim olmazlar. Bu etkileri değişime uğratırlar. Tepki gösterirler, yani kendi fiilleriyle cevap verirler. Harici olay uyarı veya sebep olarak etki eder. "Etki" ise, bu sebebin canlı tarafından, kendi özellikleri doğrultusunda işlenmesidir. Söz konusu tepki, etki ya da müdahaleyle bozulan dengeyi, tekrar tesis etme çabasıdır. Organik olan varlıkların, kapsamlı fizik kanunlarına boyun eğmediklerini söylemek istemiyoruz. Ancak bu birincil organik çabalar, örneğin yeni maddelerin tedarik edilmesi sonucu gerçekleştirilen inşa ve uyum faaliyetleri, etkilerin nötrleştirilmesi, kapanma yoluyla elde edilen korunma, madde atımı; bütün bu fiiller, varlığın idame ettirilmesine yönelik öz gayretlerdir aslında. Bunların mümkün olabilmesi için, belirli ve sürekli bir gerilime ihtiyaç vardır. Bu gerilim anlık değildir. Münferit durumlar çerçevesinde söz konusu olmaz. Hayatın muhafaza edilmesine yönelik önlemler bulur. Bu nedenle hayatı artırmaya yönelik, içsel bir dürtü olarak ifade bulur. Yayılmacıdır. Bu tür tok sesli bir dürtü, bitkilerde de vardır. Ancak bunlarda duyu yoktur, çünkü bunun için geriye yönelik bilgi akışı gereklidir. Bitkiler çevreleriyle madde alışverişi içinde bulunmakla ve kendilerini bu çevreye karşı korumakla kalmazlar. Yayılmacı olarak bu çevreye dağılırlar da. Gelişirler, havaya doğru uzanırlar. Işığa yönelirler. Kökleri rutubete ve besin kaynaklarına doğru gelişir. Bunlar yayılmacılıklarının kanıtlarıdır. Söz konusu tok ses, her türlü yaşamın temeli ve içsel

enerjisidir. Her organizmanın motorunda mevcut olan "yakıttır". Canlılığın varlıklarda özgün bir şekilde mevcut olmasından ve aradaki etkileşimden, ayrı olarak düşünülemez.

Bu sebeptendir ki, *insani* varoluşun bedenselliği bakımından da, organik varlıklar temel nitelik sayılırlar. *İnsani* bedenselliğin zemini olarak, özgül bir biçim teşkil ederler.

Organik varoluşun bu aşaması, bitkilerde tam olarak gerçekleşmiştir. Bitki açık bir sistemdir. Besinini ani hareketlerle aramaz. Bulunduğu yerdeki maddeleri kullanarak, besinini kendi oluşturur. Çoğalma olasılığını etkin olarak arzulamaz. Edilgen bir şekilde rüzgar, haşereler ya da kuşlar aracılığıyla döllenir. *Kapalı* olmayan bir yapı olarak, çevresine "nakşedilmiş" gibidir. Her biri daha belirgin bir merkeze sahip olan, dışarıdan içeriye doğru geri beslemesi bulunan ve merkezden icra organlarına yönelik etki sinyalleriyle donatılmış olan, daha yüksek organizmalarda, bu ilkel organik hayat –yine temel olarak– değişime uğramak zorundadır. Zira organizma müstakil unsurların birleşimi değildir. İçindeki her "katman", bütünden kaynaklanan ve bütün tarafından belirlenen, özel bir surete sahiptir.

Söz konusu atılımcı, birincil hayat katmanının (uygun ve taşkın bir biçimle birlikte) *yüksek* organizmalardaki karşılığı ve bitkisel olanla uzaktan benzerlik taşıyan husus, bedenin otomatik olarak gerçekleşen, temel işlevleridir. Bunlar genelde farklarına varılmaksızın gerçekleşir ve irade ile yönlendirilmeleri pek mümkün değildir. Mesela metabolizma, kalp faaliyeti, teneffüs ve salgı bezleri işlevleri bu türdendir. Burada da, belli bir bakış açısına göre henüz açık

olan bir sistemle karşı karşıya bulunmaktayız. Ancak bu açıklık harici dünyadan oluşan çevreye değil, bedenin içindeki birtakım özel kısımlara, organizmanın bir bütün olarak sahip olduğu ve madde alışverişini gerçekleştiren bölümlere yöneliktir. Hücre bu şekilde, yapı ve yedek maddelerini kandan alır ve zehirli artıklarını iade eder. Kan ise söz konusu maddeleri mide ve bağırsak duvarından kazanır, buna ciğerlerden aldığı havayı ekler. Aynı zamanda atık maddeleri tahliye eder. İşte burada, merkezi güdüm şeklinde olan ve yüksek organizmanın içindeki otomatik faaliyetlere yönelen, kapsamlı biçimlenme belirir. Otomatik olarak uygulanan, organizmanın bütünü içinde gerçekleşip, bu organizmaya açık olan, neredeyse bitkisel bir tarzda bu organizmaya yerleştirilmiş olan, söz konusu sistemin düzenli işlevi açısından, iç salgı bezlerinin salgıları da önemli bir rol oynarlar. Bu sistem, birbirlerinin aleyhine çalışan iki sinirsel faaliyetle (vagus ve sympathicus) ayakta tutulur. Bunlar her bir organın işlevini dengede tutarlar. Her münferit hücre bölgesinin gereksinimini bildirebilmesi, bu sinirsel faaliyetler sayesindedir. Eğer bu merkezi, ama hâlâ açık olan sistemin içindeki münferit bir hücre bölgesinde, yeterli madde alışverişi sağlanamasa, tehlike merkezi idare sayesinde, organizmanın bütününe ihbar edilir. Böylece söz konusu, çevreye yönelik organizma, bulunduğu çevre içindeki davranışlarını değiştirir. Bu anlamda merkezi idareli organizmanın bütünü, çevreyle *ilişkileri* bağlamında *kapalı* bir sistemdir. İlişkiler, etkiler ve değişimler bu sınırı kesintisiz olarak aşamazlar.

Konuyu kavrayabilmek için, aşırı çalışmayı izleyen yorgunluğu ve bitkinliği düşünmek, en iyisi olacaktır.

Vücuttaki atık maddelerin ve zehirlerin aşırı artışı, genel bir durum şeklinde, kapalı bir bütün olan organizmaya iletilir. Vücut içinden gelen gayretlerle ve dolaysız kaynaklarla sağlanan öz düzenin, ilgili sistemde artık muhafaza edilemediği bildirilir. Bu nedenle organizmanın bir bütün olarak işe el koyması istenir. Mesela uyuyarak ya da temiz havada yapılan bir yürüyüşle dinlenmesi önerilir. Bir başka örnek besin gereksinimi ve boşalmış bir mide olabilir. Bu problemin tek çözümü harici tedariktir ve insan bu durumu açlık olarak algılar. Organizmanın bütününe yönelik olan bu tür dürtüler, söz konusu organizmanın çevresine, dolaysız bir biçimde müdahale edemezler. Bunun yerine, kapalı bir bütün olan ve merkezi idaresi sayesinde organik gereksinimlerle çevre arasında bir aracı gibi çalışan canlıyı, bütünüyle harekete geçirirler. Ona ivme kazandırmaları gerekir. Yalnızca onun (etkin fiilleri vasıtasıyla) sağlayabileceği yardımı tedarik etmesi için, talepte bulunurlar. Bitkisel hayatın bile yayılmacı olduğunu ve içsel olarak yayılma, süreklilik ve çoğalma hedeflediğini, bir kenara not edersek, yüksek aşamadaki davranışların da yalnızca harici uyarılardan kaynaklanmadığı, kolayca anlaşılır. Söz konusu yaşam, tatminle çözüm bekleyen içsel gereksinimler ve gerilimlerle doludur. Canlı varlık salt organik sebeplerden dolayı bile, birtakım harici fiillere, tatminlere ve anlık uyarılarla ihtiyaçları aşan, önlemsel davranışlara yönlendirilir. Bu sebeplere dürtü deriz. Çıplak hayata dair oldukları için, bunlara hayati dürtüler diyelim.*

Organizma bütünsel, çevreye yönelik ve bir nevi çevrenin karşısında yer alan, kapalı bir sistemdir. Aynı şekilde insanın salt otomatik mekanizması da, insani varoluşun, insanı

varlık alemine *bağlayan* tarafını teşkil eder. Yani bedensel sureti de bir merkeze bağlıdır. Aksi takdirde her şey, kör ve dağınık bir şekilde tatmin edilen, organ dürtülerinden ibaret olurdu. Eğer bedensel surette, bütünsel idare merkezine yönelik geri besleme söz konusu değilse, varlık kendi varlığının farkına varamaz ve bedensel suretini, kendisine ait bir suret olarak idrak edemez. Oysa varlık alemine bırakılmış olan ve bu anlamda kendisiyle birlikte bulunup, kendi varlığıyla ilgilenen canlı varlık, kendi bedensel suretiyle karşılaşmak zorundadır.

Burada merkezi, kapalı ve dürtüsel olarak vasıflandırdığımız sistem, otomatik mekanizması ağırlıklı olarak hayvani olan, hayvansallığı ifade eder. Daha önce tasvir ettiğimiz otomatik "yaşam katmanından" farklı olarak, buna hayvansal deriz. Söz konusu hayvansallığı genelde belirleyen hususlar, dürtülerle organizmanın bir bütün olarak yürüttüğü harici ilişkilerin toplamıdır. Bu bağlamda birbirlerini tamamlayan ve birbirlerine ihtiyaç duyan, iki organik sistemle karşılaşırız: Bu tür kapalı bir organizmanın, bulunduğu çevre içinde yönünü bulmak için ihtiyaç duyduğu, duyu organları sistemi ve çevreyi gerektiği üzere ve etkin olarak değiştirmesine olanak tanıyan ya da başka bir çevreye doğru hareket etmesini sağlayan, hareket organları sistemi.

Bitkisel olan, özel bir usulle hayvani olana dönüşmüştü. Bunu, hayvani olana özgü kapsamlılık biçimiyle, yani merkezi olma durumuyla sağlamıştı. Aynı şekilde hayvani olanın da, insani olana çıplak ve değişikliğe uğramaksızın dönüşmesi, görünüşe göre mümkün değildir. İnsan birtakım artıları olan bir hayvan değildir sadece. Tersine hayvansallık insani

varoluşun içinde, belli bir şekilde mevcuttur. Bu öyle bir şekildir ki, insani varlığın bütünü doğrultusundadır. Demek ki, bir ön koşul kimliğiyle insani varoluş doğasının bir parçası olan söz konusu bedensellik, insani biçimli hayvansallıktır aslında ve bu hayvansallık, insani–hayvani biçimli bitkiselliği de içerir. Söz konusu bedenselliğin insani varoluşun bir ön koşulu olması, alışveriş yaptığı ve mekân–zaman ilişkisi içinde bulunduğu varlıklar arasında bir varlık oluşundan ileri gelir.

İnsanı çıplak hayata dayandıran alt antropolojiyi benimsediğimize yönelik, dile getirilmeye hazır olan itirazdan, bu hususlar vasıtasıyla kaçınabiliriz belki. Şu ana kadar yaptığımız açıklamalar bu istikamette anlaşılırsa, anlamları tersyüz olur, zira biz insani varoluşun en son dile getirilen izahından yola çıkmıştık. Bu izaha göre insani varoluş varlıklar alemine, sadece bir suretiyle bağlı idi. Bu doğrultuda araştırdığımız konu şuydu: Uygulanmaları bu doğrultuda şart olan ve insani varoluşun somut ve gerekli olarak sahip olup, taşıması gerektiği dünyevi koşullar, nelerdir acaba? Bu koşulları özel insani biçimlere sahip olan, bitkisel ve hayvani katmanlı organik maddelerde bulduk.

Şimdiki yeni görevimiz, şu ana kadar genel dış hatlarıyla tespit ettiğimiz koşulları, özel nitelikleri ve vasıfları bakımından incelemektir (insanla ilgili olarak). Bunu yapabilmek için, hayvansallığın yalın olarak mevcut olduğu yere, yani hayvanlar alemine bakmalıyız. Sonra buna kıyasla, insandaki hayvansallığı ayırt etmeliyiz. Merkezi olarak idare edilen, dürtüler vasıtasıyla harekete geçirilen, bir bütün olarak etkin olan organizmayı, bu özelliklerinden dolayı kapalı bir

sistem olarak tanımlamıştık. Ancak görülüyor ki, nesneler ve olaylar dünyasında yer alan bu tür kapalı bir sistem dahi, uyum ve farklılık bakımından çeşitlilik arz edebilir. Ana kucağında bulunuyormuşçasına, doğada huzur bulabilir. Doğa kendisine çok uygun olabilir. Birbirlerine yönelik olarak ayarlandıkları düşünülebilir. O zaman söz konusu organizma, sahiplendiği dünya parçasıyla birlikte, daha yüksek düzeyli bir kapalı sistem oluşturur. Dünyasına ters düşmez. Karşısında yer almaz. Kendisini *yaşamaz* hatta. Farkına varmaksızın ve doğal varoluşu doğrultusunda, doğanın kollarına doğru koşar. İşte bu hayvani varoluştur. Hayvan ihtiyaçları doğrultusunda ve bu ihtiyaçlara göre şekillendirilmiş olan bir dünyada yer alır. Hayvanın dünyasında, yalnızca hayvanlar için önemli olan hususlar vardır sanki: Besin kaynaklarının, cinsel partnerlerin ve düşmanların nerede bulunduklarını anlatan sinyaller yani. Hayvanın dünyası yabancı nesnelerle dolu değildir. Bir nevi yuva, daimi sinyal ve davranış kalıbı olarak her zaman yanında taşıdığı, bir "çevredir". Çevreden aldığı işaretlere, önceden tasarlanmış ve hedefe yönelik bir biçimde tepki gösterir. Kendi dürtülerini tatmin etmek için, çevresindeki işaretleri esas alır yine. Algıladığı dünya (yani "algı dünyası") ve içinde etkin olduğu dünya (yani "etkinlik dünyası"), birbirlerine eksiksiz uygunluk arz ederler. Bunu kene örneğinde görelim. Kenenin yalnızca aydınlık, ısı ve cılız bir koku duyusu vardır. Döllenmiş olan dişi kene aydınlık duyusunu kullanarak, en yakındaki ağaca tırmanır ve herhangi bir hayvanın yaklaşmasını beklemeye başlar. Bu hayvanı ele veren, ter kokusudur. Kene bu kokuyu duyunca, hayvana doğru atlar. İsabet edemezse, yeniden pusuya yatmak

üzere, tırmanışı tekrarlar. İsabet ederse, ısı duyusu yardımıyla, kürkün altındaki deriye ulaşır. Burada içini, emdiği kanla doldurur ve yumurtalarını bırakmak üzere yere atlar. Bu hayvanın bütün yaşam döngüsü bundan ibarettir. Yaşantısal dünyanın basitliğini görüyoruz. Bir sinyal dünyası ve duyu alemi olması bakımından, hayvanın dürtüsel sisteminin gereksinimlerine göre tasarlanmıştır.

Çeşitli olgular vasıtasıyla gördüğümüz üzere, hayvanlar çevrelerinden yalnızca kendileri için hayati önem taşıyan hususları algılarlar. Duyusal organizasyonları bununla sınırlıdır. Örneğin bir kertenkele en sessiz yaprak hışırtısına bile tepki gösterir. Oysa hemen yanında ateşlenen bir tabancanın sesine, hiçbir şekilde aldırmaz. Bu doğrultuda çiçekleri ziyaret eden haşerelerin, otlayan bir ineğin, bir tavşanın ve bir tilkinin çevreleri aynı olsa da, dünyaları tamamen farklıdır. Ama bu durumu tersinden görmek de mümkündür. Zira dürtüsel gereksinimler çevresel işaretlerin özel bir şekilde yorumlanmasını sağlayabilirler. Bu durumda solucanlara alışık olan bir kurbağa, kibritlere de saldırır. Aç kalmış olan yengeç, besin renginde gördüğü ve bir deniz hayvanı olan deniz gülüne, ganimet gözüyle bakabilir. Oysa normalde dostça ilişkiler içinde bulunurlar ve deniz gülü yengecin zırhına yapışır, zira burada mürekkep balıklarına karşı koruma bulur. Böylece *aralarındaki* asıl anlamı, savunma teşkil eder normalde.

Hayvansal davranışların doğayla olan bilinçsiz uyumlarına ve fark barındırmayan birliklerine ilişkin şaşırtıcı gerçek, *içgüdüdür*. Bu konuyu anlamak üzere, birtakım örneklere başvuralım:

Yukka güvesinin kozasından çıkması, yukka bitkisi

çiçeklerinin açık bulunduğu, o bir kaç gecelik süreye denk gelir. Çiftleşmeden sonra dişi güve bu çiçeklerden birine uçar, buradan biraz çiçek tozu alıp, ağzıyla başka bir yukka bitkisine taşır. Burada yumurtlama borusuyla çiçeğin meyve tepeciğini keser, içine yumurtalarını bırakır ve sonra boyuncuktan tırmanarak, çiçeğin dişicik başına ulaşır. Yanında taşıdığı çiçek tozunu buraya bırakır. Bu şekilde çiçek döllenmiş ve yumurtalardan çıkacak olan larvaların besini hazırlanmış olur. Zira bu besin, yukka bitkisinin gelişen meyve hücreleridir aslında. Öyle ki, çiçeğin döllenmesi gerçekleşmese, larvaların besini de oluşmaz. Öte yandan bitki de, güve vasıtasıyla gerçekleşen döllenmeye, gereksinim duyar. Söz konusu döllenmeden sonra meydana gelen meyve hücrelerinin ancak yarısı larvalar tarafından tüketilir. Bu durumda güvenin davranışı hem kendine, hem de bitkiye yarar. Daha doğrusu, her ikisini takip eden, yeni nesillere yarar.

