LEON BRUNSCHVICG

ALAIN

FERDINAND ALQUIE

BERTRAND RUSSELL

RUDOLF CARNAP

EDMUND HUSSERL

MAURICE MERLEAU-PONTY

JEAN PAUL SARTRE

ÇAĞDAŞ FELSEFE

GAETON PICON

ÇAĞDAŞ FELSEFE -- Gaeton Picon

Kapak düzeni — Etem ÇALIŞKAN
Dizgi Baskı — TAN Matbaası
Kapak baskısı — OFM-Zİ Matbaası
Basıldığı tarih — 1966, İstanbul

Kitapçılık Ticaret Limited Şirketi Yayınları

ÇAĞDAŞ FELSEFE

KİTAPÇILIK TİCARET Ltd. Şti.

Yazan GAETON PICCON

Çevirenler Bertan ONARAN - Mahmut GARAN

AKŞAM KİTAP KULÜBÜ Serisi No: 19

GİRİŞ

ÇAĞDAŞ düşünce buhranlı bir dünyanın yankısıdır. Belki de fikirler tarihinde önemli bir an olma şansı da buradadır işte. Siyasal ve iktisadî buhran, bilim ve sanatlardaki buhran, bütün bunlar XX. yüzyıl insanını tedirgin, geleceği konusunda kaygılı, kendi görüntüsü karşısında bunalımlara düşen bir varlık yapmaya yardım etmektedir. Batı'nın bütün gelenekleri, bütün değerleri, ahlâkın ölçüleri, bilim ile sanatın ölçüleri, hepsi sorun konusu oldu. Hem de bu iş, kimi zaman, ereksiz ve inançsız olarak, yalnızca özgürlüğün verdiği baş dönmesine tutulan insanoğlunun artık geçmişin toplumsal, dinsel ya da mantıksal yasaklarına dayanamayışından ötürü oldu.

Bu tepetaklak oluş öyle pek sarsıntısız olmadı tabiî. Nitekim çağdaş düşüncenin kaynakları çeşitli ve çelişiktir: Kierkegaard ile Hegel, Marx ile Freud gerek şu kişileri, gerekse bu kişileri, hem de birbirine zıt yönde, etkilemektedir — Görelilik (İzafiyet), Rus Devrimi, Van Gogh, Rimbaud..., bütün bunlar üzerinde düşünülecek, yargıya varılacak, hayal edilecek, umutlanılacak ya da umutsuz-

luğa kapılınılacak konulardır ve her yana çekiştirilen zihin, kendini karışıklıktan güçlükle kurtarmaktadır.

Yüzyılın en göze çarpan olgusu, aslında, ezici bir tekniğin ortaya çıkışıdır. Bu teknik aynı zamanda baş döndürücüdür, çünkü insanoğlunun çevresindeki manzara bütünüyle değişmiş, güçleri çoğalmıştır. Bilgin her veri üzerinde — hattâ kişinin ruhsal durumu üzerinde etki etmektedir. Bundan dolayı hem gurur, hem de kaygı duymamasına imkân var mı? Bununla birlikte, teknikler n etkisini büyütmek bir yanılgı olur: kaçınılmaz, yararlı ama gene de bazı yanılsamalar taşıyan çağdaş olguculuklar (positivismes) daha başka kaynaklara da sahiptir. Bunlar içinde en göze çarpanı, hiç kuşkusuz, insanî bilimlerdeki gelişmedir. Ruhbilim ile toplumbilim, kimi zaman beceriksizce de olsa, bağımsızlıkları peşinde koşmuşlardır ve bu bağımsızlık onlara yavaş yavaş verilmiştir. Bu zaferin gerçek anlamı, felsefî tüzüğü henüz pek açıkça belirlenmemiştir, ama bu zaferin, bilim kavramında bir gelişme meydana getirdiği yadsınamaz. Yasa, olasılık, kosullanma fikirleri bütünüyle değişmiştir. Biçim psikolojisi, davranış psikolojisi, psikanaliz, sosyometri, kültürel sosvoloji, bütün bunlar, felsefî eleştirinin otuz yıldan beri ara vermeksizin üzerinde durduğu tasarılardır. Buna, biolojinin katkısını ve onun ruhbilimsel ve felsefî araştırı üzerinde yaptığı etkileri eklemek gerekir.

Bununla birlikte şurası açık ki, burada ele aldığımız asıl felsefî düşünce alanında, çağımızın en büyük buluşları *fenomenoloji* ile *varoluşculuk*'dur. Yirmi yıl içinde, fenomenoloji akımı — yeni Kant'çılığın kaleleri olan — Alman üniversitelerini ele geçirdi, ve 1930'dan sonra, Fransa ve Amerika'daki gelişimi de en az bunun kadar hızlı oldu. Bu başarı, ilkin, akılsal sağlamlığı, daha ilk anda yönteme hayranlık verici bir açıklık kazandırmış olan Husserl'in olağanüstü kişiliğine bağlıdır. Ama özellikle de, bu yöntem çağdaş insanın köklü bir isteğine karşılık veriyordu: yeni yetişen bir sihirbaz gibi yarattığı ve klâsik deneyciliği de tıpkı klâsik idealizm gibi canlı varlığı yakalayamayan dünyaya zengin anlamlar kazandırma isteğine. Bu durumda, fenomenolojiden kavramlara bir düzen vermenin ötesinde bir şey istendi: yani çağdaş şey-

lerin, göründüğü biçimiyle dünyanın gerçekten ne olduğunun ortaya konması, *yaşamın kendisini örten perdelerin kaldırılması*. Bu yüzden, fenomenolojinin tarih ve insanî bilimlerle aynı çağa rastlaması şaşırtıcı olmaktan çıkmaktadır.

Varoluşçuluğun başarısı, hiç kuşkusuz, daha karışık kaynaklardan geliyor. Duygusal ve dinsel titreşimleri kimi zaman onu ta edebiyatın ya da dinbilimin sınırına getirmiştir. Akla — karşı çıkan öğe çoğu kez ağır basmıştır bu felsefede — öyle ki, akıl karşısındaki başkaldırı burada zihinden çok, yüreğe yakın terimlerle dile gelmiştir. Felsefe ile sanat arasındaki kaynaşma hiçbir zaman böylesine büyük olmamıştır; roman bile artık bir dünya görünüşü yansıtmakla yetinmeyip varoluşun ve özgürlüğün fizikötesi kökünü yakalamak istemektedir. Bununla birlikte, Heidegger'de, varoluşçuluk daha başka bir biçimde ortaya çıkmaktadır: son derece görüngüsel (fenomenolojik) bir sağlamlıkla ta sonuna dek götürülen bir insanî varoluş çözümlemesi, varlık sorunu için bir başlangıçtan başka bir şey değildir.

Bu, ve bunun gibi daha birçok eğilimler, örneğin; Whitehead ya da Gabriel Marcel'inki gibi birçok eğilimler, Jean Wahl'in deyimiyle, bir «somuta» dönüş meydana getirmektedir. Ama, bu Politzer'in Bergson için dediği gibi, «genel bir somut» değil mi acaba? Marxistlere göre öyle. Ama, Marx felsefesinin çağdaş temsilcilerinin dogmacılığı her türlü çıkar gözetmeyen tartışmayı olanaksız kılmaktadır; bununla birlikte, Marx'ın büyük fikri, felsefenin «yanlış» değil, «soyut» olduğunu — yani doğruluk kazanabilmek için deneysel gerçeklik içinde gerçekleşmesi gerektiğini — ileri süren fikri, varoluşçu temalarla iç içe geçmekte ve birçok çağdaş akımı etkilemektedir. Örneğin; Lukacs'ın eseri akla yakın bir Marxist yorum getirmekte, ve Merleau-Ponty'nin düşüncesi, «gelenekçi» Marxistlerin çoğunun büyük bir rahatlıkla içine yerleştiği bilimci görüş açılarını temizleyerek Marxizmin insanî çabasını bir tarih fenomenolojisi içine almaya yönelmiş ilgi çekici bir denemedir.

Buraya bütün metinleri, hattâ buna lâyık olan bütün düşünürlerin adlarını bile alabilmek ne yazık ki elimizde

değil. Seçme yaparken de, zaten, bize kılavuzluk eden şey her zaman metinlerin değeri değil, aşağı yukarı eksiksiz, kendi başlarına anlaşılabilen ve yeni akımları temsil eden metinler verebilme isteği oldu. Belki de burada Bergson'u görmeyince şaşıracaksınız. Bunun nedeni, ele aldığımız çağdan önce eserinin, bize en önemli yanıyla, tamamlanmış olarak görülmesidir. Ayrıca, Marxistlerin ve yeni-thomistlerin metinlerini de bulamayacaksınız. Siyaset bölümünde ayrıntılarıyla ele alınan Marxizm konusunda, çağdaş Marxistlerin hiçbiri bize Marx'ın açıklığına ve derinliğine ulaşamıyor gibi geldi. Yeni-thomism'e gelince — Jacques Maritain ve Etienne Gilson sayesinde — etkisi derin olmuştur. ama, bu akımın (Louvain bir yana) belli başlı eğilimlerinde fenomenolojinin etkisinde kaldığını sanıyoruz.

Ve nihayet (Almanya'da) E. Cassirer, Max Scheler ve Nicolai Hartman'ın; (A.B.D.'de) Dewey ile Whitehead'ın; (İngiltere'de) Wittgenstein ile Ryle'ın; (İtalya'da) Croce'nin; (Fransa'da) Bolondel, Bachelard ya da Ruyer'nin ve çağdaş felsefî düşünceye değerli katkılarda bulunmuş daha birçoklarının yalnızca adını anabildiğimiz için çok üzgünüz. Ayrıca, Mounier'nin Hıristiyan kişiciliği gibi bazı etkili akımlara hiç yer verememiş olmak da üzücüdür. Ama felsefenin yapısı uzunca metinler vermemizi gerektiriyordu, ki bu da seçim alanımızı daraltıyordu tabiî.

AKILCI GELENEK

AKILCILIK çok eski bir gelenektir: Felsefeci «akıllıca» lâf eden kişi olduğuna göre, bu gelenek bir yerde felsefenin kendisi olup çıkmıyor mu acaba? En köklü kuşkucular, bu konuda dogmacılardan daha akıllı davranıp aklı akıl yardımıyla eleştirmemiş midir? Felsefeci anlamak ve kanıtlamak için konuşur. Bununla birlikte, Descartes'taki biçimiyle, özellikle de güçlü Kant felsefesinin tanımladığı biçimiyle akla gösterilen güven, akılcı bir akım meydana getirmektedir, ki bu akımın mirasçıları birbirini tanımaktadır. XX. yüzyılın eşiğinde, bu düşünce, çoğu kez, azıcık daralmış ve temkinli bir bilgi kuramı haline indirgenmiş gibidir. Varlıkbilime karşı temkinli olan eleştirel ve düşünsel düşünce, çoğu zaman, bilgi kuramı alanında demirleyip kalmıştır. Bununla birlikte, öğretilerin dar sınırlarından kendilerini kurtarmayı daima bilmiş büyük düşünürler için durum böyle değildir tabiî. Brunschvicg, Alain ve Alquié örnekleri bunu yeterince göstermektedir.

LEON BRUNSCHVİCG'in felsefesi, ana hatlarıyla, 1914'den önce belirmiş olmasına rağmen, eseri ancak iki

savaş arasında en büyük genişliğine kavuşmuştur. O sıralar, ilgi çekici öğretimi gösterişsiz, ama derin bir etki yapmıştır. Tıpkı Kant'ın eleştirel idealizmi gibi, Brunschvicg'in felsefesi de bilimin önsel koşullarının araştırılmasıdır, zihnin bir eseridir. Ama bu, deyim yerindeyse, hareket halinde bir Kant'çılıktır, bilimsel sonuçları kesin birer olgu gibi görmeyi reddeden bir Kant'çılıktır. Zihin daima kendi kendisiyle karşılaşmaktadır bu araştırısı sırasında, özünden gelişimdir, tarihtir bu zihin, Bu duruma göre, garip bir altüst oluşla karşı karşıyayız: burada akılcılık her şeyi deneyden öğrenmek durumundadır, ama söz konusu olan deney tabiî ki edim halindeki zihnin, yenileşmeyi sağlayacak bir güç olan, geçici olmayan bir deneyin farkına varabilmek üzere geçici olarak kurduğu çerçeveleri kıran zihnin yaşantısıdır. Her an daha derinlere işleyen bir yargı gücünün eylemi karşısında bilimsel kavramların teker teker yıkılışı. Brunschvicg'in 1920-1940 arasında yayımladığı belli başlı eserlerin temasıdır: *Felsefî Matematiğin Aşamaları, İnsanî Yaşantı ile Fizik Nedensellik, Batı Felsefesinde Bilincin Gelişimi.* Bu düşünce tarihlerinde, düşüncenin çeşitli faaliyetleri içinde, yazar, kavramların kurumuş kabuğu altında, doğrunun akılsal yaşantısını aramaktadır. — Daha önce Lachelier ile Lagneau'da rastladığımız — düşünsel çözümleme, Brunschvicg'de hareket halindeki anlık'a (idrake) çıkış olmakta, artık onda ruhbilimsellikten ya da tözcülük'den (cevheriyeden) eser kalmamaktadır. Yarattığı çeşitli eserlerde zihnin bir ve içkin oluşu: öğretinin temeli bu işte. Bir içkinlik (immanance-indimaciyet) felsefesi, bir düşünce felsefesi olan Brunschvcig felsefesi, Spinoza'nın akılcılığıyla Eflâtun'un matematikçiliğini birbirine bağlamaktadır. Aşağıdaki *Akıl Çağları* başlıklı yazıya bakarak bir yargıya varabilirsiniz:

AKIL YAŞLARI

İç yaşamın özelliği, kendi üzerine yönelttiği dikkat ile kendi kendini değiştirebilme yeteneğidir. Bilinçaltının en derin köşelerinde saklı duran etkenleri (facteurs) — mizaç değişikliklerim ve zevklerim, duygularım ve davranış biçimim bu etkene bağlıdır.— gün ışığına çıkardıkça, geçmişteki hikâyemin ucunu yakalamaya yardım eden düşünce eylemini keşfetmekteyim. Ve böylece, gerçekçiliğin mutlak bir şey diye gördüğü kişi - ben'in karşısına akılsal olduğu için evrensel bir değere ulaşan "akılsal yayılışlı bir güç" çıkmaktadır. Kendime başkasının gözüyle bakmaktan vazgeçip başkasını kendimi anladığım gibi anlama yeteneğini kazandım; ve Tanrı da, ölümsüz akla, iç Kelâm'a eşit oluşundaki doğrulukla kendini ortaya koymaktadır. Böylece seçmeciliğin (éclectisme) yalancı dengesi de bozulmaktadır: böylece, biri bedensel dayanak'a (substrat charnel), öteki ise ruhsal kendiliğinden varolma kuralına (norme de l'immanence spirituelle) yönelen akılsal hareketlerin çelişmesini gözlerden saklayan birleştirici eşitlik formülleri — örneğin "Akıllı hayvan" deyimi gibi formüller — konu dışı edilmiş olmaktadır.