Oysa güve bütün bu bağlamların "bilincinde" değildir. Ne hedefi, ne de araçları tanır. Bu anlamda içgüdüsü kördür. Davranışlarına sebep olan belli bir durum, belirli bir dürtü ve belirli bir sinyal mevcuttur. Memeli hayvanların açlık çeken yavruları da böyle davranır. Sebebini bilmezler, ama hiç uygun olmayan nesneleri bile emmeye çalışırlar. Yeter ki, bu nesneler konuya az çok yakın özellikli olsunlar. İçgüdüler doğuştan gelir. Hayvanda hazır olarak mevcut olurlar. Olsa olsa talimle şekillendirilip, keskinleştirilmeleri gerekir. Bireysel olarak farklılık arz etmezler. Türün bütün bireylerine özgüdürler. Kendi içlerinde hedefe yöneliktirler, fakat birey bu hedefi bilmez. Kendisini takip eden yeni nesilleri hiç tanımayan bir haşere nasıl olur da, bunların menfaatlerini

bilebilir? Hedef canlının, ama özellikle de türün devamıdır.

Müteakip örneklerden, idrakin mevcut olmadığını ve hedefin tanınmadığını, yalnızca ilgili sinyale yönelik katı ve sarsılmaz bir bağlılığın var olduğunu, doğanın bu sinyalle doğru şeyi ifade ettiğinden, canlıların emin ve güven içinde bulunduklarını, net olarak görebiliriz: "Resmi geçit tırtılı" akşamları yuvasını terk eder ve türdeşleriyle birlikte uzun konvoylar oluşturup, besin arar. Adını buradan almıştır. Tesadüfen konvoyun en önünde yer alan hayvancık, yönü belirler. Bunun için özel bir şekilde işaretlenmesi gerekmez. Bütün türdeşleri onu takip ederler. Bu amaçla başlarıyla önlerindeki tırtıla temas ederler. Bu uygulama hepsini bir arada tutar. Dolayısıyla hedefe yönelik bir uygulamadır. En öndeki hayvanı en arkadakinin arkasına doğru yönlendirdiğimizde, konvoy günler boyunca daire çizer. Ta ki, tesadüfen bir kopma oluncaya kadar. Bir başka örnek: "Hasat karıncası" hedefe yönelik içgüdüsü doğrultusunda, besin artıklarını yuvadan belli bir uzaklığa kadar taşır. Bu tür bir yuva tesadüfen dik bir duvarın kenarına yapılmıştı. Karıncalar buradan atılan atık maddelerin, yere düşmek suretiyle, yuvadan zaten uzaklaştıklarını fark edemiyorlardı. Dolayısıyla söz konusu maddeleri duvardan aşağıya doğru, bilinen bir mesafeye kadar taşıyıp bırakıyorlardı. Maddeler buradan yere düşüyordu. Diğer bir örnek: "Sphex" isimli kazıcı yaban arısı, yere bir oyuk kazar. Sonra bir çekirge yakalar. Sokup bayılttığı çekirgeye yumurtalarını bırakıp, bu mağaraya gömer. Neticede hayata gelecek olan larvaların besini hazırdır. Ancak bu olay esnasında, kurbanını deliğe yatırmadan önce, bir defa daha söz konusu deliğin kenarına yatar ve mağarasını teftiş eder.

Fabre bu şekilde bırakılan bir çekirgeyi, oyuktan uzaklaştırmıştı. Arı teftiş bitiminden sonra, bu çekirgeyi tekrar getirmek durumundaydı. Ne oldu peki? Kenara gelince çekirgeyi yine bıraktı ve teftişe girişti tekrar. Bu oyun kırk defa yinelendi. Sonunda arı değil, deneyi yapan kişi pes etti. Bütün içgüdüsel davranışlar bu kadar katı değildir tabii. Ama hepsi de birer diziden ibarettir. Değiştirilmesi ve tersyüz edilmesi olanaksız olan, olsa olsa biraz değiştirilebilen bir melodidir. Bu dizi, devam etmek anlamsız olsa bile uygulanır. Dizi uygulanırken bir kopukluk olup (örneğin yuva yapımında rahatsız edilme gibi), tekrarlanması gerekse bile, devam eder. Çok net olarak görülebildiği üzere, davranışın kendi içinde sonlu olan her bir aşaması, bir sonraki aşamanın tetik sinyalidir bir nevi.

Örnekleri ağırlıklı olarak haşereler arasından seçtik, çünkü burada daha belirgin olarak görebiliriz gerçeği. Ancak temel ilke olarak içgüdünün yapısı, hayatın bütün alanlarında benzerdir. Hiçbir numunesi olmaksızın, matematiksel kesinlikteki ağını ören, genç örümceğe işaret edebilirdik. Veyahut ördek yumurtalarının üzerinde gurk yatan tavuğu ve yumurtalardan çıktıktan sonra bu tavuğa itibar etmeyip suya koşan ördek yavrularını da anlatabilirdik. Daha önce hiçbir yırtıcı kuş görmedikleri halde, bu kuşları andıran ilk gölgede kaçan tavukları gösterebilirdik. Kış mevsiminin zahmetlerini bilmeksizin ve gidecekleri bölgeleri tanımaksızın, yaşlı kuşlardan bile önce dürtülerine uyup yola çıkan, genç göçmen kuşlarını da anlatabilirdik.

Ama şimdi insana en yakın olan ve görünüşe göre zeka, öğrenme yeteneği ve hafızaya sahip olan hayvanlara işaret

edilecektir. Öğrenme yeteneği ve hafızaya sahip olduklarını inkar etmek mümkün değildir. Yoksa hayvanların terbiye edilmesi de mümkün olmazdı. Ancak terbiye yalnızca ev hayvanlarına değil, balıklara ve hatta haşerelere bile uygulanabilir. Pire sirklerini hatırlayalım. Ama burada öğrenilen hususlar da sinyaller ve bunlara ait tepkilerden meydana gelir. Hafıza, hayvanın daha önce yaşadıklarını bilmesi değildir. Belirli ve bildik bir şeyin meydana geleceğini ya da yapılması gerektiğini bilmesi de değildir. Hafıza, aşina olunan bir sinyalin, bir durumun meydana gelmesidir. Daha önceden yaşanılmış olan tecrübeler doğrultusunda, bir durumun tespit edilmesidir. Ancak söz konusu tecrübelerle ilgili anılar canlı değildir. Gelelim zeka konusuna: Wolfgang Köhler İkinci Dünya Savaşı esnasında Teneriffa'da, maymunlarla ilgili birtakım deneyler yapmıştır. Bu deneyler o günden beri, ilgili tartışmanın klasik temelini oluştururlar. Söz konusu deneyler neticesinde anlaşılmıştır ki, maymunların nesnel ilişkilerle alakalı anlayışları oldukça sadedir. Bu doğrultuda maymunlar bir hedefe ulaşmak için, belirli araçlar kullanmışlardır. Örneğin kafesin dışındaki bir muza ulaşabilmek için, sopa kullanmışlardır. Hatta en zeki hayvan iki sopayı iç içe sokup, daha uzun bir araç elde etmiştir. Yine maymunların anlayışı o kadar ileriye gitmiştir ki, kafes tavanında bağlı bulunan bir muza, salt zıplamakla yetişmek mümkün olmayınca, maymunlar birtakım sandıkları üst üste yığmışlardır. Ancak dolambaçlı bir yol takip edip, dürtüsel hedeften geçici olarak vazgeçmek, örneğin muzu yakalayabilmek için, söz konusu muzu önce uzağa, sözgelimi bir köşenin arkasına itmek gerektiğinde, çok büyük zorluklarla karşılaşmışlardır. Hayvanlar alemin-

deki en gelişmiş zekaya sahip olan maymunların, sade aletsel zekasını ele alalım. Görülüyor ki, burada da maymunlar konuya aslında gerektiği şekilde yaklaşamazlar ve araçları asıl özellikleri ve gerçek amaçları doğrultusunda anlayamazlar. Mesela muzu yakalamak için, bir pipet ya da halı da kullanılabilirdi. Maymunun iki sopayı iç içe sokması içinse, sopaların daha önceden tesadüfi bir şekilde ve belirli bir yönde muza doğru çevrilerek yerleştirilmeleri gerekiyordu. Sopalar muza doğru değil de, yanlamasına konduğunda ya da başka bir yerden getirilmeleri gerektiğinde, başarı sağlanamıyordu. Sandıklar ise, herhangi bir sağlamlık hissi olmaksızın istiflenmişti. Üstten bir sandık eksik kaldığında, alttakilerden bir tane alınıp, en üste konuyordu. Hatta üzerine çıkmak amacıyla, bir sandığın duvara yapıştırılması denenmişti.

Bütün bu hususlar bir şeyi açıklar: Bu basit aletsel davranışlarda dahi, hayvanın "nesneleri" kullanması, bunları birer nesne olarak değil de, belirli sinyaller, özel bir duruma uyan ara parçalar olarak görmesinden ileri gelmektedir. Bu tür bir zeka, karşılaştığı ve doğanın kendisine zorla verdiği şeyleri kullanabilir ancak. Mevcut olmayan bir şeyi ve bir sonraki durumdan anlık olarak vazgeçmeyi gerektiren bir hususu bulamaz, dolambaçlı yollardan ilerleyemez. Çok bariz bir husustur bu: Hayvan, kesitler şeklinde çevresini oluşturan dünyaya, öylesine yerleştirilmiştir ki, bu dünyaya tamamen ait olup içinde bulunur. Bu dünyada mevcut olan hususlardan bazılarını ayıklamayı veya buraya ait olmayan şeyleri dünyasına sokmayı akıl edemez. Bu nedenle burada lisan da yoktur, kendi biçimlerinden farklı anlamlar taşıyan işaretler de. Bir

şeyin kullanılıp, bir başka şeyin kastedilmesi ya da dile getirilmesi işlevi yoktur. Örneğin bir köpeğin bakışını, işaret parmağımızdan işaret ettiğimiz hususa yönlendirmek istediğimizde, boşuna çabalarız.

Hayvan, kendisi için mevcut olan şeylere tepki verir. Kendisine görünen hususlarla dolaysız olarak ilgilenir. Çevrenin kendisi bir nevi organdır. Hayvan bunun içinde huzurludur. Bu organdan ayrı değildir. Bu nedenle çevreye *sahip* olmaz. Serbest olarak çevreye hükmetmez. Bu çevreye ve bu çevredekilere bağımlıdır. Bunu derin anlamlı bir gerçekten anlayabiliriz: hayvan hayır ve yok kelimelerini bilmez. Var olan şeyler vardır. Ne fiillerle ne de düşüncelerle yok sayılmaları, mümkün değildir. Zaten çevrenin özel bir "nesne" olmaması da, bu sebepten dolayıdır. Zira nesnelere yönelik bir tecrübede, bertaraf etmekle alakalı direnç tecrübesi de mevcuttur. Anlamsal olarak var olmayan parçaları, düşünme yoluyla ekleme olanağı mevcuttur. En anlamlı olgulardan biri de şudur: Köhler'in maymunları kafes kapısını kapalı tutan bir taşı yerinden kaldırmayı akıl edememiş, hep birlikte çaba gösterip, kapıyı taşın üzerinden geçirmeye çalışmışlardır. Gerçekten de olumsuzluğun, bertaraf ve yok etme olasılığının keşfi, insani oluşumun önemli aşamasıdır. Bu nedenledir ki, çocuk olumsuzlukla ilk defa, korkuyla karışık bir heyecan duyarak karşılaştığında, varlıkları yok etmek, yok saymak ve düşünceleriyle değiştirmek ister. Onlara hükmetmeye çalışır. Neredeyse sarhoşça bir keyif hissederek, "hayır, hayır" der. Hayır deme olasılığından evet deme olasılığı (ve "büyük evet ve amin" deme olasılıkları) doğar keza. Nesneler, dünyanın nesnel düzeni ve varlıkların varoluşu, bu

şekilde mümkün olur ancak. Konumuzun kökenine gelmiş olduk. Hayvanın bilmediği gülme ve ağlama fiilleri de, yalnızca bu şekilde gerçekleşebilir. Zira ön koşul, mevcut olan durumdan kurtulmaktır. Gülme bağlamında baktığımızda, mevcut durumu gereksiz, önceden tahmin edilmesi mümkün olmayan bir şey olarak görmektir. Ağlama bağlamında baktığımızda ise, durumu sevilen veya arzu edilen bir düzenin alt üst edilmesi olarak ve geleceği tehdit eden (böyle olmaması istenir) bir şey olarak görmektir. Dünyaya bir bütün olarak ters düşüş, bu şekilde gerçekleşir işte. Söz konusu ters düşme, insanın kendisiyle birlikte olmasının, kendisinin farkında olmasının ve olduğu üzere var olmasının ön koşuludur. Eğer doğa hayvana kucak açar ve onu bir nevi yaşarsa, söz konusu hayvan insanın tersi durumunda olur, zira insanın doğayla olan bağı kopmamış olsa bile, doğa tarafından terk edilmiştir. İnsan kendi hayatını *yaşar*. Dünyaya olan bağlılığını, yani bedenselliğini bu hayat çerçevesinde *kabul* eder. Dünyaya yerleştirilmiş değildir. Kendisiyle bir bütün olarak karşılaştığı gibi, dünyayla da kendisinin bir parçası olarak karşılaşır. Sakin orta noktadan ihraç edilmiştir. Kendisiyle karşı karşıya durmaktadır ve aynı zamanda kendi haline bırakılmıştır. Herder'in harika bir şekilde belirttiği üzere, "doğada özgürlüğünü elde eden" ilk canlıdır o.

IV.

DÜRTÜ, NESNEL DÜNYA VE LİSAN

İnsani varoluştan söz ettiğimizde, kullandığımız lisanda bazen çok anlamlı ifadeler görürüz. Lisanı bir olgu ve bir bütün olarak kabul ettiğimizde, yalnızca insana bahşedilmiş olan mükemmel bir olasılık olduğunu anlarız. Bu olgu, yapı özelliklerini kendi içinde toplar ve bir büyüteç gibi yansıtır. Bununla birlikte lisan kimi zaman, içsel bağlamda açıklayıcı bir güçtür. Zira birtakım ifadeler vasıtasıyla, tanımladığı nesnelerin yapılarına, özel ve kökensel bir şekilde yakınlık kurar. Lisanın bu derinliğini genelde göremeyiz, çünkü söz konusu ifadeler körleşmiş ve asıl anlamları soluk bir günlük lisanla ya da argoyla değiştirilmiştir. Bu doğrultuda lisanın insanlar hakkında dile getirdiği, gizli bilgileri yeniden elde etmek istersek, daha eski kelime dağarcıklarına ve daha az standartlaştırılmış ve sunileştirilmiş olan bölgesel *ağızlara* yönelmemiz, bize genel yazı dilinden daha çok başarı getirecektir.

Gözümüzün önüne keyifli ve faal olan, insanın kalbini ısıtan bir topluluk getirelim. Örneğin Jeremias Gotthelf'in harika tasvirindekine benzeyen, bir vaftiz cemaatini düşünelim. Bu cemaatten erkenden ayrılmayı öneren kişiye, şöyle denilebilir: Ah, biraz daha burada "*olmamız"* iyi olurdu. "Var olma" kelimesinin kökü Hint-Cermen Dillerinden alınmış

olup, sözlük anlamı "yaşamak" ve "kalmaktır". Ancak var olma kelimesinin kökensel kelime anlamını göstermek, yetersiz olur. "Olmak" kelimesinin telaffuzu esnasında duyulan özel vurgudan anlıyoruz ki, insanın asıl varoluşu, özel bir bağlamda ve müteakip hususlardan meydana gelmelidir: herhangi bir sebepten ya da işten dolayı rahatsızlık duymaksızın, yan yana ve birlikte olma, salt *var olma*, insanın kendisiyle alakalı bekleyişi, insanın kendisiyle birlikte olması, insani ve dünyevi konular hakkında gerçekleşen ve zamansal endişelerden serbest olan bakışlar ve değerlendirmeler. İşte bu ender anlarda, insan yalnızca var değildir ya da sadece işine ve meşgalesine gidiyor değildir. Başkalarıyla yapılan bir alışveriş söz konusudur. İnsan *kendi* gibidir. *Kendiyle* birliktedir. Bir nevi kendi içinden gelen bir huzura sahiptir. *Var olma* keyfiyeti kendi içinden kaynaklanır. Bu anlamda varoluş, insanın asıl "davranışı" konumundadır. Demek ki, lisan "var olma" ifadesini insana yönelik olarak uygularsa ve vurgulu anlamını, yukarıda anlatılan durumlar için kullanırsa, insanın asıl varlığının, insanın kendi içinden kaynaklanan "kendiyle-bir-arada-olma-durumu" ve tuhaf ve kökensel "kendiyle-huzur-bulma-durumu" olduğunu, ayrıca içsel bir devinim olduğunu söylemiş olur.