Demek ki akıl yaşlarının incelenmesi bugün bizi, Yunan uygarlığının en parlak çağında, dinlemeciler (acousmatiques) ile ma-

tematikçiler arasındaki ayrılığın Pitagorculuğun karşısına çıkardığı soruna benzeyen bir meseleyle karşı karşıya getirmektedir. Yalnız bilimsel kuramların ve bunların yaşam içindeki uygulamalarının olağanüstü gelişimi yüzünden, bugün, tabiatın gizlerini gerçekten tanıyan insani öncüler ile, bir iç kültür aracı olarak bilimsel yoksun bulunan ve onu ancak maddi rahatlık umudu ya da vahşî bir yıkım korkusu halinde hissedebilen halk yığınları arasındaki uçurum son derece büyüktür.

Demek ki, insanlık kendi hareketinin sürekliliği içinde durmadan olgunlaşıyorsa, insanların da, zorunlu olarak ve kendiliğinden, kendi türlerinin gelişimine katılmaları gerekir. İnsanlığın bir yaşı vardır, insanların da öyle; ama bu yaş yalnızca her bireyin vardığı akıl ve bilinç derecesine göre değil, ayrıca bireyin kendisinde, varoluşunun çeşitli anlarına, düşüncesinin üzerinde, çalıştığı alanlara göre de değişmektedir. En büyüklerimizde, örneğin Descartes ve Leibniz'de. Kant ve Auguste Comte'da, "Atadan kalma dogma" *özlemi olgucu yöntemin atılımını zorlamış, sonunda da kırmıştır bu atılımı. Ve bir Pascal, insanlığın ahlâkî alınyazısından çok, kendi kişisel varlığının ölümsüzlüğüyle, ruhsal ölümsüzlüğüyle uğraştığı için, en çelişik ve hiç kuşkusuz en haksız eserinde, bir sürü karışıklığın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. O,* matematikçi'yi ete düşkün, dinlemeciyi *ise (accusmatique)* akla düşkün *olarak göstermektedir, oysa* Les Pensées *(Düşünceler) bize insani saygınlığımızı kazandıran su götürmez ve bölünmez şeyi. Yetke'yi (Autorité) ortaya çıkarmıştır. "— Duyduğunuz bir şeyin sizin için geçerli bir kural olması ne demek, bir şeye, sanki onu hiç duymamış gibi davranmadan inanmayın sakın. Sizi inandırması gereken şey, kendi kendinize razı oluşunuz, ve başkalarınınki değil, kendi aklınızın dinmeyen sesidir. Böylesine önemlidir inanmak! Birbirine zıt yüz düşünce de doğru olabilir. İnanmanın kuralı eskilik olsaydı, eskilerin kuralsız olması gerekirdi. Peki, ya genel rıza ve insanlar yok olup gitse, o zaman ne olacak? Düzmece bir alçakgönüllük, gurur bu. Kaldırın perdeyi (1)."*

Okuyucu hangi noktaya kadar bu buyurgan uyarmayı hesaba katacaktır acaba? Bu uyarma düşünmede bir yavaşlık, yöntemde bir ciddilik gerektirmektedir; insanlığın karışık çağlarında, uy-

(1) Pensées, f. 273, s. 260.

garlığın sağlamca yerleşmediği çağlarda bunların yerini sabırsızlık almaktadır. Halk yığınlarının bir aziz saydığı ya da alkışladığı, onlardan, kendilerini zayıflıklarına karşı korumayı ve işledikleri kusurların sonuçlarından kurtarılmayı beklediği bilge kişi, yalancı bir başarı vaad etmediği için, sevimsiz gözükmektedir; onun iyilikseverliği öteki insanlara yalnızca onları da kendi düzeyine çıkarmayı teklif etmektedir; böylece bu insanlar da, Socrates'ın istediği gibi, anladıklarını başkalarına öğretecekler, bilmediklerini biliyormuş gibi davranmayacaklardır. Yalnız, Socrates'ten bu yana geçen yüzyılların yaşantısı göstermiştir ki, kendi kendisiyle iyice barışık bir insanlık ülküsü uğruna yapılmış fedakârlıkların o yüce yığını, sonunda, birbirlerini yadsıyan dinlerin çatışmasını birbirlerini boğazlayan insanların nefretini daha ateşli ve trajik kılmaktan başka bir işe yaramamıştır. İnsanlar için tek ve en iyi kurtulma şansı, belki de, dışardan birinin gelip kendilerini kurtaramayacağını, bu duruma göre, her insanın kendi başına, içindeki elle tutulur evrensel ve kutsal yanı geliştirerek yaşama çabalarına bir an bile ara vermemeleri gerektiğini anlamakta, yüzünü başkalarının ruh ve özgürlüğüne çevirmiş bir sevginin doğruluğunu meydana getiren gerçek bir aklın çıkar peşinde koşmaktan vazgeçişindedir. Bizi bu konuda uyaran, Katolik düşüncenin en derin ve imanlı yorumcularından Malebranche'dır: "İnanç geçecek; ama akıl sonsuza dek yaşayacaktır (2)."

(2) Les Ages de l'intelligence, *P.U.F., 3. basım. 1947.*

BASİT BİR ER
ALAIN

ALAIN'i tanımayan pek yoktur. Söyleşiler'i pek ünlüdür. Bu üniversiteli, öğretmenlerin en az okula bağlı kalanı — ve en az gelenekçisi — oldu. Bununla birlikte öğretimi felsefesinin temelini teşkil etmektedir, daha doğrusu felsefesi bir öğretim. öğrencilerin önünde yapılan bir çeşit düşünme'dir. Alain, belli bir sistem kabul ettirmekten çok, insanları düşünmeye, özellikle de eşyayı, insanları ve eserleri ele alıp incelemeye itmek istiyordu.

Büyük yazarlar üzerinde — gerek Balzac ve Tolstoy üzerinde, gerekse Descartes ya da Hegel üzerinde — düşünmekti onun için önemli olan: bilgelik bizden önce yaşamıştır, her zaman anlaşılması gereken bir sürü şey kalacaktır yeryüzünde. Kitaplarının başlıkları bile. *Söyleşiler, Güzel Sanatların Sistemi. Akılsal Bir Öğretinin Öğeleri, Gücün Yenilgisi. Düşüncelerimin Tarihi. Mutluluk Üzerine Söyleşi. Mars ya da Yargılanan Savaş Eğitim Üzerine Söyleşi. Balzac'la Beraberken ya da Dickens'ı Okurken,* ele aldığı konuların değişikliğini merakını, "salt düşünceler"e duyduğu tiksintiyi, yaşam sevgisini açığa vurmaktadır.

Gençliğinde Dreyfus'ü tutan, askerciliğe karşı çıkan bu eski Öğretmen Okulu öğrencisi, kırk yıl boyunca yalnızca gençlere ders verdi ve Sorbonne'u hep reddetti. Zaten *Söyleşiler*'de kendisi de *"Basit bir er"* olarak doğduğunu söyler:

RUHLA BEDENİN BİRLİĞİ ÜZERİNE

ASLA tartışmaya girmiyorum. Dikkatle, hiçbir saygı beslemeksizin, hiçbir şey vaad etmeyen, hiçbir şey istemeyen, beni hiç sevmeyen, benim de kendisinden nefret etmediğim şu engin mekanizmayı seyrediyorum yalnız. Bu mekanizmayı seyreden akıl bana onun en azından eşidi gibi gözüküyor, hattâ akıl onun dış görünüşünün ötesine geçmekte ve genişlik bakımından onu geçemese bile, hiç olmazsa başabaş gitmektedir. Aklın nesneler üzerine yayıldığını ve onları ele geçirmek için parçalara bölünüp her yana saçıldığını sandığımdan değil, tersine, bölümler ile aralıkların, bölümsüz ve aralıksız olan zihnin birliğinden doğuşu yüzünden böyledir bu; çünkü kendi başına ele alındığında parça yalnızca parçadır, yani bir şeyin parçası değildir; ve iki parça arasındaki uzaklık da onların dışında kalan bir şeydir. Öyleyse bu bölümsüz ve her şeyi anlayan ruhun gidip de bir köstebek deliğine tıkılacağından korkmamak gerekir. Düşün biraz; eğer ruhun senin bedenin de olsaydı senin bedenin ile öteki bedenler arasındaki uzaklığı asla düşünemezdi. Bu büyük şebekeyi yaratanın aynı anda her yerde, hem de bütünüyle hazır olması gerekir; yoksa nasıl üstesinden gelebilirdi bu işin? Korkma, Ruhuna güven.

Ama bütün bunlar, diyor ruhbilimci, bütün bu uzaklıklar, bu toprak, bu yıldızlar, bütün bunlar benim ruhumdadır ve ruhum da bedenimdedir. Ama ben burada ruhbilimciye azıcık ihanet ediyorum; onun söylediği tam bu değil; bütün konuşmalarında kafasını kurcalayan şey, bunu söylemekten kaçınmasıdır. Bu iç dış, içerik kılıf oyununda, sayısız bedenlerle çevrili olan şu bedenimin ruhumun içinde olduğunu söyledikleri zaman, bu evrenin de, kendisinin küçük bir parçasından başka bir şey olmayan bedenimin içinde bulunduğunu bilişim tam bir skandaldır.

Ey okuyucu, ruhbilimcilerin şu "dışımızdaki nesneler önce ruhumuzda bir duygulanım yaratır, sonra ruhumuz bu duygulanıma dayanarak bu nesneyi ve bütün öteki nesneleri kendi içinde canlandırır" diyen hokkabazca öğretisini izlemişsen, ben senin yü-

zünü kızartacağım şimdi. İyi ama ilk eylemi doğuran öteki dış şey nereye gitti? Ruhun bulduğu şey o mu acaba ve ruh kendi kendinden mi çıkmaktadır? Aslında sizin burada anlattığınız hareket eden hayvandan başka bir şey değil; ve gerçekten de şeylerin bunun üzerinde bir etkisi, hayvanın da bunlara karşı bir tepkisi vardır Ama bu tepki duyular, beyin ve kaslar yardımıyla oluşur; bunun içine bir ruh oturtamazsınız. Bana öyle geliyor ki sizler bir an dünyaya bu gözle bakıyor, sonra dönüp gene gözlemciliği benimsiyorsunuz. Ama ciddiyetten uzak bir oyun bu; ruhlar böyle bir bedenden ötekine gezip durmaz. Ruhum bedenime ne türlü tutturulmuş olursa olsun, oradadır işte.

Ve incelenmesi gereken, elden geldiğince incelenmesi gereken de işte bu bağlılıktır Bu bağ, benim her an dünyayı düşünüş açımdan hissedilebilir ki bu görüş açısı da bedenimin hareketlerine göre değişmektedir. Eğer bir ağacın arkasında kalan şu çan kulesini görmek istiyorsam, bedenimin yer değiştirmesi gerekir. Ve bir de acı, canım yandığı an, bu bedenin benim bedenim olduğunu anlarım. Ve o sözümü dinlediği için benimdir. Yapmak istediğim bir hareketi, bedenim hemen yapar ya da dener. Eğer acı fikri altında, başka yöne çevrilmiş bir dikkat, bitkinlik, şaşkınlık buluyorsam, budur işte benim ruhla bedenin birliği konusunda bütün bildiğim. Tutsaklığımı bilirim; ama bu gözleme kendi keyfime göre, ve sağduyuya aykırı bir şeyler kattığımı sanmayın.

Şurası çok açık ki zihnim bedenimin çarklarından biri, ya da evrenin bir parçası değil. Her şeyin tümü o. Görünüşe dayanan bir sanı içinde değilim bunu söylerken. İlk düşüncem evrenin algılanmasıdır, bunun içinde hiçbir şey noksan değildir, hiçbir şey buraya, sonradan, sanki kapıdan giriyormuş gibi girmeyecektir. bütün yapacağım iş aydınlatmak olacaktır. Bu engin tanıma gücüyle, ona bir merkez, bir takım koşullar, bir görüş açısı veren şu küçük nesne arasında bir bağ kurmak bizim mekanizmamızı da, bütün mekanizmaları da aşan bir iştir. Demek ki tutsaklığımız kuramsal değil, elle tutulur bir şeydir. Ve biz gerçekte hiçbir zaman sınırsız bir tutsaklıkla karşılaşamayız; hattâ sürekli bir tutsaklık bile bulamayız. İnsanoğlu acı çeker, hareket eder, taklit eder, keşfeder. Ben onu bulduğum gibi ele alıyorum. Ve onu iş başında, gerçek bir umutsuzluğa düşmeksizin çalışırken, ve bazılarının deyimiyle, şu cesedi sürüklerken seviyorum ben.

— 17 —

N O T

Eylem ile düşünce arasındaki bağlar felsefenin en önemli konularından biridir. Ben onları burada birkaç kelimeyle özetliyorum. Dikkat edilmesi gereken şey şu ki, istemli düşüncelerimiz bir eylemi ya da bir davranışı sürdürmekten başka bir şey yapmamaktadır. İnsan istemi (iradesi) bu gözlemle çok daha iyi anlaşılır. Ele alınan konu ne olursa olsun, düşüncelerimize hep dil aracılığıyla yön veririz. Düşünmek, hep bir işaret üzerinde durmak ve onu sürdürmek ya da durdurmak demektir. Şurası açık ki biz algılamayla, uzaklık, kabarıntı ya da mekân biçimi altında, olabilecek ya da hiç değilse tasarlanmış eylemlerden başka bir şey getirmeyiz gözümüzün önüne, Bilimsel araştırı daima eylemle, denemeyle gerçekleştirilir. Deneysel yöntem ve hesap bile, eleştirimizi üzerlerine çevirdiğimiz sürekli eylemlerden başka bir şey değildir. Yoksa, düşüncemiz onu durdurabilmek ya da değiştirebilmek üzere hiçbir tutanak noktası vermez bize; Descartes'ın *Meditations*'unda örneğine rastladığımız gibi (Düşünüyorum, öyleyse varım, sadece bir lâftır), bizim için bir sürü lâftan başka bir şey olmayan düşüncelerimizi söyler dururuz. Düşüncelerin arasında bir gözlemci gibi elini kolunu kavuşturup oturmaktan kaçınmak gerekir. Yazı, düşünmek için seçilecek yollardan biridir.