İnsanın "kendiyle-huzur-bulma-durumu" –işte dikkatimizi yöneltmek istediğimiz ikinci özellik de budur. "Olmak" fiilinin "geçişli" kullanımı söz konusudur. Kendimizi başka bir insanın yerine koyduğumuzu ifade etmek istediğimizde, yerel ağızla şöyle deriz: "Ben *sen* olsaydım", "Ben *o* olsaydım", "*Siz* olsaydım". Bu durum her türlü mantık ve gramere ters düşer, ama yine de bu ifadenin doğru olduğunu hisse-

deriz. Doğru ifadeyi ise, yanlış ya da yapay olarak görürüz. Nasıl "savaş insan korkutur" değil de, "savaş insanı korkutur" demek zorundaysak, "*seni* benim" ve "ben *seni* olsaydım" diyemeyiz. "Ben senim", "ben senin yerine olsaydım", "onun yerine olsaydım", "sizin yerinize olsaydım" deriz. Burada da salt dilbilimsel bir izahat, örneğin cümledeki fiil tamlamasının, ismin i halinde olması gerektiği, ancak söz konusu gerekliliğin burada, "olmak" fiiline körü körüne yüklenivermesi yönündeki bir analoji açıklaması, yetersiz olur. Ayrıca burada ilginç olan bir husus vardır. "Olmak" tahayyülü ve gerçeği acaba neden bir fiille ifade edilir? Yoksa lisanın derin anlamının anlatmak istediği şey, varoluşun gerçekte bir davranış, bir fiil olduğu mudur? Hayatla ve var olmakla ilgili, başlı başına bir etkinlik olduğunu mu söyler? Canlı hayatın karşısında yer alan, ölü ve yabancı dünyevi konularla ilgili "kanaatlerin", mevcudiyetini mi belirtir en azından? Sözü edilen ve gramer olarak hatalı olan, ancak içerik bakımından doğru algılanan ifade, şüphesiz bu bağlamda anlaşılmalıdır. Buradaki bağlama göre, *sen* ve *ben* kavramlarının yer değiştirmesi söz konusudur. Bu *sen* ve *ben* varlıkları birer faaliyet olarak algılanırlar. Yalnızca mevcut olmak ve orada olmaktan öte, "olma", yani bir davranış gibi görülürler. Öyle ki, bu davranışın hedefini, nesnesini ve sonucunu yine ben, yani varlığım oluşturur. Ben yalnızca durum olarak "var" değilim. Ben *beni* meydana getirmekteyim. Sadece bir "ben" değilim. Yalnızca mevcut ve dolaysız olarak burada olup, kendimle özdeş değilim. "Ben varım" demek, insanın kendi yaptıklarından ve yapmadıklarından oluşan varlığını, varoluş şekline getirmesidir. Sen isimli varoluş, yani yabancı varoluş

da böyledir. Öyle ki, kendimi başka birinin yerine koyduğumda, söz konusu yabancı varoluşu devralırım ve benimserim. Kendi varoluşumu oluşturduğum ve başkasının kendi varoluşunu oluşturduğu gibi, onu devamlı bir şekilde işlerim, etkin olarak doldururum ve ilk önce kendim gerçekleştiririm. Bu durumda yalnızca *sen olmam, seni olurum*.

Bu konuya gerektiğinden fazla önem vermeyelim. Ama hiç olmazsa, insani varoluş kavramıyla ilgili bir doğrulama olarak kabul edelim. Öyle bir doğrulama ki, yukarıda bahsedilen sebeplere dayanıyor olsun ve geliştirmek ve her bakımdan parlaklığa kavuşturmak zorunda olalım. Gördük ki, insani varoluş, varlığın doğurgan orta noktası olarak, her türlü varlığın üzerinde ve içinde yer alır. Zira ayrı ama birbirine bağlı olan varlıkların "varoluşu", bu doğurgan orta noktadan dolayı ve bu noktayla alakalı olarak mümkün olurlar. Bu esnada ve bu yüzden, söz konusu doğurgan orta noktanın bizzat kendisi, bu anlamda "var olmalıdır" ve bu doğrultuda bir *varlık* olmalıdır. Her türlü varlığın arasındaki insani varoluş olmalıdır. Bu insani varoluş, arasında bulunduğu varlıklarca meydana getirilen "dünyada", bir varlık şeklinde, kendinden önce var olmalıdır. Ayrıca gördük ki, insani varoluşla kendi varlığı arasında özel bir ilişki bulunur. Her an için ve sürekli olarak, asıl varoluşun ürünüdür. Aynı anda kendi varlığının da ürünüdür. Varlığı kendi eseridir, kendi sorumluluğu altındadır, kendisi tarafından tamamlanır, dolayısıyla kendi görevidir.

Demek ki, insani varoluşun kendisiyle *karşılaşması*, kendi dünyasında ve başka varlıklar arasındaki bir varlık olmasıyla gerçekleşmez sadece. Varlığı, bu "karşılaşmadan"

önce ve bu "karşılaşmaya" temel teşkil edecek niteliktedir. Yalnızca gerçekleşen ve meydana gelen bir şey değildir. Bilincinde olduğu ve kendisine teslim edilmiş olan bir şey değildir. Kendi kökensel varoluşu çerçevesinde var olan, yani kendisi tarafından meydana getirilen bir şeydir. Bunu insani varoluşun temel yasası şeklinde ifade edebiliriz: İnsanın varoluşunun her anında, her manifestosunda ve her aşamasında, bu varoluşun bizzat kendisi söz konusudur. İnsan öyle bir varlıktır ki, varoluş kendisine hibe edilmiş değildir. Bu varoluşa teslim olmuş değildir. Onu taşıyan şey, söz konusu varoluş değildir. İnsani varoluş, sürekli olarak kendisini elde eder, kendisini gerçekleştirir ve kendisine doğru atılır. Bu varoluş, varoluşun kendisinden alınıp, yine kendisine ulaştırılmasıdır. Bütün hislerde, isteklerde, idraklerde, mutluluk ve acılarda, korku ve sevgi dolu birlikteliklerde, alçakgönüllülükte ve her türlü inançta, pişmanlık ve utançta ve her türlü ilke ve yeminde, insan söz konusu yaşantılarında olduğu üzere var olur. O halde bu ilkeye göre, insani varoluşun asıl hedefi, bu varoluştur. Diğer her şey günahkar bir kendini beğenmişlik veya acımasızca gün ışığına çıkan bir bencilliktir. Zira insanın kendi mevcudiyetini koruması değil, bu varoluşun varlığını muhafaza etmesi söz konusudur. Bu durum insanın kendi mevcudiyetine yönelik koruma fiilini kapsasa da, daha çok insanın kendisini *meydana getirmesi* ve kendini *şekillendirmesi* biçiminde somutluk kazanır. Buna teslimiyet ve nihayet ahiret selameti de dahildir.

İnsan kendisiyle iki defa birlikte olur bu doğrultuda. Yine iki kez aracılık yapar. Kendisinin bilincindedir, zira kendisiyle bir varlık olarak karşılaşır. Ancak "içinde" var olan

ve kendisinin olduğunu "bildiği" varoluş, kendisinden bağımsız olarak gelişmez. Kendisinin farkında olduğu bu varoluşla ilgili olarak dahi, kendisini oluşturmuştur bile. Zira bilincinde olduğu söz konusu kendi varoluşu, kendi eseridir. Fail ve aracı olarak katkısı vardır. Bu, kendisine teslim edilmiş, kendisine dayanan bir varoluştur. Kierkegaard bu ikili durumun çelişkili formülünü, şöyle dile getirir: "İnsan, kendisiyle alaka içinde bulunan bir alakadır."

Çok şaşırtıcıdır. Bütün yaşantısal raporlarda ve münferit yaşantılarda, dürtüsel ve manevi konularda, normal yaşamsal ifadelerde, taleplerde ve fiillerde, tutuk ve aşağılık kompleksli insanlardan başlayıp, nörolojik baskılardan mustarip hastalara, histerik insanlara ve intihar edenlere kadar sıralanan ve akla gelen bütün nörolojik bozukluklarda, sağlıklı günlük hayatta ve ruhsal çöküntüde, hep aynı bütünsel insanla ve bu insanın varoluşunun temel hatlarıyla karşılaşırız. Bu öyle bir varoluştur ki, yapısı, kendisiyle ilgili oluşuma yönelik çabalarından ibarettir. Ağır ruhsal hastaların içsel dünyasına bakmaktan daha etkileyici ve sarsıcı bir şey yoktur herhalde. Çılgınlıkla ve çılgın dünyaya uyum sağlamakla ifade bulan korkunç mücadeleleri, bir tek anlam taşır yalnızca: Zedelenip yok olmaya yüz tutan sağlıklı varoluş kılıfına rağmen, kendi ayakları üzerinde durabilen bir varoluşun bütününü kurtarmak ve bu uğurda daralmış bir şekle ve yeni bir platforma razı olmak.

İnsanı meydana getiren yapı taşlarını kolayca ayırıp, katmanlardan ve raflardan oluşan bir sisteme yerleştirmeyi ummak, insanı bu şekilde araştırabilmeyi beklemek, gerçek dışı olurdu. Toplumsal hayatın bütün görünümlerinde, özel

biçimler halinde, varoluşun bütünsel anlamıyla karşılaşırız. Dolayısıyla bu görünümlerin her birinde, kendine özgü *insani* bir ifade mevcut olur. İnsani varoluşu temel olarak vasıflandıran şey, bu görünümlerde hep vardır: Dünyada bir mevcudiyet olarak yer almak, bu varoluşun temelinde kendinden önce gelmek ve daima kendi varoluşuyla meşgul olmak.

Bunu, insani varoluşun özel bir yanını araştırdığımızda öğrenmiştik. Buna göre varoluş dünyada ve etkileşim içinde bulunduğu, başka varlıkların arasında mevcuttur. Bu doğrultuda insani varoluşun bir bedenselliği söz konusudur. Bu bedensellik bütün fiziksel yasalara, örneğin mekâna, ağırlığa, basınca ve darbeye, neme, ısıya, gerilime vs. boyun eğer. Ama bununla bitmez. İnsani varoluş bağımsız bir varlıktır. Bu yüzden tepkisel davranır aynı zamanda. Belirli bir seçim yapıp maddeleri ve uyarıları algılar, işleme sokar, ayıklar ve içsel yaşamsal kurallar uyarınca, kendini korur. Bu kurallar her türlü varoluşun temelinde var olan, yayılmacı hayat anlayışından kaynaklanırlar. Ancak bu, açık bir sistemin kendi çevresiyle gerçekleştirdiği, basit ve düz bir değişim şeklinde olmaz. Söz konusu açık sistem, merkezi idareli bir organizmadan oluşan, kapalı sistemin içinde yer alır. Bu organizma, birincil dürtülerle çevre arasında aracılık yapar bir nevi. Salt münferit fiillerle tatmin edilemeyen temel gereksinimler, bu organizma tarafından, bir bütün olarak karşılanırlar. Bu amaçla organizma çevresi içinde, etkin faaliyetlerde bulunur. Söz konusu kapalı organizmaya dürtüler ve gereksinimlerin bildirilmesiyle, organizma dolaysız olarak harekete geçer. Onu harekete geçiren şeylere dürtüler deriz. Dürtüsel davranışlar, yani etkin önlemler, hayatın bu basamağındaki en önemli

özelliklerdir. Bunlara cevap vermek zorunda olan canlı, yönünü bulabilmeli, hareket edebilmeli, yani uygun özelliklere sahip olmalıdır. Belirtileri yakalayabilmeli, yani algılamalıdır. Ayrıca bu belirtilere göre tutumunu değiştirebilmeli, bunlara göre davranabilmelidir. Yalnızca "çevresi" değil, bir de "dünyası" vardır. Bu nedenle de, yalnızca içsel ve dolaysız dürtüler doğrultusunda yaşamaz. Tersine, dünyadan kaynaklanan birtakım uyarılar ve sebepler, belirli dürtüsel gereksinimlere yol açabilirler. İnsani varoluşun, dünyaya bir varlık olarak bağlı oluşu, söz konusu merkezi ve organik biçimle gerçekleşir. Bu demektir ki, insani varoluş, hayvani olarak sınıflandırılabilecek bir organizma içinde yer alır. Bu durum, varoluşun kendinden önce var olma özelliğine de, uygunluk içindedir. Zira bunu yapabilmek için, bir "dünyaya" gereksinim duyar. Olası nesnelerin ve karşılaşmaların mekânı anlamını taşıyan bu dünyada, kendisiyle bir varlık olarak karşılaşır. Ama bunun ön koşulu vardır: Bir tür içsel geri beslemeye ve etkin davranış olanağına sahip olmalıdır.

Fakat bu bütünsel organik durum, insanda düz bir şekilde gerçekleşmez yine de. Eğer insan, hayvansal organizmalarda olduğu gibi, sinyallere yönelik dürtüleri olan bir canlı olsaydı, yani algı dünyası etkinlik dünyasına göre oluşturulmuş olsaydı, anlık dürtülere göre davranıp, mevcut olan şeylerden veya gereksinim duyduğu şeylerden başka, hiçbir şey görmeseydi, *insani* bir varoluşu da olamazdı. Hayır, insandaki bütünsellik ikinci bir merkezde daha toplanır. Başka bir tür kapalılık ve soyutluk daha vardır zira. Bütün dürtüler bir defa daha geri beslemeye tabi tutulur. Burada artık organik olmayan, yeni ve *insani* bir merkez söz

konusudur. Dürtüler ancak şimdi dürtü olarak algılanırlar. Varlık ancak şimdi, içsel ve özel güçler tarafından yönlendirildiğini anlar. Bu dürtülerden farklı olduğunu görür. Oysa hayvan bütünüyle dürtülerine boyun eğer. Onlara dolaysız olarak itaat eder. Onları kendinden farklı ve ivme kazandırıcı güçler olarak ayırt edemez. Bu nedenle derhal söz konusu dürtülerin tatminine ya da bu tür tatminlerin arayışına geçer. Yine bu yüzden, dürtülerini tatmin eden hususları, özel ve farklı nesneler ya da durumlar olarak göremez. Bu ancak insanda –ikinci iletişim ve odaklamanın gerçekleştiği yerde– mümkün olur. Şu ana kadar algı dünyası ve etkinlik dünyası, sinyal ve bu sinyale ilişkin içgüdüsel davranış olarak gerçekleşen her şey, bu odaklama sayesinde, insanın karşısına konur tekrar. Meydana gelen şeyler, doğaya ait hususlar değildir artık. Yeni iletişim ve kapalılık sayesinde, doğadan kopukluk olarak adlandırabileceğimiz bir çatlak belirir. Dürtü ve sinyal dünyası, salt organik varoluştan kurtularak ortaya çıkan, yeni varlığın elinde ve hizmetindedir artık. Bu varlık, salt organik varoluşun arkasında saklanır bir nevi. Menzili dışındadır ya da kendi içinde huzurlu olan kapalılıktan, dışarıya atılmıştır.

Bu demek değildir ki, dürtülere de "hükmedebiliriz". Bunlar hâlâ kendi ayaklarının üzerinde dururlar. Hayatın asıl enerji kaynağını teşkil ederler. Her türlü yüksek manevi yaşam ve öz biçimlendirme bile, bu dürtüleri enerji kaynağı olarak kullanır. Manevi varoluş tek başına kalsa –aslında bu hiç olmaz–, zayıf ve güçsüz olurdu. Varoluş açısından, dürtülerden başka bir enerji kaynağı yoktur. Maneviyat ise, bu dürtülere cephe alan bir karşı akım değildir. Kendisi de gerçek ve güçlü olabilmek için, dürtüsel enerjiyi esas almak zorun-

dadır. Maneviyat, şudur aslında: kökensel dürtüsel enerjinin yönlendirilmesi, sınırlandırılması, seçilmesi, kısaca insani varoluşun içsel hedefleri doğrultusunda düzenlenmesi.

Söz konusu yeni merkeziyette, yani insani varoluş merkeziyetinde, dürtülerin doğayla olan bağları koparılmıştır. Aslında seslerini kör, düz ve anlık olarak duyurabilmeleri, doğa sayesinde mümkündür. Tecrübe edilmeleri, "anlaşılmaları" ve hakikaten olmasa da, muhtemelen boyunduruk altına alınmaları, bu doğrultuda mümkündür. Organizmanın dışa yönelik bir bütün olarak göründüğü bu yeni merkezileşmede, organik dürtü ilk defa bilinçli olarak fark edilir ve varoluş tarafından bu şekilde devralınır. Bu durum ve "manevi" olanla ilgili malum alaka, varoluşun özgül insani şeklini teşkil ederler.

İnsani varoluşun üç yapısal motifini, söz konusu varoluşun kendi salt hayati dürtülerinin bulunduğu platformda, birbirlerine örülmüş ve iş başında olmak üzere bulmuş olduk böylece. Varoluşun bir dayanağını, sade varoluş ve dürtüsel işlev oluştururlar. Ama bu yalnızca bir surette gerçekleşir: Varoluş söz konusu dürtüleri, kendisini bir yere doğru sürükledikleri için fark eder. İşte fark edişle kastettiğimiz şey de budur. Bu konuda, varoluşun "kendisini var etmesi" de etkili olur. Zira dürtüsellik, varoluşun bağlı bulunduğu ve insani varoluşa dahil olan bir husus olup, varoluş tarafından gerektiğinde "devralınır".

Doğaya sorunsuz bir şekilde aitken, bundan mahrum bırakılan veya azat edilen dürtü sistemi, varoluş tarafından içsel olarak kabul edilir. Bu demektir ki, söz konusu dürtüsel yaşam, basit ve kendi farkında olmayan, anlık bir biçime sahip olamayacaktır artık. Gerçi geri yansıması bulunmayan,

henüz anlık ve doğaya ait olarak yaşayan hayvansal organizma bile, bir tür hafızaya ve öğrenme yeteneğine sahiptir. Ama sadece düzenli olarak tekrarlanan hususlara yönelik olarak. Buna karşılık hatırlama yeteneği yoktur. Zira bu yetenek, canlının kendisinin farkına varmasını gerektirir. Bu ise, geçmişin şimdiki zamanda muhafaza edilebilmesi ve akıp gitmiş olan eski durumların, hâlâ ayakta tutulabilmeleri şartıyla söz konusu olur ancak. Salt organik olana yönelik kökten bağ bakımından ve insani varoluşun yapısına kıyasla, organizma, yani beden bir "ben" kavramına bağlıdır artık. Bu "ben" kavramının farkındadır ayrıca ve onunla birliktedir. Beraberce, sürekliliği olan bir şey meydana getirirler. Bir bütün halindeki bu varoluş, anlık olarak ifade bulan bir şey değildir artık. Her an kolayca şekil değiştiren bir şey de değildir. Zamanın üzerinde ve bağlam içinde olan bir şeydir. Daima tek vücut olarak tecrübe edilip, bilinir. Aksi takdirde mevcut olması ve bilince konu edilmesi olanaksız olup, dürtüsel güçlerinin ona ait olduğu hususu da, bilinmez olurdu. Oysa özellikle bu dürtüsel güçler "bilinirler". Körü körüne ve farkına varılmaksızın davranışa dönüşmezler. Önce "ortaya çıkarlar" ve bir nevi "tespit edilirler". Bu şekilde idrakin askısında, havada asılı kalırlar ve kırılırlar. Ancak şimdi, yani bu idrak sayesinde, süreklilik taşıyan hususlar haline gelirler.

Bu durumda insani varoluşun, salt hayvansallığı aşmasını sağlayan özellik, yeni bir tip kapalılıktır. Söz konusu kapalılıkta, hayati dürtüler aktarmalı olarak, yani dolambaçlı bir yol takip ederek, etkin olurlar. Bir şekilde önce yakalanıp durdurulurlar. Fark edilirler. Bu doğrultuda manevi hususların başlangıcını içlerinde barındırırlar ve bu hususlara, bu şekilde

"temel" teşkil ederler. Bu anlama gelen, bir başka gerçek de şudur: İnsani varoluş bir bütün olarak, daha önce tasvir ettiğimiz organizmayla yeterince tarif edilemez. Bu tür bir organizmanın üzerindedir ve onu kendisinin, daha doğrusu bedeninin bir parçası olarak algılar. Öyle ki, bu parçanın koşul ve sonuçlarını benimseyerek, kendi varoluşuna dahil etmek zorundadır. Eder de. Üstün bir konumdan, yani organizmanın perde arkasından bakan varoluş, kendi bedenini ve bu bedenin –hiç olmazsa harici– ihtiyaçlarını göz önünde bulundurur. Dünyayla olan ilişkisi, bu bedenin performansına bağlıdır bir nevi. Ama bu performans, kendi anlamına ve bütünlüğüne sahip olan ve kendi içinde huzur getiren bir performans değildir artık. Kendinden menkul bir dolaysızlığı yoktur şimdi. Bir bütünün içinde ve hizmetkar konumundadır. Söz konusu bütünün merkezince, izlenebilir olmuştur.

Salt anlık yaşayan varlığın bakış açısı, terk edilmiştir. Bu noktada, güncel dürtüsel menfaat bağlamında, başka dürtüler ya da dürtü emareleri de mevcut olurlar. Bunlar ne silinir, ne de hakları yenir. Ya ikincil öneme sahiptirler, ya sönmektedirler, ya da daha yeni gelişmektedirler. Ancak bu durumda, bir tek dürtü varken, düz ve bariz bir ilişki içinde mevcut olan sinyaller, çok anlamlı olurlar. Artık bir sonraki davranış biçimi için, tek anlamlı yön okları olarak görev almazlar. Tersine varoluş için, çeşitli cepheleri ve olasılıkları bulunan, koca bir durumu keşfedip, yorumlarlar. Münferit sinyalin yerini, karşılaşma olasılıklarına dair, koskoca bir kompleks ve bir dizi eşzamanlı anlam ilişkisi alır şimdi.

Bu kompleks yoğunlaşıp, bir bütün meydana getirir. Göreceli bir bağımsızlığı ve kaçınılmazlığı vardır. Artık kala-

balık vasıflardan oluşur. İşte bu, nesnelerin ve hususların "kökenidir". Demek ki, salt sinyallerden ve düz etkili anlık dürtülerden kurtulma anlamına gelen madalyonun öbür yanı, çok çeşitlilik, yani her an kararlarda pay sahibi olan ve yorum yapan dürtülerin, eşzamanlı bir şekilde mevcut olan yoğunluğu anlamına gelmektedir. Buna karşılık yaşantının diğer kutbunda, tek anlamlı dürtüsel sinyaller bağlamında söz konusu dahi olamayan çeşitlilikte "cepheler" görürüz. Bunlar hafızadan ve olasılıklarla ilgili projeksiyondan, birtakım başka dürtülerle birlikte ve onlar sayesinde oluşurlar. Bir araya gelirler. Yeni bir bütün oluştururlar. Bu bütünün içinde öyle "vasıfları" birleştirirler ki, yönlendirici dürtüsel menfaatlere kalsa, bunlar hiçbir zaman var olamazlar. Öte yandan, söz konusu diğer dürtülerden dolayı, yönlendirici menfaate karşı "direnç" oluşabilir. Birden fazla dürtüsel menfaatin aynı anda ortaya çıkabilmesi ve anında yok edilmemesi için, güncel menfaatin, bir an için kör tatmininden alı konması gerekir. Şu anda bu tür bir "alı koyma", birçok dürtüsel sinyalin varlığıyla ahenk içinde görülmektedir. İşte bu, yönlendirici dürtüsel menfaati mevcut ve hissedilebilir kılmak için, mutlaka gerekli olan andır. Bunu, diğer menfaatlerden farklı olmak suretiyle sağlar. Varoluşun, dürtüleri kendi varlığının birer parçası olarak kabul etmesinin temelinde, anlık bir tutukluk ve rekabet, hiç olmazsa dolaysız uygulamayı hedef alan bir reddediş eğiliminin başlangıcı vardır. Ancak başka menfaatler de seslerini duyurdukları takdirde, varlığın idrakine yönelik bir hareket çarpar gözümüze. Bu tür bir direnç, "dünyadaki" karşı kutba da damgasını vurur. Zira bu dünya artık tepki sinyali konumunda değildir. Kör tatmin duygusu arka plana

itilip, burada belli bir mesafede zapt edilir. Eşzamanlı olarak mevcut olan kalabalık dürtülerden dolayı, çok anlamlı ve "çok boyutlu" olur. Organizmadan farklı ve müstakil bir nesne olarak görülür. Direncin bu etkisi, dürtüsel sebebi de hedef alır. Ama bu demek değildir ki, şu anda oluşmakta olan nesnenin kendisi reddedilmiş olsun. Aynı şeklide dürtünün kendisi de bu direniş vasıtasıyla bastırılmış değildir. Ancak dürtünün anlık olarak engellenmesi ve varoluşun tutulması nedeniyle, söz konusu nesne de bir bütün olarak reddedilme olasılığına maruz kalır. Ancak gerçek bir nesne olabilmesi için bu şarttır, zira asıl farkı ancak bu şekilde elde eder. Aksi takdirde, daha dünyaya bile gelmeden, dürtüyle sarmaş dolaş olur. Neticede tespit ettiğimiz üzere: Aşırı sayıdaki dürtüler, yani yönlendirici dürtünün yanında ve içinde bulunan başka dürtüler, engelleniş, "nesnenin" mümkün oluşu ve reddediş, insani varoluşun bedenini teşkil eden organizmayla, bir birlik tesis ederler. Öte yandan "dünyanın" özümsenebilmesi için, organik dürtüselliğin kör süreci frenlenmeli ve varoluşun bilincine konu olmalıdır. Varoluşun bakış alanındaki, kendi bedenselliğinde yer almalıdır. Ancak şimdi, yani içsel bir dürtüsel çeşitliliğin meydana gelmesiyle, varoluş dolaysız bir dünyaya sahip olur. Çok yönlü olasılıkların bulunduğu, içinde seçim yapılabilen, tercihler dile getirilebilen, düşünülebilen ve planlar tasarlanabilen, bir alana hükmeder. Söz konusu dolaysızlık ancak bu şekilde farklı ve değiştirilebilir, çok anlamlı ve çok yönlü varlıklardan oluşan bir imparatorluk haline gelebilir. Nesnelere ve olay ilişkilerine yönelik bir düzen teşkil eder. Bu nesnelerin, farklı ve kendi içlerinde birlik olan çeşitlilikleri, ancak bu durumda bağımsız varoluşlarını

elde ederler. Arzudan önce, olası bir tatminin işareti olarak ortaya çıkan hususa, körü körüne atılmadığım takdirde, bu husus bir varlığa dönüşecektir. Bir elma, güzel bir görünüm, cesaret gerektiren bir durum, mutluluk veren bir armağan olacaktır. Varlıkları var eden, insani varoluştur. Bu ifadeyi bütün çift yönlülüğü kapsamında düşünmeliyiz. "Varlığı var etmek" demek, "var etmek" suretiyle "varoluşa kavuşturmak" demektir. Bir başka anlatımla, farklı olarak görünmesini sağlamak ve bu haliyle kabul etmek demektir. Onunla olan birliğini feshetmek ve ona müstakil bir bağımsızlık tanımak.

Tabii ki, bütün bu karmaşık ilişkiler bu şekilde, yani oldukları gibi ve üstüne basa basa bilince aktarılmazlar. Bu nedenle insani varoluş, nesneler dünyasına –kendi bilinci doğrultusunda– dolaysız ve doğrudan temas ettiğini düşünür. Ancak bir başka düşünme, yani nesnelerin ve insani varlığın sebeplerini araştıran, en son düşünme tarzı olan felsefi düşünme sayesinde anlaşılır ki, varoluş dünyaya *sahiptir*. Bunun için organizmaya ihtiyaç duyar. Bütün nesneler ancak bu çift iletişimle ortaya çıkarlar. Bunların aslında birer görünüm olduğu yönündeki keşifle ve organizmanın bir "ürünü" olup olmadıklarına ilişkin soruyla, bu durumda karşılaşırız. Ancak bu konuya girmemiz gerekmez. Nesnel dünyanın oluşması için, anlık dürtüyü engellememiz, araya mesafe katarak ondan ayrılmamız gerektiğini ve nesnel hususların niteliksel zenginliklerinin, dürtüsel fazlalığın eşzamanlı mevcudiyetiyle mümkün olduklarını bilelim, yeter. Var olan nesneler dünyasıyla bu bağlamda karşı karşıya bulunduğumuzda, bu dünyanın içinde kaybolan hayvandan farklı olup, dünyevi hususlardan ayrılırız. Bu hususlarla ilelebet vedalaşırız. Rilke bu anlayışı

şöyle dile getirir: "Burada her şey mesafedir. Orada ise nefes." Rainer Maria Rilke insani hayatın yapısını derinlemesine görmesi bakımından, muhteşemdir. Varoluşumuzun sebebine yönelik gizemli sırrın üzüntülü bilincini, şu kelimelerle ifade etmiştir:

"Yürek perdesine korkuyla bakarız,
Açılan perdeyle sahne gözükür: veda"

Madem ki şairin sesine şahit olarak müracaat ettik bir kere, Rilke'nin Duino Ağıtları'nda yer alan, bir başka parçayı da hatırlayalım. Bu eser insani varoluş bilgisini, emsalsiz ve şairane bir şekilde ele alır. İlk ve oldukça soyut olan araştırmalarımızın sonuçlarına göre, birbirinden farklı olan varlıkların varoluşu, doğurgan orta noktadan kaynaklanıyordu ve bu nokta insani varoluş idi. Bu araştırmalar son düşüncelerimizle yakından ele alınmış olup, doğrulanmışlardır. Gördük ki, varlıkların ve bir dünyanın var olabilmesi için, insani varoluş çerçevesinde gerçekleşen, söz konusu çift iletişimli farklılık meydana gelmelidir. İnsani varoluş, bir varlık olarak kendinden önce gelmelidir ama aynı zamanda kendisiyle meşgul olmalıdır. Var olurken kendi varlığını çoktan tesis etmiş olmalıdır. Bu da demektir ki, hafıza ve sorumluluk taşımalıdır. Yani kendi kaderi olmalıdır. Rilke şöyle der:

Varoluş süresini doldurmak gerektiğinde,
Defne tacı gibi, diğer yeşillerden biraz daha koyu
Kenarları her yaprağın,
Küçük dalgalar arz eder (rüzgarın tebessümüdür sanki)–:
neden peki
İnsani olmalı –ve kaderden kaçarak,

Kadere öykünmeli?...
Ah! Mutluluk olduğu
İçin değil, yaklaşan kaybın acele ön yargısı,
Merak veya kalbin talimi için değil,
Ki, o da defne tacında var olurdu...
Ama burada olmak çok anlamlara geldiği ve görünüşe göre,
Buradakiler, yani bizi tuhaf bir şekilde çeken o yitiş
Bize ihtiyaç duyduğu için.
Biz, en çok yitenlere.

İnsanda, hayvansal organizmanın doğa bağlılığının yerine, farklı bir biçim oluşur. Öyle ki, organizma asıl insani varoluşun içine oturtulur. Organizmanın tutumları artık rahatça çevreye yayılamaz. Oysa bu çevre daha önce, organlarından biri gibiydi. Organizma insani varoluşa ilişkin kanuna, münferit suret ve koşul kimliğiyle hizmetini görmek üzere dahil edilir. Hayatını *yönlendirir* ve böylece anlık dürtülerine gömülmez. Dürtüselliği, kendi varoluşunun bir parçası olarak kabul eder. Bu bağlamda varoluşun bedenselliği, etkin olarak kendi varoluşudur. *Yapısal kavram* dediğimiz kavram, bu şekilde doğrulanmış olur. Dürtülerin düz bir şekilde tatmin edilişine set çekilmiştir. İçsel frenleme bağlamında münferit dürtü, dürtü olarak hissedilir, ama bu dürtünün yanında, çok sayıda başka dürtüler de vardır ve bunların seçimi, düzenlenmesi, kabulü ve reddi söz konusudur. Söz konusu reddedişle, dürtülerin fiilen değiştirilmeleri olasılığı gündeme gelir ilk defa. İnsani varoluş açısından en büyük öneme sahip olan hususun iç yüzü, bu temel gerçektir işte. Söz konusu husus, farklı ve

mesafeli nesneler ve olayların dünyasında, yani düzenli bir imparatorlukta, çok sayıda bakış açısı, yorum ve tutum olasılıklarının arasında yer alır. Tekrar Rilke'yi dinleyelim:

> Hiçbir zaman, tek bir gün dahi,
> Çiçeklerin sonsuza kadar açtığı
> Yalın mekânı göremeyiz.
> Burası dünyadır daima ve hiçbir zaman hiçlik değildir.