(*Eléments de philosophie*, Gallimard, 1941)

ÇAĞDAŞ İNSANLIĞI ELEŞTİREN DÜŞÜNCE

FERDINAND ALQUIE'nin eserinin adı bile, *La Nostalgie de l'Etre* (Varlık Özlemi), yazarın felsefi havasını anlatmaya yetiyor: insanoğlu varlık'dan ayrılmıştır; bu ayrılmanın bilincidir bütün trajedisini meydana getiren. İnsanoğlu insani faaliyetleri içinde, kendini de yadsımadan yadsıyamayacağı nesnel bilim içinde yitirmiştir Varlık'ı. Varlığı tanımlamak, onu bir nesne durumuna sokmak demektir ve nesne de Varlık'ın kendisi değil, insanoğlunun bildiği şeydir. Bilim, Varlık ile aramızdaki uzaklığı ortaya koymaktadır. İnsani bilinç ile Varlık arasındaki bu ikiliğe felsefenin iyi niyeti diyebiliriz ve her bircilik kuramı (monisme) insanoğlunun içinde yaşadığı, yaşamının kaynağını bulduğu çelişkiyi gözlerden saklayan bir hokkabazlıktır. Yani fizikötesi — ama varlıkbilim değil, fizikötesi — felsefeyle uğraşan insanın gerçek alanıdır.

Aşağıki metinde yazar, hepsi de Aklı değerden düşürmeye çalıştığı için, bütün çağdaş insancılıkları (humanisme) eleştirmektedir. Varoluşçuluğun, Marxismin ve Hıristiyanlığın Varlık'ı insani varlık sınırlarını içine kapattığını gösterdikten sonra, şu sonuca varıyor

AKLIN YALNIZLIĞI

BUGÜN bütün düşünürler, kendi değerlerini kendi koyan, doğruyu inşa eden, seyretmeyi bir yana bırakarak Dünya'yı değiştiren, bir şeyler yapan ve bu arada kendini de yaratan bir insan görüşünde birleşiyor gibidir, bütün mesele onun teknik mi, atılım mı, yoksa tasarı yardımıyla mı kendini yarattığı noktasında toplanmaktadır. Gerçekten de bir sürü kavga buradan çıkmaktadır. Ama bu kavgalar yalnızca çağımıza özgü gibi duran ve kuşku yok ki, biricik tutarlı ve eksiksiz insancılık olan şu yeni hümanizmanın taraftarlarını karşı karşıya getirmektedir.

Klâsik gelenek, insanoğlu ile akıl arasındaki kopmanın önüne geçebilmek üzere, bizi biz yapan şeyin aklın ta kendisi olduğunu göstermeye çalıştığı için, insancılık uzun bir süre akılcılıkla karıştırıldı. Ama klâsik savlarda (thèses), özgürlük diye kabul edilen insanla akıl diye kabul edilen insan arasında, katkısız girişim gücü diye kabul edilen insanla gözle görülen ve yerleşik bir düzenin anlaşılması olarak tasarlanan insan arasında bir çeşit sallantılı denge sürüp gidiyordu. Bu eylem ile bu boyunеğmenin birliğine Descartes'ın aydınlık özgürlük kavramında, Kant'ın özerklilik (muhtariyet) kavramında rastlarız. Şurası çok açık ki, bu karmaşıklık devam edemezdi ve nitekim, eylem yararına ortadan kalktı: O zaman yasa koyucu özgürlüğün yerini düzen sevgisi aldı, Descartes'ın Tanrı'ya özgü diye bildiği ve her türlü kuralın dışında kalan yaratıcı sonsuzluk insanın eline geçti. Bu gerek Marx'ta gerek Fichte'de ve gerekse M. Le Senne'in ahlâk görüşünde farkedilmektedir. Ve insanoğlunu bütün öteki düşünürlerden fazla insanî varlığa indirgeyen ve temelini insanoğlundan almayan her şeyi reddeden Sartre, pek haklı olarak kendisine insancı (humaniste) sıfatını yakıştırmakta, ama aynı zamanda, Aklı da kaldırıp bir köşeye fırlatabilmektedir. Çünkü insanoğlu şunları söyleyebilmektedir: "Benim duygularım, benim bunalımım, benim bunaltım, benim ölümüm". Akıl herkesin ortak malı olduğu ve hattâ, bir bakıma, eşyanın yapısını meydana getirerek onlarda da bulunduğu için, "benim aklım" yerine, yalnızca "Akıl" diyebilmektedir. Akıl daima dışarda olan bir şeydir, bir gerekliktir hep bizim dışımızdaki bir şeyde bulunup ortaya çıkarılmış gibidir. Akıllı (uslu) olmak, öncelikle boyun eğmek ve söz dinlemek demektir. Nesnelerin düzeni isteğim için daima uyulması gereken bir düzendir, yani buyurgan bir düzendir. Hattâ da-

bası var, eğer akılcılık diye bir şey varsa, benim de açıklanabilir olmam gerekmektedir: Demek ki Akıl içimde taşıdığım bir şey değildir, tersine beni kendinde taşıyan ve beni anlayabilecek bir şeydir. Ve çağdaş bilinç de işte böyle bir aklı reddetmektedir. Eğer bugünkü kavgaları bir yana bırakıp da dünkülere bir göz atacak olursak, görürüz ki, örneğin; önce birbirlerine düşman olan Brunschvicg ile Bergson'un, kendi-kendinde ve bir varlık gibi kabul edilen ber nesneyi reddedişleriyle, canlılığa düşkünlükleriyle, insanın, Aklın mümkün olabilecek konularından biri olmaktan çok, sonu gelmez buluşlarının başlangıç noktası olduğunu ileri sürüşleriyle birbirlerine benzemektedirler. Buna göre, hiç değilse aşırı kuramlarda şu ortaya çıkıyor ki, insanoğlu, tıpkı dünyasal Varlık'dan, kendisi olmayan her şeyden, ya da yalnızca kendisi olmayan her şeyden nefret ettiği gibi, nesnel Akıl'dan da nefret eden bir varlıktır, yoksa sadece akıllı bir varlık değildir: İşte bunun için de kendini hiçbir zaman bütünüyle bu dünyada hissetmez ve işte bunun için onu oluşturan özgürlük hep Gerçek içine yerleştirilemeyecekmiş gibi, sanki Varlık'ın bir başka boyutuymuş gibi gözükür.

İnsanoğlu ile Dünya'nın barışması ancak bir düşünce yardımıyla gerçekleşebilir, ki bu düşünce, kendini yaşantıdan (tecrübeden) ayırıp onu yalnızca betimlemekle, açıklamak ya da değiştirmekle de yetinmeyerek, bu yaşantının önsel (a priori) koşullarını bulup ortaya çıkaracak ve böylece de, özgürlük ile Varlık arasındaki yeni ilişkilerden başka bir şey olmayan çeşitli insani davranışları yerli yerine oturtacaktır. Yani bir başka deyişle bu barışma ancak fizikötesi bir akılcılıkla gerçekleştirilebilir. Öteden beri insanoğlunu Evrensel Düzen'deki yerine oturtmaya çalışmış bulunan fizikötesi akılcılığın bugün, birbirine düşman, ve aslında, aynı başkaldırıdan yola çıkan iki grubun yani gerek Kierkegaard'cıların, gerekse Marx'cıların saldırısına uğraması kolayca anlaşılan bir şeydir. Zaten, fizikötesi akla ve Yunan dünyasının uyumuna yöneltilen saldırı öteden beri hem Hıristiyanlık adına, hem de teknik adına olmuştur. Dünyanın değersiz olduğunu, biricik değerli şeyin Tanrı'nın sevgisini yitirmiş ve kışkırtıcı bir Tabiat içinde yitip gitmiş insanoğlu olduğunu ileri süren Hıristiyan görüşü ile, insanoğlunun kendini eşyaya benimsetmesine yardım eden teknik gelişme, gerçekten de, Çağdaş insancılığın asıl kaynaklarıdırlar. Hıristiyan ermişliği ile teknik yiğitlik, bilgeliğin reddinden başka bir şey değildirler. Söz konusu olan şey

hep, bakışlarımızın göğü, denizi ya da ağaçları seyrederken bulduğu ve Valery'nın Deniz Mezarlığı'ndaki *gibi, bizi bir an için ölüme razı eden, dinginliğin (sükûnun) çekiciliklerine kapılmamaktır. Ve ölümsüz yaşama âşık olan Hıristiyan daima dünyayı eserleriyle değiştirme arzusu, yüzü somuta dönük olan teknisyen ise, günün birinde bilim yardımıyla kendini ölümsüz kılma umudu taşır.*

...İnsanoğlu pek ufak bir şey olsa bile, ondaki her şeyin ufacık olmadığı açıkça ortada değil mi? Kendini saçma hissedişi, zihninin temelinde akıl bulunduğunu göstermiyor mu? Ve kendini mutsuz ya da yabancılaşmış hissettiği zaman bile, bilincinin özünde bir mutluluk umudu yok mu? Ama insanoğlu, aslında, dünyasal yanını aydınlatan, bilinçli kılan ve içinde bulunduğumuz durumu yetersiz bulan ya da yaratılışımızı bize yakıştıramayan şu öteki yanını adlandırmaktan kaçınmaktadır. O, fizikötesini reddetmektedir, oysa fizikötesi aklın yalnızlıktan kurtulabilmesini ve ben'i kendi temeline oturtarak kendini ondan sıyırabilmesini sağlayacak tek yoldur. İçimde, bitimliye oranla bitimsiz fikrinin ilk plânda olduğunu ve bilincimin temelini meydana getirdiğini kabul eden Descartes düşüncesi bugün ortadan kalkmıştır. Bu, çağdaş düşünürlerin hepsinde, belli bir kötü niyetlilik bulunduğunu göstermektedir. Ama düşünürler onu tanımasa da, sonsuzluk fikri vardır; çünkü insanoğlu kendini bu fikrin ışığında sonlu (ölümlü) olarak görmektedir, çünkü, romantik kargaşalık dağıldıktan sonra, duygusal olan duygusal, tutku da tutku olarak kabul edilmektedir. Bu açıdan ele alınınca, çağdaş bilinç açıkgörüşlüdür. Ama neden ve neyin yardımıyla açıkgörüşlü olduğunu bilmemekte, ya da bilmek istememektedir. Kötü niyetli bir açıkgörüşlülük, açıkgörüşlü bir kötü niyetlilik, galiba çağdaş insancılığın belli başlı niteliği bu işte, ve bu, tıpkı bilgili duygululuğun XVIII. yüzyılı etkileyişi gibi, çağımıza damgasını vuracaktır. Saflıktan uzak mı uzağız, ama zekâ da her türlü nesnelliği yadsıtmaktan (inkâr ettirmekten) başka bir işimize yaramamaktadır. Zaten bu vazgeçiş felsefenin sınırlarını aşmaktadır: Hergünkü yaşamamızı renklendiren bayağının kimi zaman gülümseyerek, kimi zaman yiğitçe kabullenilişini, yanıldığını kabul eden kayıtsızlığın temelini meydana getirmektedir. Yapayalnız bir aklı, yalnızca insanoğluna indirgenmiş, sahici bir aşmayı sağlayan her türlü imkândan yoksun kalmış bir aklı ortaya vuran bu kötümser açıkgörüşlülüğe, keyfe göre, umut ya da umutsuzluk adını verebilirsiniz.

— 22 —

Çünkü, doğrunun varoluşu aşmasını ve geçmesini reddederek insan aklının insanoğlunu aştığını, ve onu, deyimin en gerçek anlamıyla, fizikötesi bir varlık yaptığını kabul etmek istemeyen kişi için umut ile umutsuzluk tek bir duygudur.

(Deucalion, *I, Fontaine yay, Paris, 1946)*

MANTIKSAL OLGUCULUK

KESİN bir dil yardımıyla iyice tutarlı bir konuşma ortaya koyma denemesi yeni değildir tabii. Bütün felsefe tarihi boyunca rastlarız buna ve Leibniz, insanların ayrımsızlık ve belirsizlik içinde yollarını şaşırıp kalmalarının önüne geçecek "mantıklı" dili kurmaya belki de herkesten fazla çalışmıştır. Bununla birlikte, XIX. yüzyılda matematiğin gösterdiği ilerleme, bizzat matematikçilerin ilke, aksiyom ve tanımlamayla ilgili sorunların bilincine varışları —özellikle Hilbert'de olmuştur bu—, şu eski evrensel geçerlikteki dil fikrini yeniden alevlendirmiştir.

Bu konuda en önemli eser hiç kuşkusuz Russell ile Whitehead'in *Principia mathematica*'sı (Matematiğin İlkeleri) oldu (1910-1913). 1914-18 savaşından sonra, çeşitli mantık araştırmaları bu düşünce akımını türlü yönlerde geliştirdi. Viyana Okulu (Carnap, Reichenbach ve Schlick) dil çözümlemesi yardımıyla tutarlı bir imlem (signification) bilimi kurmak istedi. Bu okul mantığa, —hiçbir gizli fizikötesi iz taşımasınlar diye— bilimsel önermeleri aydınlığa kavuşturma ereğini güden bir sözdizimi diye bakmaktadır. Fizikötesi sorunların hiçbir "anlamı" yoktur; bir başka deyişle, bunlar yalnızca doğrulanması imkânsız sözümona önermeler olmakla kalmayıp terimlerini kesin bir biçimde belir-

lemeye kalktığımız an ileri sürdükleri şeyin saçmalığını açığa vuran olumlamalardır: O zaman bu terimler arasındaki ilinti kare biçiminde bir çemberden söz ederkenki kadar çelişik olmaktadır.