Ama bu temel gerçeğin başka bir yüzü daha vardır: Varlık artık dürtüleriyle anlık olarak davranmaz ve bu dürtülerle karşı karşıya bulunmakla yetinirse, söz konusu dürtüler ona devamlı olarak yapışırlar. Zira varlık bu dürtüleri doğal işlevlerinin haricinde algılar. Ayrıca bunlar çok anlamlı, olasılık ve uyarılarla dolu dünya tarafından, geriye dönük bir şekilde ve değişik suretlerde uyanık tutulup, hızlandırılabilirler. İnsan, çok sayıda uyarıyla muhatap olur daima. Demek ki insan, dürtülerinin gözle görünür ve hissedilebilir hale gelmesinin karşılığı olarak, kendi nefsini göze almak zorundadır. Hatta kendisi ihtiyari uyarılar meydana getirebilir ya da bunlara olanak tanır. Onları salt zevk sebebiyle davet edebilir. Her türlü besin ihtiyacını aşan damak zevkini düşünelim. Her türlü yaşamsal kazançtan bağımsız olan seyir zevkini, sahip olma ve koleksiyon yapma hazlarını gözümüzün önüne getirelim. Cimriliği unutmayalım. Yalın kavga arzusunun ve dövüş hazzının, her tür savunma ya da saldırma gereksiniminden bağımsız olduğunu bilelim. Hayvanlarda karşılaştığımız doğal periyotlardan bağımsız olan insani cinsel dürtülerin, daima harekete geçmeye hazır olduklarını düşünelim. Nietzsche insanı, "tespit edilmemiş olan hayvan" olarak

adlandırmıştır. İnsan hiçbir zaman hayvan olamaz. Ya daha aşağı ya da daha üstün olur. Bu söz çok doğrudur. Hayvanda söz konusu olmayan şey, insanda mevcuttur: Dürtüler doğadan kopuk olarak, kendi içlerindeki ölçüyü yitirmişlerdir. Hayvandaki dürtüler, varoluş düzenine anlamlı ve ölçülü bir şekilde yerleştirilmişlerdir. Oysa insan, yoğunluk, süre ve istikamet bağlamlarında ölçüsüz olan dürtülerinin ölçüsünü, kendisi koymak zorundadır. Bu nedenle şüpheli bir biçimde, hayvandan daha hayvan olduğu ileri sürülmüştür. Bu nedenle de, doğadan henüz kopmuş olmayan bir yaratığın masumiyetinden, zaman zaman etkileniriz. Zira bu yaratık, insana özgürlüğüyle birlikte verilmiş olan trajik hususun bilincini taşır. İnsan doğal dürtüsel arzulardan kopmuştur. Dürtülerini, kendisi tarafından şekillendirilecek olan hayatının, önceden tasarlanmış bir parçası olarak görür. Bu doğrultuda dürtüyü görme ve hissetme yeteneğine sahiptir. Bu hem insanın görevidir, hem de başarısız olup, kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya gelmesini sağlar. Ağır uyumsuzluklara ve sağlıklı dürtüsel dengenin marazi bir şekilde kaymasına, insanda rastlanılır yalnızca. İnsani varoluşun bu içsel bağımsızlık sayesinde dünyaya sahip olduğu yolundaki gerçeğe geri dönelim. Kendisi de bu dünyada *vardır*, ancak bu dünyada var olan bir varlık gibi değil. Varlığını kendisi idame ettiren ve hayatını kendisi belirleyen bir varlığın varoluş tarzıdır bu. Bu nedenle söz konusu dünyayla sürekli olarak çatışmak zorundadır. Bu ise, davranış olasılığını ve gerekliliğini doğurur. "Çatışma" kelimesinin asıl anlamını dikkate alırsak, "ayrı oluş" ve "karşı koyma" fikriyle karşılaşırız yine. Her türlü davranışın kökeninde, bu husus vardır. Hayvan davranmaz aslında; çevre-

sel uyarılara ve kendi içinden kaynaklanan dürtülere *tepki* verir yalnızca. Dünyayı kendi iradesine uyduran varlık, insandır sadece. İrade ise, bir hedefin başka hedeflere tercih edilmesidir. Kısa süreli de olsa, daimi bir ilginin oluşturulmasıdır. Anlık yaşayan hayvan, bunu da bilmez. İnsani varoluş çerçevesinde birtakım hedefler, başka hedeflerin lehine tehir edilebilirler. Hatta amaçlar bir sıraya sokulabilirler. Bütün bu hususlar, insani varoluşun yeni yeni ortaya çıkan, temel unsuruna işaret eder: davranış. İnsanın varoluşu, kendi varoluşu ile ilgilidir ve bu arada bir dünyada yaşar. Dolayısıyla davranışlar sergileyen bir varlıktır. Davranışın ne anlama geldiğini görelim.

Ama önce, insanın dünyada yer almasıyla ilgili olan, başka bir özelliğe yakından bakalım. Bu bölüme başlarken dile getirdiğimiz lisana. Ancak düzenli ve çok yönlü olan, farklılıklar arz eden ve insanların kanaatlerine hedef olup, birbirleriyle alaka içinde bulunan nesneleri içeren bir dünyada, lisan denen şeyle karşılaşılabilir. "İfade edilebilir olanın zamanıdır, vatanıdır burası", der Rilke. Başka bir yerde de şöyle konuşur:

> Burada olmamız, ev,
> Köprü, çeşme, kapı, testi, meyve ağacı, pencere demek
> için midir yoksa –
> Olsa olsa sütun, kule belki... ama *demek* için. Doğru
> anla beni.
> Nesnelerin hiç olamayacağı kadar içten,
> Söylemek için.

Nesneler ve ilişkileri bir isim, bir kelimeyle adlandırdığımız takdirde tamamen değiştirilebilir olurlar. Benden ayrılmaları ve tekrar kullanılmak üzere bir kenara bırakılmaları mümkündür. Hem benim tarafımdan, hem de bir başkası tarafından, aradaki temas muhafaza edilmek şartıyla gerçekleşen kullanımı kastediyoruz burada. Ancak bunu mümkün kılan, dolaysız dürtüsel davranışların kopukluğudur yine. Bir durum haline gelmediği takdirde, karşımdaki şey, gerçekten karşımdadır. Oysa kendi içinde çok yönlüdür. Fakat görünümsel özelliklerden, niteliklerden, karşılaşma biçimlerinden ve anlamlardan oluşan, bu eşzamanlı çok çeşitlilik, bir nevi kapalıdır, sınırlıdır ve özdeş bir anlam bütünü olarak, birlik halindedir. Bu çift yönlü durum nedeniyle, bütünün münferit bir parçasında bulunan münferit bir işaret, bütünü temsil edebilir. Bu durumda bir tek nitelik, bütünün yerine geçer ya da bütünü ifade eder. "Anlam" denen şey, şimdi vardır işte. Ancak şimdi bir şey anlatılabilir, bir işaret yardımıyla başka bir husus ifade edilebilir. Aynı zamanda bir ilişkiler birliğini ifade eden işaret, bütünü bir nevi sağlam yapı olarak damgalar. Ona kimliğini temin eden, bir tür marka kazandırır. Buradan anlaşılır ki, bu tür bir anlamsal çeşitliliği, çok yönlü dürtüsel atılımların direnişinden kurtarabilirsek, işaret ve anlam arasındaki "ilişki" mümkün hale gelir ve oluşur. Bu ilişki söz konusu direnişin ışığında, belirsiz bir parıldamadan ibaret olurdu zira. Yine bu durum yüzünden dilsel anlamlar katı bir tek anlamlılık içinde bulunmazlar ve lisanın gelişimine olanak vardır.

Nesnel birimin bir dilsel işaret vasıtasıyla bir nevi damgalanması ve bir istikamet içinde anlaşılması, dürtülerin aşırılığı nedeniyle varoluşa hücum eden kalabalık uyarıların,

ilk elden işlenmesidir aslında. Lisan, yani sözlü tanımlama, bir nevi yakalama, işlemden geçirme, düzenleme ve kenara bırakmadır zaten. Lisan, davranış ve galebe çalmadır. Buradan davranış kavramının, ne kadar geniş olarak ele alınması gerektiği anlaşılmaktadır. Her halükarda, eğer lisan davranışsal işlem anlamına geliyorsa, yine dürtüsel yoğunluktan kaynaklanan izlenimlerin ve anlamların çeşitliliğinden kurtulma anlamına geliyorsa, varoluşun etkin varlığına ilişkin özelliği, burada tekrar bulduk demektir. Lisan varoluşun bir aracıdır. Varoluş "kendi hayatını sürdürdüğü takdirde", lisan vasıtasıyla, yaşamak zorunda olduğu çatışmayı yaşar. "İnsanın-kendisiyle-birlikte-olması" ve "kendinden-önce-var-olması" ile ilgili motif dahi, burada vardır. Zira lisanın, nesneleri adlandırma ve düzenleme görevlerini çözmesi için, ayrıca iletişime ve haberleşmeye yardımcı olabilmesi için, kastedilen nesnel birimi ifade eden işaret, çok çeşitli nesnel boyuttan kopup gelmemelidir. Varoluşun kendi tarafından seçilmeli, tespit edilmeli ve görevlendirilmelidir. Bunun mümkün olabilmesi ise, varoluşun bu ifade oluşumu esnasında, kendisiyle karşılaşmasına bağlıdır. Şöyle bir hatırlayalım: Süt bebeği anlamsız sesler çıkarır ve bu sesleri durmadan tekrarlar. Bir şey ürettiğinin keyfine varır ve bunu yapabilmenin gücünü hisseder. Üretilen sesin bize ait olduğunu, kesin olarak biliriz. Ses ancak bu bilinç doğrultusunda, katı bir şekilde tarafımızca güvence altına alınmış olan bir kimlikle birlikte kullanılabilir. Özdeş olduklarına kanaat getirdiğimiz ve kendimizden ayırdığımız anlamsal ilişkiler bakımından, işaret olarak kullanılması da bu şekilde mümkün olur sadece. Lisanın yapısını anlayalım: Benden kaynaklanan işaret, nesnel bir durumun

anlamlandırılması ve isimlendirilmesi işine yarar. Bu arada nesnenin anlamsal çeşitliliği bir birlik olarak algılanır ve benden ayrı tutulur. Bu şekilde bu anlamsal çeşitliliğin üstesinden gelmiş ve ona yem olmaktan kurtulmuş olurum. Bu durumda anlaşılır ki, konuşma ve *düşünme* fiillerini birbirlerinden ayıramayız. Lisan ve içsel dil sinyalleri olmaksızın, düşünmek de olanaksız olur. Bebeğin konuşmadan önce düşünüp, düşünemediğine ve küçük çocuğun konuştuğundan farklı bir şekilde düşünüp, düşünemediğine yönelik soru, gereksiz bir sorudur.

Böylece dünyanın oluşumuna katkıda bulunan, bir başka unsurun adını koymuş olduk. Öyle bir dünya ki, insan ancak bu dünyanın *karşısında* yer aldığı takdirde varoluşuna "sahip olur". Bu unsur da diğerleri gibi, insanın ayrılığı, bağımsızlığı ve hayatını kendi kendine –her türlü dünyasal bağa rağmen ve bu tür bir bağın tam ortasında yer alarak– sürdürüşünün bir işaretidir. Bir sefer daha anlamış olduk ki, söz konusu unsur, bütün insanlığa yapısı itibariyle mal olmuştur.

AÇIKLAYICI BİLGİLER

ANTROPOLOJİ

(Yun. *anthropos*, insan ve *logos* bilimden > fr. *anthropologie*)

Hayvan serisi içinde insanın incelenmesini konu alan bilim.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich

(D. 27 Ağustos 1770 Stutgart - Ö. 14 Kasım 1831 Berlin)

Çağdaş felsefenin son büyük sistem kurucularından Alman idealist filozof. Tarihin ve düşüncenin diyalektik bir süreç içinde geliştiğini savunmuş, dinden siyasete, mantıktan estetiğe kadar bütün alanlar için geçerli gördüğü bu sürecin Mutlak Tin'e ya da zihine (geist) varılmasıyla son bulacağını ileri sürmüştür. Düşüncesinin özünde gerçeğin ancak bir bütün olarak kavranabileceği görüşü yatar. Diyalektik, görünürdeki bütün farklılıkların birliğe kavuştuğu metafizik bir süreç, "mutlak" ise, Hegel yorumcularının çoğuna göre var olan her şeyi kendinde toplayandır.

Hıristiyanlık sorunu Hegel için çok büyük önem taşıyordu. Yazılarında sık sık Hıristiyanlığı eleştiriyor, ama ilahiyatı değil, katı öğretiyi hedef alıyordu. Kant'tan farklı olarak inançlıydı. Kutsal Ruh öğretisinden esinlenerek insan ruhunun ya da usunun Tanrının ışığı olduğunu, dolayısıyla da Kant'ın sözünü ettiği sınırlamalara bağlı olamayacağını düşünüyordu. Hegel'in dinsel temellere

dayanan us inancı bütün çalışmalarını etkiledi.

1807'de büyük yapıtlarının ilkini yayınladı. *Phänomenologie des Geistes* (Tinin Göründüğü Bilimi, 1896) adlı bu çok başarılı ve zor yapıtında insan tininin basit, dolaysız bilinç düzeyinden öz-bilinç, us, tin ve din yoluyla mutlak bilgiye varışını açıkladı. Tinin tin olarak kendini bilmesi olarak gördüğü mutlak bilginin de felsefenin alanına girdiğini ileri sürdü. *Phänomenologie*'nin temelinde yer alan "diyalektik yürüyüş", hem düşüncenin, hem de varlığın diyalektik bir süreç içinde geliştiğini kabul eder; aynı zamanda mantıksal denebilecek bir çıkarım biçimini de içerir. Bu süreçte felsefe, hazır bulduğu, önceden konmuş herhangi bir kavramı alarak önce bunun olumsuzunu oluşturur. Bu yolla elde edilen iki karşıt kavramın çatışmasından da bir sonraki çıkarımın ilk olumlu kavramı elde edilir. Böylece, Hegel'in "Tez-Antitez-Sentez"den oluşan ünlü "Üçlüsü", diyalektik çıkarım süreci içinde tamamlanır. Bu biçimde üçlülerle süren çıkarım zinciri, bütün olumsuzlukları kaldıran en son kavrama ulaşınca dinginleşir, durur.

Varlığın diyalektik gelişim süreci, Hegel'in tin ya da zihin, bazen de idea dediği *geist*'ın kendini belli bir amaca doğru geliştirmesi, özgürleşmesi sürecidir. Bu süreç içinde "idea" diyalektiğin üçlü aşamasından geçer. İlk aşamada "idea" kendi içindedir ve henüz bir olanaktır. Kendini gerçekleştirmesi için ikinci bir alan gerekir, bu da doğadır. Ama "idea" doğada kendi özüne aykırı bir duruma düşer, kendine yabancılaşır. Bu aykırılıktan, üçüncü aşama olan kültür dünyasında kurtulabilir. Doğada "idea"yı yönlendiren yasa olan zorunluluğun yerini üçüncü aşamada özgürlük alır; özgürlük, tinin devlet, sanat, felsefe ve din gibi, bireylerin üstündeki bazı kurumlarda ve o kurumlarla kendini gerçekleştirmesidir. Bu son aşamada da tin üç basamak içinde kendini gerçekleştirir. İlk basamak "öznel tin"dir (subjektiver geist) ve tek tek insanların yaşamındaki henüz tamamlanmamış idedir. İkinci basamak "nesnel tin"dir (objektiver geist) ve burada kendini toplum, tarih, devlet

olarak gerçekleştirir. Üçüncü basamak ise "mutlak tin"dir (absoluter geist) ve burada tam bilincine ulaşarak kendini sanat, din ve felsefe ile ölümsüz kılar.

Hegel 1818'de Berlin Üniversitesi'nde Fichte'nin ölümünden beri boş tutulan felsefe kürsüsünü devraldı. Berlin'de öğrencilerini çok büyük ölçüde etkiledi. 1821'de yayınladığı *Naturrecht und Statswissenschaft im Grundrisse* ya da *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Hukuk Felsefesinin Prensipleri) adlı yapıtında toplum düzeni anlayışını gene üç ana bölümde dile getirdi. Berlin'de ününün doruğuna erişen Hegel bu dönemde estetik, din ve tarih felsefeleri konusunda bir dizi ders verdi. 1830'da üniversitenin rektörü oldu. Öğrencileri ve izleyicilerinin gerek sayısı, gerek kararlılığı artık Hegelci okuldan söz edilmeye başlanmasına yol açmıştı. Ders notları sonradan *Vorlesungen über die Âsthetik* (1832, bazı bölümlerinin çevirisi *Estetik*, 1936, 1982), *Religionsphilosophie Vorlesungen* (Din Felsefesi Dersleri), *Philosophiegeschichte* (Felsefe Tarihi) ve *Die Philosophie der Weldgeschichte* (Dünya Tarihi Felsefesi) başlıklarıyla derlendi. Bütün bu konulardaki açaklamalarında diyalektik yöntemini uygulayan Hegel, tarihi insanoğlunun tin, ahlak ve bilgi açısından gelişme süreci olarak görüyordu. Ona göre, bu gelişme (ya da tarih) Tanrının amacının gerçekleşmesiydi.