Bu akımın önemi günümüzde de devam etmektedir. Nitekim L. Wittgenstein'ın *Tractatus logico philosophicus* adlı eseri İngiliz düşüncesini iyice etkilemiştir. Görünüşe göre, mantıksal olguculuğun *(positivisme logique)* olanakları son sınırına dek kullanılmamıştır henüz: Bu olanakların ilk kullanılma alanı fizikti, ama ahlâki bilimler de dilbilimsel bir çözümlemenin konusu olabilecektir.

İngiliz felsefecisi ***BERTRAND RUSSELL*** de bu yazısında işte bunu anlatmaktadır:

ÇÖZÜMSEL GÖRGÜCÜLÜK VE MANTIKSAL ÇÖZÜMLEME

***ÇAĞDAŞ** çözümsel görgücülük (empirisme analytique) matematiğe başlanışı ve güçlü bir mantıksal tekniği geliştirmesiyle Locke'un, Berkeley'in ve Hume'un görgücülüğünden ayrılmaktadır. Buna göre o, bazı sorunlarda, felsefeden çok bilime giren bir takım kesin sonuçlara varabilecek yetenektedir. Birer sistem getiren felsefelere oranla o, bir anda bütün evreni kapsayacak bir kuram icad edecek yerde, sorunları birer birer ele alacak güçtedir. Yöntemi, bu açıdan, biliminkine benzemektedir. Felsefî bilgi diye bir şey varsa eğer— onun ancak bu yöntemlerle araştırılması gerektiğine hiç kuşkum yok. Bu yöntemlerle, birçok eski sorunun kesinlikle çözüleceğine de inanıyorum.*

Bununla birlikte, geleneğin felsefeye bağladığı ve felsefî yöntemlerin hiçbir işe yaramadığı bir alan vardır. Değerler alanıdır bu. Bilim tek başına, örneğin, uğradığımız bir kötülük karşısında zevk almanın kötülüğünü kanıtlayamaz. Bilinecek her şeyi bilim yoluyla elde edebiliriz, ama salt duygularla ilgili şeyler onun alanı dışında kalır.

Felsefe, kendi tarihi boyunca, yanlış olarak birbirine bağlanmış iki şeyden kuruluydu: Bir yandan, dünyanın yapısıyla ilgili kuram; öte yandan da, en iyi yaşama biçiminin ne olduğunu gösteren bir öğreti.

Bu iki şeyi yeterli bir kesinlikle birbirinden ayıramamış olmak, bir düşünce karışıklığına yol açmıştır. Eflâtun'dan tutun da, William James'e dek bütün felsefeciler, dünyanın kuruluşuyla ilgili kavramlarında, bir eğitme arzusunun etkisi altında kalmışlardır: Hangi inançların insanları erdemli kılacağını bildikleri, ya da hiç değilse böyle sandıkları için, bu inançların doğru olduğunu, kanıtlamak üzere, çoğu kez pek bilgiçce olan, bir sürü delil icat etmişlerdir. Ben, kendi payıma, ahlâkî ve akılsal nedenler yüzünden bu eğilime karşıyım. Ahlâkî açıdan, mesleki bilgisini, çıkar gözetmeyen bir doğru araştırısına değil de, bunun dışındaki şeylere kullanan bir felsefeci bir çeşit ihanet içindedir. Ve, hiçbir incelemeye girişmeksizin, doğru ya da yanlış, bir takım inançların iyi bir tutum yaratacağını kabul ettiği zaman, felsefî düşünceyi öylesine daraltmaktadır ki, felsefe sonunda ayağa düşmektedir. Gerçek felsefeci karşısına çıkan bütün *görüşleri incelemeye hazırdır. Bilinçli ya da bilinçsiz olarak, doğru araştırısına bir takım sınırlar kondu muydu, felsefecinin korkudan eli kolu bağlanır ve "Tehlikeli düşünceleri" mırıldanan kişileri cezalandıran bir sansürcüler hükümeti için gerekli ortam hazırlanmış olur. Aslında, Felsefeci bu yasakçılar heyetini çoktan kendi özel soruşturmaları arasına katmıştır.*

Akılsal açıdan ise, yanlış ahlâki görüşlerin felsefe üzerindeki etkisi, her türlü gelişimi kösteklemek olmuştur. Ben, kendi payıma, felsefenin dinsel dogmaların doğruluğunu ya da yanlışlığını gösterebileceğini sanmıyorum, oysa Eflâtun'dan beri, felsefecilerin çoğu, ölümsüzlük ve Tanrı konusunda birtakım "kanıtlar" ileri sürmeyi görevleri arasında görmüşlerdir. Bunlar, kendilerinden önce gelmiş olanların kanıtlarını çürütmüşlerdir — Saint Thomas, Saint Anselme'in kanıtlarını, Kant da Descartes'in kanıtlarını yadsımıştır,— ama sonra bunların yerine yenilerini kendi kanıtlarını getirmişlerdir. Ve kendi kanıtlarını geçerli kılabilmek için, mantığı yolundan saptırmak, mistisizmle matematiği birleştirmek ve, ta içlerine işlemiş bulunan önyargıların gökten inme sezgiler olduğunu ileri sürmek zorunda kalmışlardır.

Bütün bunlar, mantıksal çözümlemeyi felsefelerinin başlıca işi olarak kabul eden felsefeciler tarafından reddedilmiştir. Onlar, insan zekâsının, insanlık için büyük önem taşıyan bazı sorulara kesin karşılıklar bulmaktan uzak olduğunu içtenlikle itiraf etmekte, ama bilim ya da zekâya kapalı birtakım gizli fikirleri ortaya çıkarabilmek üzere daha "yüce" bir bilgi yolu bulunduğunu

da kabullenmemektedirler. Bu reddediş karşılığında onlar, bir zamanlar fiziköteşinin sisleri ardında kalan bir sürü sorunun, felsefecinin anlama isteği dışında, ne mizacının, ne de başka bir şeyin etkisi altında kalmayan nesnel yöntemler yardımıyla ve kesinlikle çözülebileceğini görerek mükâfatlarını aldılar. Örneğin: şu sorulara bakın: "Sayı nedir? Zaman ve mekân nedir? Ruh ve madde nedir?" Ben, şurada ya da burada, bu eski sorulara kesin birer karşılık bulabileceğimizi söylemiyorum, ama diyorum ki, tıpkı bilimlerdeki gibi, birbirini izleyen yakınlaşmalarla bizi doğruya götüren ve içindeki her aşama daha önce elde edilmiş bulunan şeylerin reddedilmesinin değil, yetkinleşmenin meyvesi olan bir yöntem keşfedildi.

Birbirleriyle boğazlaşan bağnazlıklar kargaşası içinde, birleştirici ender güçlerden biri bilimsel doğrudur, bilimsel doğru derken, inançlarımızı, insanoğlunun başarabileceği kadar az kişisel olan ve bölgesel ya da duygusal eğilimlerden kurtulmuş bulunan gözlem ve sonuçlara oturtma alışkanlığını anlatmak istiyorum. Felsefeye bu erdemi sokmak ve bunu verimli kılacak etkili bir yöntem bulmak, benim de katıldığım felsefî okulun belli başlı değerleri bunlardır işte. Bu felsefî yöntemi uygulayarak elde edilen titiz bir doğruluk peşinde koşma alışkanlığı, insani etkinliklerin (faaliyetlerin) bütününe uygulanabilir, böylece de, bağnazlıkları azaltıp insanların karşılıklı olarak birbirlerini daha fazla sevmesine ve anlamasına yol açabilir. Dogmatik eğilimlerinin bir kısmını terk etmekle de felsefe bir yaşama biçimi ima ve telkin etme işini bir yana bırakmış olmaz.