KANT, Immanuel

Alman Filozofu (Königsberg 1724-1804)

Bütün ömrünü doğduğu şehirde geçirdi. Orta halli bir ailenin çocuğuydu. Albrecht Schieltz'in yönettiği Friedrich Gymnasium'a girdi. Schieltz, kişinin kendini kutsal metinleri okuyarak yenilenmesini öngören bir mezhebe bağlıydı. Üniversitede öğrenciyken, aynı mezhebe bağlı olan Wolf'un çömezi Martin Knutzen'den ders aldı. 1746-1755 arasında özel öğretmenlik yaptı. 1755'te de

"De İgne (Ateş Üstüne)" adlı bilimsel incelemesiyle doktorasını verdi; 1770'te mantık ve metafizik profesörü oldu. Hayatını inceleme, ders verme ve düşünmeye adamıştı. Söylendiğine göre, dinlenme ve çalışma zamanları için hazırladığı bir programa şaşmaz bir kesinlikle uyardı. Düzenini yalnız bir kez o da, Fransız İhtilali'nin ilk başarılarını haber aldığı gün aksattı. 1770'ten önce yayınlanmış yazıları, eleştiri öncesi dönemi meydana getirir ve fizik ile felsefe konularını kapsar. Çoğunlukla acemice ve güç anlaşılır bir dille yazılmış olan bu yazılar, Descartes'çıların Leipniz'cilerin ve Newton'cuların yorumlarına konu olan yeni mekaniğin temel kavramlarını tanımlamaya (*Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte –Canlı Güçlerin Gerçek Niteliği Üstüne Düşünceler– 1746*) veya *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*'te (Genel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Teorisi – 1755) olduğu gibi, ilkel bir bulutsudan hareket ederek dünyanın doğuşu meselesini çözmeye çalışır. Kant, az sonra temele inmekten çok lirizme yetkin olan bu yazılarına dönecek, dünyanın menşeiyle, deneyleri ve olgular bilimini aşan varsayımların keyfi ve hayali özelliği ile ilişkili içerdiği şekilleri ortaya koyarak kendini eleştirecektir. Bu ilk eleştirme, insanın umutlarının ve hayallerinin sınırlandırılması çabasıdır. *Träume eines Geisterseher erläutert durch Träume der Metaphysik* (Bir Hayalperestin Rüyalarının, Metafizik Rüyalarla Açıklanması – 1766) adlı kitabında Kant, aklın, öteki dünyayı tanıma konusundaki bütün iddialarını reddeder. Akıl, deneme sınırları dışında yargı vermeye kalkıştığı zaman, hezeyana düşmüş demektir ve gerekli sınırları belirtmek için bir felsefi eleştirmeye ihtiyaç vardır. Eleştirici felsefe, ancak 1770'te *De Mundi Sensibilis Atque intelligibilis Forma et Principlis* (Duyulur ve Anlaşılabilir Alemin Biçimi ve İlkeleri Üzerine) adlı incelemesinde ortaya konmuştur. Bu inceleme, bilgimizin esasını belirlemeyi ve kavramlarımızın kullanılma alanını ortaya koymayı yani eleştirici felsefenin ikili sorununu ele alır. Bu sorunların sistematik çözümü, ancak, 1781'de *Kritik der reinen Vernunft* (Salt Aklın Eleştirisi)

ile bulunmuş olacaktır. Kant'a göre, bilgilerimizin temelini insan zihni meydana getirir. Duyusal dünyanın kusurlu bir şekilde yansıttığı düşünülen ve duyusal bilgilerimizin ideal bir modelini kapsadığı ileri sürülen "anlaşılabilir" veya "kavranabilir" bir âlem yoktur; Bilgi insan aklının, önceden şekillenmiş faaliyetinden doğar. Kant bu düzenleyici faaliyeti, bireşimin kendine özgü işleminde bulur. Bireştirme ve yan yana koyma yoluyla yapılan mekanik bireşimi, basit bir matematik toplaması olan 7 + 5 = 12'de bile dile gelen yaratıcı bireşime karşı çıkarmak âdet olmuştur. Oysa, 12 sayısı, ne 5 kavramında ne de 7 kavramında bulunan apayrı ve yeni bir sonuçtur. Bu düzenleyici faaliyet, sözü geçen toplama işleminin varolabilme şartıdır ve "şartlandırıcı" veya "transandantal" faaliyet adını alır. Bilginin kaynağı sorununa bulduğu çözüm yolu bakımından da, eleştirici felsefe, bir *transandantal idealizm*'dir. Kavramları kullanmak sorunu, bunların bir nesneyle olan ilişkileri sorunudur. Kavramların alışılagelmiş bir kullanılma tarzı vardır. Bu tarz, kavramları kendilerinde ve biçimsel bağlantıları içinde ele alır; sadece özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerini gözönünde tutarak, çözümler ve birleştirir. Ama biçim bakımından kusursuz olan bir düşüncenin, doğru bir düşünce olması, gerçek bir anlam taşıması ve Kant'ın deyişiyle, nesnel olması zorunlu değildir. Kavramların kullanılması sorunu onların deneyle olan ilintisi sorunudur ve zihnin faaliyetine, önceden varılan bir veriye rastlayarak bu veriyi kendine uygulamasını sağlayan aracı unsurları veya şartları çözümleyerek sözü geçen ilintiyi bir felsefi sorun haline getirmek Kant'ın dehasının başardığı bir iştir. *Kritik der reinen Vernunft*, temel sorununu yani zihnin içyapısının çözümlenmesi sorununu, aklın kullanılması sorununa bağlar. Aklın iki türlü kullanılışı vardır: Birincisi meşru olmayan, aldatıcı ve aşkın bir kullanıştır; bu kullanışta salt kavramlar, sanki gerçek şeylermiş gibi ele alınır; ikincisi meşru ve nesnel kullanıştır. Ama bunda akıl sadece duyulur dünyaya uygulanır. *Transandantal Diyalektik* aklın idelerine keyfi şekilde atfedilen gerçekliğin ve nesnelliğin

eleştirilmesi amacını güder. Aklın idelerinin gerçek bir nesnesi olduğu kabul edildiği zaman, akıl kendi kendisiyle çelişmeye düşmekten kurtulamaz. Çünkü, evrenin bir başlangıcı olduğu veya olmadığı, ruhun ölümsüz olduğu veya olmadığı konularında her iki karşıt görüşü de aynı kolaylıkla savunmak mümkündür. Kanıtların bulunmadığı yerde, bu çeşit iddialara girişen insan aklının yapısını çözümlemekten ve herhangi bir yargı vermemeye kalkışmaktan başka yapacak şey yoktur. İnsan çözümlenmesine dayanan herhangi bir ontolojik önerinin yerine zihin güçlerinin eleştirisel çözümlenmesinin konulması eleştirisel metodu bir özne incelemesi olarak tanımlar ve bu metodu, nesneyi kendisi ortaya koyan dogmatik metoddan ayırır. Özneden hareket etmeyen, aklı eleştirmeyen ve aklın kullanışını duyusal sezgi alanıyla sınırlandırmayan bir düşünce, dogmatik metafiziğin antinomilerinden kurtulmaz. Bilgi hakkındaki eleştirici felsefesinin bütün özü, saf aklı sınırlandırmanın onu nesnel hale getirmek olduğu fikrinde bulunmaktadır. *Transandantal analitik*, saf nesnel bir bilginin şartlarını inceler, yani bireşimsel yargı'dan hareket ederek bütün deneylerden önce zihinde *a priori* olarak neyin bulunduğunu düşünmeyle ortaya çıkarır ve daha sonra zihnin, nesnel bilgileri nasıl meydana getirdiğini, zekanın saf kavramlarının deneyin temeli haline nasıl geldiğini yine aynı yolda belirtir. Zihnin veriyle ilişkisini tasvir etmek mümkündür. Çünkü veri, zihnin bir unsurundan başka bir şey değildir ve nesnelerin bize veriliş biçimi olan zaman ve mekân sezgisi de, *transandantal estetiğin* incelendiği bir ürün ve bir bireşimdir.

Böylece, *Kritik der reinen Vernunft*, aklı bilimsel veya deneye dayanan bir kullanılışla sınırlandırır. Ayrıca, teorik metafiziğin yanıltmalarını gözönüne serer, bilimin ilkelerinin nesnelliğini ortaya koyar. Ama bu eleştirme, yeni bir metafiziğe zemin hazırlar. Çünkü bu eleştirme sadece bir "hazırlık"tır.

1788'de yayımlanan *Kritik der Praktischen Vernunft* (Pratik Aklın Eleştirilmesi), bu yeni "pragmatik dogmatik" metafiziği

açıklar. Bu eserde, aklın gücü eleştirilmiştir, ama bu sefer bir "saf pratik aklın" varolduğu sonucuna, yani olumlu bir sonuca varılmıştır. Bu, ahlak kanununun mutlak oluşuna, varlığımızı temellendiren şeyin deneyine, yani Kant'ın *kesin buyruk* diye adlandırdığı ontolojik deneye dayanır. Burada, "kesin" sözü, "şartsız" anlamına gelmektedir, yani doğa nedenselliğine tabi olmayan demektir; nedensiz bir fiil, hür bir fiildir. Demek ki, ahlak kanununun varlığı, insanın hürlüğünü ispatlamayı sağlayan bir araçtır; kanun, hürlüğün *ratio cognoscendi*'sidir. Ayrıca, duyusal dünyanın şartlarına tabi olmayan şey, duyusal olmayan bir dünyaya "anlaşılabilir" bir dünyaya, yani bir "numenler" dünyasına bağlıdır. Anlaşılabilir bir dünyanın varolduğu teorik bakımdan ispatlanamadığı halde, pratik bakımdan ispatlanabilir. Demek ki, ahlaki davranışı, tabiattan veya bir eğilimler teorisinden hareket ederek açıklamaya kalkışmamak gerekir. Ahlak kanunu, bize, duyusal biçimi içinde, "saygı" olarak görünür. Ama saygı, bizi, aşk veya istek gibi, nesneye yönelten bir eğilim değildir. Ahlak kanununun "isteği" veya "arzusu" diye bir şey yoktur. Saygı, isteğimizi durduran eleştirici bir duygudur; eğilimlerimizi sınırlandırır ve nesneye uzaktan bakmamızı sağlar. Saygı, tabii eğilimlerin olumsuzlanması ve duyusal olmayan dünyadan gelen bir davranışa hazırlıktır. Ahlaki davranışın biricik dürtüsü, saygıdır. Kant'ın ahlakı, böylesine sert ve kuru bir ahlaktır.

Ahlakın temelini ortaya koyduktan sonra, Kant, kanunun dünyada gerçekleşme şartlarını inceler. Ahlaki davranışın gerçekten varolabilmesi için hürlüğe, ruhun ölümsüzlüğüne ve tanrıya inancı (bunlar akli inançlardır), yani *aklın konutları*'nı zorunlu olarak ileri sürmek gerekir.

Kant, *Gurundlegung zur Metaphysik der Sitten*'de (Töreler Metafiziğinin Temeli – 1785) ahlak kanununun saf biçimde ifadesi olan "Mecbursun, o halde yapabilirsin"in çeşitli özel ödevler haline gelerek somut bir ahlakın içeriğini meydana getirişini açıklar. *Kritik der Urteilskraft*'ta (Yargı Gücünün Eleştirilmesi – 1790) ise, eleştirme sorununu, tümüyle kültür dünyasına uygular.

Birinci bölümde "beğeni yargıları"nı, ikinci bölümde ise "organizmalar" hakkındaki bilginin ilkelerini inceler. Sanat eseri, Kant'a göre, organizma niteliği taşıması bakımından doğa ile hürlüğün (ruhun) bireşimini yapar. Oysa Kant, daha önceki iki eleştiri eserinde, doğa ile hürlüğü birbirinden kesin olarak ayırmıştı. Bu açıdan, *Kritik der Urteilskraft*, felsefenin temel kavramlarının ve felsefenin birleştirilmesini sağlamak amacını güder. Bu birleştirmeyi gerçekleştiren, elektrik kavramıdır. Ne var ki, bu kavramın kuruculuk niteliği ve "belirleyici bir yargının" ilkesi olma niteliği yoktur. Bu kavram, düşünceyi düzenleyen, "düşünmeye dayanan bir yargı"nın ürünü olan ve nesnel değer değil, sadece öznel değer taşıyan bir yargıdır.

Demek ki, Kant felsefesinin birliği, açıklama düzeni bakımından gerçekleştirilmiş olan felsefi bir birlikten başka şey değildir. Gerçek bir ilkeye dayanan gerçek bir birlik de değildir. Kant'ta soyut olarak kalan felsefi birliği gerçekleştirmek, Kant–sonrası filozofların üzerinde durduğu ve çaba harcadığı bir konudur. Kant'ın yukarıda adı geçenler dışında şu eserlerini de saymak gerekir; *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (Bilim Olarak Ortaya Çıkma Hakkını Edebilecek Her Metafiziğe Giriş–1780), *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschafte* (Doğa Biliminin İlk Metafizik İlkeleri–1786), *Die Religion İnnerhalb der Grenzen der Blossen Vernunft* (Basit Akıl Sınırları İçinde Din–1794), *Zum ewigen Frieden* (Ebedi Barış Tasarısı–1795), *Die Metaphysik der Sitten* (Töreler Metafiziği–1797), *Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht* (Pragmatik Bakımdan Antropoloji–1798).

KİERKEGAARD, Sören Aabye

Danimarkalı Felsefeci ve İlahiyatçı (Kopenhag 1813-1855)

Ömrünü Kopenhag'da geçirdi. Ancak birkaç yıl Berlin'de

kaldı. Kaygısız bir gençlikten sonra ahlaki hayata döndü ve nişanlandı. Bir yıl sonra nişanı bozdu ve *Begriff der İronie* (Alaycılık Kavramı – 1841) adlı teziyle doktorasını verdi. 1840-1855 arasında, otuzdan fazla kitap yayımladı. Bu kitapların çoğunda takma adlar kullandı. En önemli eseri olan *Euten Eller*'de (Ya... Ya da – 1843) estetik hayat ile ahlaki hayatı karıştırdı ve dini hayatın her ikisinin de üstünde olduğunu savundu. Son yılları, Danimarka resmi kilisesi ile giriştiği çatışmalarla geçti. Başlıca eserleri: *Forförerens Daghog* (Baştan Çıkarıcının Güncesi – 1843), *Om Begrepet Angest* (Sıkıntı Kavramı – 1844), *Stadier Paa Livets Vei* (Hayat Yolundaki Aşamalar – 1845), *Einübung im Christentum* (Hristiyanlık Okulu – 1850). Kierkegaard'ın felsefesi, *varoluşçuluk* akımının temeli kabul edilir. Sıkıntı, yalnızlık, kader gibi kavramların çözümlenmesine dayanan bu felsefe, tanrı karşısındaki insan, zaman ve sonsuzluk metafiziğine varır. Zamanında az tanınan Kierkegaard'ın düşüncesi, çağdaş felsefeyi geniş ölçüde etkiledi (Heidegger, Jaspers, K.Barth, J.P. Sartre).

NIETZCHE, Friedrich Wilhelm

(D. 15 Ekim 1844, Röcken, Lützen yakınları - Ö. 25 Ağustos 1900, Weimar, Almanya)

Alman filozof ilkçağ uzmanı, kültür eleştirmeni ve şair. Batı'nın ve Hıristiyanlığın geleneksel din, ahlak ve felsefe anlayışlarını temelden eleştirmiş, kendine özgü bir üslupla ortaya koyduğu yoğun ve çarpıcı düşünceleriyle en etkili modern düşünürlerden biri olmuştur. "Tanrı öldü" formülüyle özetlediği felsefi yaklaşımının ve başta *Also sprach Zarathustra* (1-3. bölümler 1883-84, ı. bölüm 1885; *Zerdüşt Dedi ki*, 1934, 1981/ *Zerdüşt Böyle Diyordu*, 1972, 1989/ *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, 1964, 1988) olmak üzere yapıtlarının etkisi günümüzde de sürmektedir.

Prusya kralı IV. Friedrich Wilhelm'in adı verilen Nietzsche Protestan din adamlarının yetiştiği dindar bir ailenin oğluydu.

Babası ölünce annesi, kız kardeşi, anneannesi ve iki teyzesiyle Naumburg'a yerleşti (1850). 1858'de burs kazanarak Almanya'nın önde gelen Protestan yatılı okulu Schulpforta'ya yazıldı. Üstün başarı gösterdiği bu okulda Eski Yunan ve Roma klasikleri üzerine temel bir eğitim aldı. 1864'te mezun olunca ilahiyat ve klasik filoloji okumak ve aile geleneğine uyarak papaz olmak üzere Bonn Üniversitesi'ne gitti. Ama burada ünlü filoloji bilgini Friedrich Wilhelm Ritschl'in de etkisiyle klasiklere duyduğu ilgi ağır bastı. Bu arada müzikle de ilgilenerek Robert Schumann'ın etkisinde romantik kompozisyon çalışmaları yaptı. 1865'te Ritschl'in ardından Leipzig Üniversitesi'ne geçti ve Ritschl'in yönettiği *Rheinisches Museum* dergisinde yazıları yayımlanan diplomasız tek kişi oldu. 1867'de süvari olarak orduya yazıldıysa da bir kaza geçirerek 1868'de Leipzig'e döndü ve öğrenimini sürdürdü. Leipzig yıllarında Arthur Schopenhauer'ın felsefesini derinlemesine inceledi; Richard Wagner ile tanıştı ve onun müziğine hayranlık derecesinde ilgi duydu.

1869'da İsviçre'nin Basel Üniversitesi'nden klasik filoloji profesörlüğüne aday göstermesi istenen Ritschl, bu göreve henüz akademik unvanı olmayan öğrencisi Nietzsche'yi önerdi. 1869'da Leipzig Üniversitesi'nin sınav ve tez koşulu aramadan yalnızca yazılarına dayanarak doktor unvanı verdiği Nietzsche Basel Üniversitesi'ne öğretim görevlisi olarak atandı. Ertesi yıl İsviçre vatandaşı oldu ve öğretim üyeliğine yükseldi. Fransız-Alman Savaşı başlayınca üniversiteden izin alarak Ağustos 1870'te gönüllü sıhhiye eri olarak cepheye gitti. Ama dizanteri ve difteriye yakalanınca ekimde Basel'e döndü. Daha 1871'de bozuk sağlığı yüzünden ağır öğretim yükünü taşıması güçleşti. 1876'da bir yıllık izin aldı; 1879'da da görevinden ayrıldı. Basel Üniversitesi'nden malülen emekli sayılarak maaş bağlandı.

Nietzsche, profesörlüğü sırasında klasik filoloji çalışmalarından uzaklaşarak felsefeye yöneldi. Bu arada Basel'de dost olduğu kültür tarihçisi Jacob Burckhardt'ın görüşlerinden de

etkilendi.

Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik (1872: Müziğin Özünden Tragedyanın Doğuşu, 1965) adlı ilk kitabı klasik filoloji bilgilerine dayanan bir sanat felsefesi yapıtıydı. Burada Eski Yunan tanrıları Apollon ve Dionysos'un simgesel işlevlerini kullanarak tragedyanın temelinde gördüğü sanat anlayışı üzerinde durdu; coşkulu tutkuları simgeleyen Dionysos ile onun etkilerini dengeleyen ölçü ve düzen simgesi Apollon'un bir araya gelmesiyle Eski Yunan tragedyasının doğduğunu, bunun da klasik Yunan kültürünün, dünyanın anlamsızlığını bile bile çare olarak geliştirdiği trajik dünya görüşüne dayandığını ileri sürdü. Bu, ölümü ve yokluğu kabullenerek yaşamı bir oyun gibi kavrayan ve müzikle beslenen bir dünya görüşüydü. Nietzsche Wagner'e adadığı kitabın son bölümlerinde şiirsel bir dille bu görüşün çağdaş dünya için taşıyabileceği anlam üzerinde dururken besteci dostunun müziğini de ele aldı.

Müziğin Özünden Tragedyanın Doğuşu, klasik filoloji çevresinde iyi tanınan Nietzsche'nin son derece sert eleştirilere uğramasına yol açtı ve ancak, değeri anlaşıldıktan sonra sanat felsefesi ile müzik-tiyatro kuramları arasındaki yerini alarak klasik bir yapıt haline geldi. Nietzsche'nin Wagner'le dostluğu ise 1873'te gölgelenmeye başladı. Wagner'in aşırı milliyetçi ve antisemitik tutumuna karşılık Nietzsche din ve ulus kaynaklı geleneksel değerlerden uzaklaşmıştı. Nietzsche'nin 1878'de *Parsifal* operasını "Hıristiyanlığa geri dönüş" olarak yorumlamasıyla da dostlukları sona erdi.

Bu döneminde Nietzsche 1873'te *Unzeitgemässe Betrachtungen* (Zamana Aykırı Düşünceler) genel başlığıyla dört küçük kitaplık bir dizi yayımlamaya başladı. İlk kitap, *David Strauss, der Bekenner un der Schriftsteller* (1873; David Strauss, İtirafçı ve Yazar) sert bir saldırıydı. David Strauss, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*'ta (1835-36, g cilt; İsa'nın Yaşamı Üzerine Eleştirel İnceleme) yaptığı din eleştirisiyle Nietzsche'yi de etkilemiş, ama 1872'de kitabın "Alman Halkı İçin Gözden Geçirilmiş" biçiminde

görüşlerini yumuşatmıştı. Nietzsche, kitabın ikinci biçiminde yer alan Alman yanlısı görüşleri eleştirdi; 1870 savaşında Fransa'yı yenen Prusya'nın, üstünlüğünü kanıtlamak şöyle dursun, kültürel açıdan bir gerileme içine girdiğini ileri sürdü.

Dizinin ikinci kitabı *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874; *Tarih Üstüne; Yaşama İçin Tarihin Yararlılığı Yararsızlığı*, 1965) ile tarih felsefesine yeni bir boyut getirdi. Tarih yazma biçimi ve tarihe bakış açıları üzerinde durarak sonradan geliştireceği perspektivizm görüşünün ilk biçimini ortaya koydu. Bu görüş hiçbir tarih yazımının nesnel olmadığı, tarihin her anlama çabasının belirli bir bakış açısı, bir perspektifi olduğu yolundaydı. Bu yüzden de tarih yazım biçimleri, arkalarında yatan bakış açısında ağır basan yaşamsal gereksinime dayalı nitelikleriyle sınıflandırılabilirdi.

Nietzsche *Unzeitgemässe*'nin üçüncü kitabı *Schopenhauer als Erzieher* (1874; Eğitimci Olarak Schopenhauer) ve dördüncü kitabı *Richard Wagner in Bayreuth*'u (1876; Richard Wagner Bayreuth'da) kendisini çok etkileyen iki kişiye ayırdı ve sonradan iki metnin birer "yanlış anlama" olduğunu belirtti.

Nietzsche'nin zihinsel yaşamının son 10 yılı (1879-89) yalnız ama yoğun bir düşünsel çaba içinde geçti. Wagner'den koptuktan sonra Schopenhauer'ın düşüncelerini eleştirmeye başlaması, klasik filolojiden tümüyle uzaklaşarak kendini felsefeye vermesi bu dönemde oldu. Yaşamına kısa bir süre giren ama çok yoğun bir etkisi olan Rus asıllı şair Lou Salome'den koptu (1882). Başyapıtı *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ü de bu dönemde yazdı.

Başyapıtına giden yolda ilk aşamayı *Menschliches, Allzumenschliches* (1878; İnsanca, Pek İnsanca) oluşturdu. Bu yapıtta Nietzsche, sonradan ustalığını kanıtladığı kısa ve çarpıcı tümcelerden oluşan aforizma üslubunu geliştirdi. Sürekli geliştirdiği görüşlerinin de ilk biçimlerini ortaya koydu. Gerek üslup, gerek düşünce açısından başyapıtının hazırlayıcısı sayılan *Die fröhliche Wis-*

senschaft'ta (1882; Şen Bilim) Eski Yunan, Rönesans ve Akdeniz'e özgü kültür anlayışının bakış açısını yakalamaya çalışarak sağlıklı bir yaşamın koşullarını araştırdı. *Böyle Buyurdu Zerdüşt* Nitzsche'nin en temel düşüncelerinden biri olan "bengi dönüş" (*ewige Wiederkehr*) kavramı üzerine kurulmuştu. Şiirsel bir yapı içinde alışılmış dünya ve yaşam anlayışlarının yeniden değerlendirilmesinin doruk noktasını oluşturan "bengi dönüş" düşüncesi, hem dünyayı zorunlu bir bütün olarak görüş "evetleme"ye, hem de en büyük özgürlük olanağını yaratmaya yönelikti. Her insanın yaşamının baştan sona belirlenmiş bir bütün olduğunu, ama insan bu bütünü tam anlamıyla bilinçlendirip onaylarsa, yani yaşamını bütünlüğü içinde olduğu gibi kabullenirse, büyük bir özgürlük kazanacağını ileri sürüyordu. Nietzsche'ye göre bu noktaya ulaşabilmiş insan "üstinsan" (*Übermensch*) olacaktı.

Nitzsche bu yapıtından sonra düşüncelerini daha düz bir biçimde geliştirmeye çalıştı. *Jenseits von Gut und Böse* (1886; *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 1989) ve *Zur Genealogie der Moral*'da (1887; *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, 1990) yer yer aforizma üslubu, yer yer de daha uzun düşünsel zincirler içinde olgun düşüncelerini dile getirdi. Bunlar, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te şiirsel dille ortaya konan bakış açılarının düşünsel ve tarihsel açıdan geliştirilmiş biçimleriydi ve Nietzsche'nin *amor fati* (yazgısını sevme) adını verdiği yaşantıya yol açıyordu. Buna göre, kişi yaşamın genel akışını onaylamakla bir bütün olarak yazgısına "evet" diyor, bu da Nietzsche için tek sağlıklı yaşam olanağını oluşturuyordu. Nietzsche bu kitaplarda ahlak sorunu üzerinde durdu. İki temel ahlak biçimi ayırt etti; "efendi" ve "köle" ahlakını dünyaya bakışın iki biçimi olarak yorumladı ve bunların temelindeki değerler sistemini çözümledi. Tarihsel olarak da Eski Yunan ve Roma'nın efendi ahlakına dayalı kültüründen sonra bir köle ayaklanması olarak gördüğü Hıristiyanlığı, tipik bir köle ahlakı olarak yorumladı.

Sağlığı iyice bozulan ve yalnız kalan Nietzsche yazın İsviçre dağlarında, kışın İtalya kıyılarında yaşadı. Baş ağrıları ve uyku-

suzluk için aldığı ilaçlar sağlığını daha da bozdu. Ama, inatla defterler dolusu yazı yazdı. Son yayımladığı kitaplarda anlaşılmaz hale gelmesi üzerine yayıncısıyla da arası bozuldu. Yeni bir yayıncı bulduysa da, kitap yayımlaması eskisi kadar kolay olmadı. Bu arada büyük bir başyapıt planlayarak düşüncelerini bütünlüklü bir sistem içinde toplamaya girişti. Bu büyük yapıt için çeşitli tasarımlar geliştirdi ve kitaba genel olarak *Der Wille zur Macht* (Güç İstemi) adını vermeyi düşündü. Ama ne sağlığı, ne de o zamanki yazma alışkanlığı buna izin veriyordu. Bu yapıtın notlarını ve ön çalışmalarını bütünlüklü bir kitap görüntüsü içinde yayımlayan kız kardeşi Elisabeth, bu kavramı da Nietzsche'nin görüşlerini çarpıtmak için kullandı.

Nietzsche son üretken yılında (1888) bu tek büyük yapıt projesinden vazgeçerek bir dizi küçük çaplı, ama yoğun kitap yazdı. Bunlardan *Dionysos-Dithyramben* (1888; *Dionysos Dithrambosları*, 1988), *Böyle Buyurdu Zerdüşt* döneminde yazdığı bir dizi şiiri içeriyordu. Başlığında İsa için kullanılmış deyimi taşıyan *Ecce Homo* (1908; *İşte İnsan*, 1969 / *Ecce Homo*, 1990) otobiyografikti. *Der Fall Wagner* (1888; *Wagner Olayı*, 1991), *Nitzsche contra Wagner* (1895; *Nietzsche Wagner'e Karşı*, 1991), *Die Götzen-Dämmerung* (1889; *Putların Alacakaranlığı*, 1991) ve *Antichrist*'i (1895; *Deccal*, 1986, 1987) kapsayan bu kitaplarının bazısı uzun yıllar yayımlanamadı.

Nietzsche 1889'un ilk günlerinde zihinsel yetilerini tümüyle yitirdi. Bir iki eski dostuna yazdığı çılgın mektuplar sayesinde Torino'da olduğu saptandı ve bakım altına alındı. Çıldırmasının nedeni öğrencilik yıllarında yakalandığı frenginin ilerleyerek üçüncü evreye girmesine bağlandı. İzleyen 11 yıl boyunca bitkisel denebilecek bir yaşam sürdü; hiçbir şey yazmadı.

Nietzsche, çıldırmasından hemen sonra Yahudi düşmanı bir Alman milliyetçisiyle evli olan kız kardeşi Elisabeth Förster'in çabalarıyla, milliyetçi ve ırkçı görüşlere alet edildi. II. Dünya Savaşı'ndan hemen sonra yapılan bir dizi araştırma ise kız kardeşinin

çarpıtmalarını ortaya çıkardı; Nietzsche'nin felsefe görüşünün milliyetçiliğe yabancı, hatta karşıt olduğu vurgulandı.

Nitzsche'den yoğun biçimde etkilenen sanatçı ve düşünürler arasında, edebiyat alanında Thomas Mann, Robert Musil, Hermann Hesse, André Gide ve D.H.Lawrence ile Rainer Maria Rilke, Stefan George ve William Butler Yeats sayılabilir. Düşünce alanında ise doğrudan etkilediği filozoflar arasında Max Scheler, Karl Jaspers, Martin Heidegger ve Michel Foucault vardır. Albert Camus, Maurice Merlau-Ponty, Roland Barthes ve Jacques Derrida gibi yazarlar üzerinde de dolaysız etkisi görülür. Psikolojide, Sigmund Freud başta olmak üzere, Alfred Adler ve Carl Gustav Jung gibi kuramcılar birçok görüşlerini Nietzsche'ye borçlu olduklarını belirtirler.

Nietzsche'nin 1960'lara değin birçok yanlışla yayımlanan yazıları 1967'de Giorgio Colli ve Mazzino Montinari tarafından *Werke: Kritische Gesamtausgabe* (Eleştirel Bütün Yazıları) başlığıyla yayımlanmaya başladı; 30 cilt olarak planlanan bu proje Almanca asıllarının yanı sıra Fransızca, İtalyanca ve Japonca çevirilerinin de aynı anda yayımını içeriyordu. Hepsi İngilizceye çevrilmiş olan kendi yayımladığı metinler ise *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* (1980, 15 cilt) başlığı altında toplandı. Merkezi Almanya'da bulunan uluslararası Nitzsche Derneği, *Nietzsche-Studien* adlı bir inceleme dergisi yayımlamaktadır.

PLATON (Eflatun olarak da bilinir)

(D. İ.Ö. 428 Atina/Aigina - Ö. İ.Ö. 348 Atina)

Öğretmeni Sokrates ve öğrencisi Aristoteles ile birlikte batı felsefesinin kurucularından Eski Yunanlı filozof. Etik ağırlıklı felsefi sistemi mutlak olanı temsil eden *idea* ya da *eidos* (biçim) kavramı üzerine kurulmuştur. Hem Hıristiyan hem de İslam düşüncesini derinden etkilemiştir. Platon İ.Ö. 387'de Atina dışındaki

bir zeytinlikte bir anlamda bugünkü üniversitenin atası sayılan Akademia'yı kurdu. Yaşamı boyunca burada ders verdi ve yöneticilik yaptı. Bu okul, bir felsefi tartışma ortamı oluşturmasının yanında sağlam bir araştırma merkezi olarak da etkili oldu; matematikten retoriğe birçok alanda eğitim verdi. Platon Eski Yunan felsefesinde Herakleitos'tan Pythagoras'a uzanan önemli bir geleneğin mirasçısı oldu. Hem öğretmeni, hem de "yaşlı dostu" olan Sokrates ile birlikte felsefenin, bir yandan sağlam ve tutarlı düşünce çıkarımlarını, bir yandan da ince ve zengin bir dil kullanımına önem veren çizgisi üzerinde yer aldı. Hiçbir yazılı metin üretmemiş olan Sokrates'in uyguladığı "diyalog" yöntemini bir yazı biçimi haline getirerek öğretmenini bu metinlerin baş kişisi olarak kullandı. Yeni Çağ'a değin kullanılan bu yazım türünün en yetkin örneklerini verdi.

Felsefi etki açısından, Sokrates-öncesi "fizikçiler"in yapıtlarını ilk elden bilen Platon'un yarı dinsel bir akım olan Pythagorasçılıkla da yakın ilişkileri olduğu söylenir. Platon'un bütün yapıtları günümüze ulaşmıştır. Dahası, Hıristiyan Orta Çağ'da birçok metin Platon'un adıyla yazılmıştır. Günümüzde bu sahte metinler elenmiş ve Platon'un yapıtları genel çizgileri içinde "Sokratik" ve "Platonik" diye iki döneme ayrılmıştır.

Platon'un çeşitli metinlerinde farklı alanlarda işlediği ama düşünsel açıdan bütünlüklü görüşünün temel öğesi idea öğretisidir. İdea Platon'a göre, dünyada insanların aynı adı verdikleri farklı ve çeşitli nesnelerin her birinin "o şey" (o adı taşıyan şey) olmasını sağlayan varoluş biçimidir. Terimi ilk kez kullanarak "bir şeyin 'ne'yliğini belirleyen biçim" anlamını verdiği idealar maddesiz nesnelerdir. Bu varlıklar, algılanabilir fiziksel dünyadan farklı olan bir idealar dünyasında bulunurlar. Bu, ancak düşünçe yoluyla ulaşılabilecek bir dünyadır. Biçimler burada, yukarıdan aşağıya sıralandıkları bir düzen içinde, hiç değişmeden yer alır. Bu düzende yukarıda her ideayı o idea yapan "İyi İdeası" vardır. "İyi İdeası" bütün biçimleri belirleyen biçimdir.

Platon'un bu varlık görüşüne bağlı bilgi görüşüne göre, her kişinin ruhu bedensel, yani fiziksel biçimine girmeden önce biçimler dünyasında yer almış ve bütün biçimleri görmüştür. Ama bedensel varlık bulduğu anda bir "şok" geçirir ve biçimler dünyasında gördüklerini "unutur". Çocukluğundan başlayarak algılanabilir dünyadaki nesneleri öğrendikçe de gerçekte bu nesnelerin asılları olan ideaları "anımsar". Bu yüzden, "öğrenmek anımsamaktır".

Sahteliği belli olan metinler dışında başlıca yapıtları şunlardır: *Apologia Sokratasus* (Sokrates'in Savunması), yasalara saygı üzerine *Kriton*, cesaret üzerine *Latheas*, ölçülülük üzerine *Kharmides*, dindarlık üzerine *Euthyphron*, yalan ve haksızlık üzerine *Hippias Elatton* (Küçük Hippias), erdemin öğretilebilirliği ve tekniği üzerine *Protagoras*, *Politeia* (Devlet), *Phaidon*.

RİLKE, Rainer Maria (Asıl adı Rene Maria Rilke)

(D. 4 Aralık 1875 Prag - Ö. 29 Aralık 1926 Valmont, İsviçre)

Duineser Elegien (1923; Duino Ahıtları) ve *Die Sonette an Opheus* (1923; Orfeus'a Soneler) gibi yapıtları ile ünlü Avusturya asıllı şair.

Rilke 1925'te "*Duino Ahıtları*'nda yaşamın ve ölümün olumlanmasının sonuçta aynı şey olduğu ortaya çıkar" diye yazar. Bu şiirler özgür ve "köksüz" bir bilincin ve çağdaş insanın durumunu yansıtan yeni bir mit olarak ele alınabilir. Nitzche gibi Rilke de Hıristiyanlığın aşkınlık ve içkinlik dualizmine karşı çıkar. Onun yerine yaşamı, ölümü, yeryüzünü, uzayın ve zamanın bütün boyutlarını kuşatan "kozmik iç mekan"a dayalı bir tekçiliği savunur.

SOKRATES

(D. İ.Ö.470/469 Atina - Ö. İ.Ö. 399 Atina)

Felsefi düşünceyi insana ve insan eylemlerine yönelten Eski

Yunanlı filozof.

Gnothi seauton (Yunancada "kendini bil") ilkesini savunmasıyla anımsanır. Yazılı hiçbir yapıt bırakmamış, öğrencilerinin, özellikle de Platon'un metinlerinde betimlenen kişiliğiyle tanınmış ve kendisinden sonraki felsefeyi derinden etkilemiştir. Eski Yunan felsefesi genel olarak Sokrates öncesi ve sonrası biçiminde iki döneme ayrılır.

Perikles döneminde yetişen Sokrates, heykelci Sophroniskos ile Phainarete adlı bir ebenin oğluydu. Soylu olmadığı gibi varlıklı da değildi. Ömrünün sonlarına doğru, karısı Ksanthippi ve üç oğluyla geçim zorluğu bile çekecekti.

Geometri ve astronomi alanlarında derin bilgi edinmişti. Aristophanes'in *Nephelai* (İ.Ö. 423; *Bulutlar*, 1959) adlı oyununda, bir sepetle göklerden inerken betimlenen Sokrates'in bu özelliği vurgulanmıştı. Platon da *Phaidon* diyalogunda bundan söz ediyordu. Sokrates gençliğinde, Samos'da (Sisam) (440) ve Pelaponnesos savaşının (İ.Ö. 432-404) çeşitli çarpışmalarında dövüşerek dayanıklılığı ve cesaretiyle de ün kazanmıştı. Kısa bir süre Atina'daki danışma meclisi *Boule*'ye üye olduysa da genellikle güncel siyasetle ilgilenmedi. Ama zaman zaman anayasa dışı bazı kararlara direndi. Otuz Tiran döneminde, Sokrates ile birlikte dört kişiden rakipleri Leon'un tutuklamalarını isteyen tiranların bu buyruğuna açıkça karşı çıktı (İ.Ö. 404). Platon'un *Apologia Sokratasus*'una (Sokrates'in Savunması) göre, daha sonra bu davranışıyla yaşamını gözden çıkardığını söyleyecektir.

Klasik filoloji ve felsefe tarihinin en önemli sorunlarından biri, Platon'un yapıtları içinden Sokrates'in görüşlerini ayıklayabilmek olmuştur. Araştırmacıların ulaştığı sonuçlara göre,.Sokrates'in düşüncesinin temelinde, bütün evrenin düzenli bir bütün olduğu görüşü yatıyordu. Ama bu bütün, dolaysızca karşımızda duran bir şey değildi; onu kavrayabilmek için özel bir çaba gerekiyordu. Bir bilgi edinme ve eğitim yöntemi olarak Platon'da gelişen

diyalektikten farklı olarak Sokrates'in yöntemi, kanıları ve düşünceleri salt "sözler" (*logoi*) olarak ele alıp bunların bütün içindeki konumlarına bakmaktı. Belirli bir konuda bir önerme dile getirildiği zaman Sokrates bunun, doğru sayılması durumunda doğru sayılan başka önermelerle çelişme içinde olup olmadığını inceliyordu.

Sokrates'in kişiliğinin ilkçağ yazarları arasında en çok dikkat çeken yanı mistik tutumuydu. Sık sık kendinden geçerek saatlerce hiç kıpırdamadan dururdu. İçinde bir *daimonion* (küçük cin) bulunduğunu, yanlış bir davranışa yeltendiği zaman onun kendisini uyardığını söylerdi.

İ.Ö. 403'te bir darbe ile iktidarı yeniden ele geçiren demokratlar, bir yoruma göre tiranlar arasında birçok öğrencisi bulunduğu için Sokrates'i suçlayarak mahkeme önüne çıkardılar. Sokrates'e yöneltilen "dinsizlik" suçlamasının başlıca öğeleri "gençleri saptırmak" ve "devletin tanrılarını yok sayarak yeni tanrılar uydurmak" biçimindeydi. Sokrates bu suçlamayı hafife alarak reddetti, suçlayıcıların başını çeken Anytos'u alaylı tavırlarıyla zor durumda bıraktı. Bir tür itiraf gibi görülebilecek bir "savunma" yaptıktan sonra bir olasılıkla 220'ye karşı 280 oyla suçlu bulundu. Kendisini kaçırma önerisinde bulunan arkadaşlarına meşru bir mahkemenin kararına yanlış da olsa uymak gerektiğini söyleyerek karşı çıktı. Sokrates'in son gününün ve baldıran zehirini içişinin öyküsü Platon'un *Phaidon*'unda kusursuz biçimde dile getirilmiştir.

VAROLUŞÇULUK (EGZİSTANSİYALİZM)

İnsanın dünyadaki varoluşunu somutluluğuna ve sorunsallığına ağırlık vererek yorumlayan felsefi yaklaşımların ortak adı. Özellikle 1930'lardan sonra başlı başına bir akım olarak yaygınlaşmış, hepsi bu nitelemeyi benimsememekle birlikte, en önemli temsilcileri Martin Heidegger, Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel ve Maurice Merleau-Ponty olmuştur. Bununla birlikte belirgin özellikleri daha önce Nietzsche, Kierkegaard ve Husserl

gibi filozoflarca ortaya konmuştur.

Varoluşçu düşünceye göre: 1) Varoluş her zaman tek ve bireyseldir. Bu yaklaşımıyla varoluşçuluk bilinç, tin, us ve düşünceye öncelik veren idealizm biçimlerinin karşıtıdır. 2) Varoluş öncelikle varoluş sorununu içinde taşır ve dolayısıyla varlığın anlamının araştırılmasını da içerir. Bu yaklaşımıyla insanı verili, eksiksiz bir gerçeklik olarak gören ve anlaşılabilmesi için parçalarına ayrılması gereken bir birim olarak algılayan nesnelcilik biçimlerinin ve bilimselciliğin karşıtıdır. 3) Varoluş insanın içlerinden herhangi birini seçebileceği bir olanaklar bütünüdür. Bu yaklaşımıyla her türlü belirlenimciliğin karşıtıdır. 4) İnsanın önündeki olanaklar bütünü öteki insanlarla ve nesnelerle ilişkilerinden oluştuğundan varoluş her zaman bir "dünyada var olma"dır. Bir başka deyişle insan her zaman seçimini sınırlayan ve koşullandıran somut tarihsel bir durum içindedir. Bu yönüyle de varoluşçuluk yalnızca tek bir "ben"in varlığını vurgulayan tekbenciliğin ve bilgi nesnelerinin zihnin içeriklerinden ibaret olduğunu vurgulayan epistemolojik idealizmin karşıtıdır.

Bu temeller varoluşçuluğun farklı birkaç yönde gelişmesine olanak verir. Varlığın varoluşu aşan yönünü vurgulaması tanrıcı bir biçim almasına yol açar. Öte yandan kendisini bir sorun olarak ortaya koyan insan varlığının tam bir özgürlük içinde kendi kendini yarattığını ileri sürerek ve Tanrı'nın işlevini yüklenerek tanrıtanımaz bir biçim alabilir. İnsan varlığının sonluluğunu, yani tasarım ve seçim olanaklarının içinde taşıdığı sınırları vurgulayarak bir tür hümanizm olarak da ortaya çıkabilir.

İnsanın ne olduğu sorunu, "kendini bil" diyen Sokrates'in düşüncesinde de belirgindi. Marcel ve Sartre gibi varoluşçuların görüşlerinde yer alan insanın kendi tinsel iç yapısına dönmesi ve onun yargısına başvurması düşüncesinin bir kaynağı Aziz Augustinus'un öznellik anlayışıydı. Varoluşçuluğun habercilerinden Pascal ise insanın varlık ve hiçlik arasında güvensiz bir durumda

bulunduğunu ileri sürmüştü. Son döneminde Hegel'e karşı çıkan Schelling varoluşun usa indirgenemeyeceğini savundu ve onun bu görüşü varoluşçuluğun babası olarak kabul edilen Søren Kierkegaard'ın önemli ölçüde etkiledi. İnsanı kendi tikelliği içinde anlama gereğine işaret eden Wilhelm Dilthey de bilimin yöntemlerinden farklı bir yaklaşım bulmaya yöneldi.

20. yüzyıla özgü biçimiyle varoluşçuluk II. Dünya Savaşı'nın yarattığı maddi ve manevi çöküntünün içinden yeni bir arayış biçimi olarak çıktı. İnsan varlığının büyük bir tehlike içinde olduğunu, insanın istikrarsız bir dünyada yaşamak zorunda bırakıldığını, "dünyaya atılmış" olduğunu vurguladı. Varoluşun olumsuz yönleri olan acı, hüsran, hastalık ve ölüm artık 19. yüzyıl iyimserliğinin tersine insan gerçekliğinin temel özellikleri olarak görülüyordu. Hegelci belirlenimciliğe karşı Kierkegaard varoluşun yorumlanmasında olanaklılığı temel aldı ve varoluşa egemen olan "kaygı"yı insanın kendi gerçekliğiyle hep bir olanaklılık, dolayısıyla hiçlik olarak karşılaşmasının doğurduğu bir tür baş dönmesi gibi kavramının yanı sıra Marx'ın yabancılaşma kavramı ve Nietzsche'nin ortaya attığı *amor fati* (yazgısını sevme) çağdaş varoluşçuluğun gelişmesinde belirleyici oldu.

Bütün çağdaş varoluşçulara göre insanın varoluşu, olanakların sınırları içinde geleceğe dönük bir tasarımdı. Bunlardan Heidegger ve Jaspers kökleri kökleri geçmişte yer alan varoluş olanaklarının geleceğe dönük her türlü tasarımı geçmişe yönelttiğini, dolayısıyla da seçilebilecek olanın zaten seçilmiş olanın dışına çıkamayacağını ileri sürdüler. Sartre sunulan olanakların sonsuz ve eşit olduğu, herhangi birini seçmenin de bir fark yaratmayacağı görüşündeydi. Merleau-Ponty ve Abbagnano ise varoluş olanaklarını durumun sınırlandırdığını, ama bunların seçimi belirlemedikleri gibi farksız da kalmadıklarını savundular. Bununla birlikte bütün bu düşünürler varoluş tasarımının ya da olanaklar içinden yapılacak seçimin, tehlike, inkar ve sınırlamaları içerdiği

konusunda birleştiler. Bu tehlikelerin başında, insanın bir nesneye dönüştürülerek özgün varoluşunu yitirmesi ve kendine yabancılaşması geliyordu. Tanrıcı varoluşçular bu tehlikenin Tanrı'ya iman yoluyla giderilebileceğini savundular. Bazı varoluşçular insanın öteki insanlarla kaçınılmaz ilişkisini kendine yabancılaşma ya da lanetlenme olarak görürken bazıları da kişisel iletişime dayanan bir ilişkinin insanın özgün varoluşunu olumlu etkileyebileceğini savundular.

Varoluşçu düşünürlerin yorumlarında uyguladıkları yöntem, yorumlayan ve yorumlanan, sorgulayan ve sorgulanan, varlık sorunu ile varlığın kendisi arasındaki ilişkinin dolaysızlığını kabul eder. İki terim varoluş içinde hep birbiriyle çakışır, çünkü "Varlık nedir?" sorusunu soran insan bu soruyu kendine sormak ve kendinden yola çıkarak yanıtlamak zorundadır. Bu ortak temele karşın her düşünür varoluşu açıklayabilmek için kendi özgün yöntemini kullanmıştır.

Ontolojik bir arayıştan yola çıkan Heidegger'e göre olgular (fenomen) yalnızca görünüşler değil, kendi içinde varlığın dışa vurumlarıydı. Fenomenoloji varlığın yapısını ortaya çıkarabilirdi; dolayısıyla da çıkış noktası varlık hakkında soru soran varlık, yani insan olan bir ontolojiydi. Psikopatoloji alanında uzmanlaşan Jaspers varoluşun ussal olarak açıklanması yöntemini benimsedi. Varoluşun ussal yollarla insanın kendini anlama çabası olduğunu ileri sürdü. Bu yaklaşım, varoluş ve usun insan varlığının iki uç noktası olduğu varsayımına dayanıyordu. Sartre'a göre genel olarak felsefenin ypöntemi varoluşsal psikanalizdi. İnsanın varoluşunu kapsayan "temel tasarım"ın çözümlendiği varoluşsal psikanaliz de Freudcu psikanalizin tersine, insanın dünyasını üzerine kurduğu ve öteki seçimlerini dayandırdığı "ilk seçim" belirlemeye çalışıyordu. Hıristiyan varoluşçu Marcel için felsefenin yöntemi varlığın gizeminin kabul edilmesine bağlıydı. Varlığın ussal ya da nesnel çözümleme ve tanıtlamalarla keşfedilemeyeceği kabul edilmeli, felsefe insanı vahyin aydınlatıcılığına yöneltmeliydi.

Hümanist varoluşçuluğun temsilcileri Abbagnano ve Merleau-Ponty'e göre ise felsefenin yöntemi, bilinen bütün tekniklerden yararlanarak varoluşu oluşturan yapıların çözümlenmesi ve belirlenmesiydi. Bu yapılar insanı öteki varlıklara bağlayan, dolayısıyla da yalnız insanın değil, öteki varlıkların da oluşumunda yer tutan ilişkileri kapsıyordu.

Varoluşçuluğun etkileri çağdaş kültürün çeşitli alanlarında görüldü. Edebiyatta Franz Kafka *Das Schloss* (1926; *Şato*, 1966) ve *Der Prozess*'te (1925; *Dava*, 1968) insanın varoluşunu, bir türlü ulaşamadığı istikrarlı, güvenli ve parlak bir gerçeklik arayışı olarak betimledi. Çağdaş varoluşçuluğun özgün temaları Sartre'ın oyunlarında ve romanlarında, Simone de Beauvoir'in yapıtlarında ve Albert Camus'nün roman ve oyunlarında, özellikle *L'Homme revolte* (1951; *Başkaldıran İnsan*, 1967) adlı denemesinde işlendi. Camus bu yapıtında "metafizik başkaldırma"yı insanın kendi içinde bulunduğu koşullara ve yaratılışın tümüne karşı bir eylem biçimi olarak tanımladı.

Sanatta varoluşçuluğa koşut gelişmeler gerçeküstücülük, dışavurumculuk ve genel olarak sanat yapıtını insanın dışındaki bir gerçekliğin yansıması olarak değil, insan gerçekliğinin dolaysız ve özgür bir ifadesi olarak gören akımlar biçiminde ortaya çıktı. Psikopatolojide Jaspers derin bir etki bıraktı. İlahiyatta Karl Barth ve izleyicileri varoluşçuluktan esinlenen yaklaşımlar geliştirdiler.

İnsan Doğası

İnsanın dünyasını çözmeye çalışan bu deneme, 1941 - 1942 yıllarında Bern Üniversitesinde yayımlanmış olan bir dizi sunun biraraya getirilmesinden oluşur.

Günümüz İnsanı kendisine yönelik soruyu giderek daha büyük bir kararlılıkla sormaktadır. Bu soru artık içsel hayatımızın merkezi konumundadır ve felsefi çabaları yöntemsel olarak aydınlatmaya çalışıyor.

İnsanlığın asıl gizemi nedir?

İnsan nedir?

Burada önem kazanan husus, insana yönelik temel öğretinin, varoluş öğretisiyle açıklanmasıdır. İnsanı açıklarken, varoluşa dair anlayışın, insanlığın her türlü haline temel teşkil etmesi gerektiğini unutmamalıyız.

ISBN 975-8631-21-7

9 789758 631216