(Histoire de la philosophie occidentale. *Çev: Helène Kern, "Bibliothèque des Idees" dizisi, Gallimard, 1953)*

MADALYONUN ÖTEKİ YÜZÜ
RUDOLF CARNAP

RUSSELL'ın düşüncesine karşılık, Alman felsefecisi RUDOLF CARNAP'ın şu yazısını örnek vereceğiz:

BİLİM MANTIĞI NEDİR?

VİYANA Okulu çalışmalarına konu olarak, ister bütünüyle, ister çeşitli dallarında, bilimi almıştır. Kavramlar, önermeler, kanıtlamalar ve bunda rol oynayan kuramlar incelenir burada, bununla birlikte bilim, tarihsel gelişim ya da uygulama yönünden toplumsal ve ruhbilimsel koşullara ilişkin düşüncelerden çok, mantık açısından ele alınır. Bu inceleme alanı, bugüne dek, özel bir ad almamıştır; onu "bilim kuramı", daha doğrusu "bilim mantığı" diye tanımlamak mümkündür. Bilim deyince, burada, insanlar tarafından bilinen önermeleri anlamaktayız; yalnız bilginlerin ortaya attığı önermeleri değil, aynı zamanda günlük yaşamda rastladığımız önermeleri da kapsamaktadır bu söz. Bunları kesin sınırlarla birbirinden ayırmak olanaksızdır.

Bazı kimseler bu alanın felsefecilere ait olduğunu söyleyecektir ve "felsefe" sözcüğüne çoğunlukla "normal bilim" den ayrı bir bilim anlamı yüklendiği için, bir takım karışıklıklar ortaya çıkacaktır. Tarih açısından, bu araştırma alanının felsefeden yola çıkarak geliştiğini yadsımak olanaksızdır; ama, bilimin daha bir sürü alanı için de durum böyledir. Örneğin; tabiat ve matematik bilimleri, bağımsız birer bilim niteliğini almak üzere felsefeden kopmuşlardır. Şüphesiz hiç kimse bugün fiziği felsefenin bir kolu gibi görmeyecektir, ama başlangıçta öyleydi. Toplum - bilim (sosyoloji) için, yani toplumsal olaylar ile bu olaylar arasındaki ilişkilerin, araya sözde-metafizik-varsayımlar katmaksızın deneysel yöntemlerle araştırılması demek olan toplum-bilim için de durum aynıdır. Ve nihayet ruhbilimciler de, işin içine metafiziği karıştırmaksızın araştırma yaptıkları zaman, gerçek olaylar biliminin kendi alanları içine girdiğini görmektedirler, ki bu bölüm felsefenin malı değildir.

Tıpkı bunun gibi, bilim mantığı da, kendini felsefenin etkisinden kurtarmak ve "daha derin" ya da "daha yüksek" bilgilerden söz etmeksizin, tam anlamıyla bilimsel bir alan meydana getirmek için hazırdır artık. Bence, felsefe ağacından kopup ayrılacak en son dal budur. Bu durumda felsefeye ne kalmaktadır? Yalnızca metafizikçilerin sevdiği sorunlar: Dünyanın yaratılış nedeni nedir? Hiçliğin özü nedir? Ama bunlar, hiçbir bilimsel öz taşımayan, sözde-sorulardır.

Fizikötesi, nesnelerin "yüce kökleri", "gerçek özü" ile ilgilenmek iddiasında olduğu halde, bilim mantığı bunlarla hiç mi hiç uğraşmaz. Nesne ve olaylar için söylenebilecek her şeyi, ancak kendi özel bilim dalları söyleyebilir ve bunun ötesinde de söylenebilecek "daha yüksek" hiçbir şey yoktur. Organizmalar ve organik olaylar üzerine söylenebilecek her şeyi, deneysel bir bilim olan bioloji söyleyebilir yalnız; bunun dışında, adı geçen olaylarla ilgili birtakım felsefi önermeler, yaşamla ilgili birtakım "tabiat felsefesi" önermeleri yoktur. Öte yandan, biolojinin kavram, varsayım ve kuramlarının yapısıyla ilgili bir araştırmaya girişilebilir tabii, bilim mantığının işi de budur işte.

Pek derinine gitmeden, uğraşacağı sorulardan birkaç örnek verelim:

Işığın hızının değişmezliği ilkesi bir gelenek midir, yoksa bir oluşun ifadesi midir?.

Genelleştirilmiş görecelik (relativité) kuramı mantıksal bir çelişme midir?

Gözle görülen fiziğin kavramlarını (ısı, yoğunluk, ses hızı, vb.) mikroskopik kavramlarla (elektro-manyetik alan, çekim sahası, elektronlar, vb.) tanımlayabilir miyız?

Doğal yasa ne demektir?

Şu yasanın özü, yasanın ortaya konmasına yardım eden gözlemsel önermelerin özünü aşar mı?

Olasılık (ihtimal) önermelerinin anlamı nedir? "Olasılık" kavramı görece olağanlık (frequence relative) ile özdeş midir?

Burada, önermelerin ya da kavramın "anlamı" denince, ruhbilimsel görüş açısı akla gelmez. Şu ya da bu önerme veya kavramı zihnimizde canlandıracak örnek ya da fikirler üzerinde araştırma yapmıyoruz; deneysel bir karşılık isteyen bu soru, genel bir sonuca bağlanamaz, cevap, sorguya çekilen kişilere ve içinde bulunduğumuz anın koşullarına bağlı kalır. Burada söz konusu olan şey, mantıksal *bir anlamdır. İyi ama, ruhbilimsel görüş açısının karşısındaki bu mantıksal görüş açısıyla gene felsefi sorunlara dönmüş olmuyor muyuz acaba? Örneklerini verdiğimiz sorulara benzeyen mantık sorularına ne gibi önermeler yardımıyla birer karşılık bulabileceğiz? Biz bu konuda Hume'un görüş açısını benimsiyoruz; ona göre,* bilimde. *mantıkla ve metametikle ilgili tekrarlar (çözümsel yargılar) bir yana, yalnızca sanayi alanında denemeye dayanan önermeler vardır. Bunda, bizim genel görüşümüz için tehlikeli olabilecek bir nokta var ve bu görüşün karşısına çıkan kişiler, şu itirazı ortaya atmaktadırlar: Eğer matematiğe ve sanayi bilimine girmeyen bir önermenin anlamı yoksa, bizim kişisel incelemelerimiz de bu kategoriye girecektir. Doğrusu, her türlü matefiziği reddeden birçok dostumuz, bizim gibi bilim mantığı üzerinde çalışırken, bu alandaki önermelerin de metafizik önermelerden fazla anlamlı olmadığı görüşünü paylaşmaktadır. Nesneleri bu açıdan görmenin karşısına biz, burada, "bilim mantığının önermeleri, dilin mantıksal kullanılışının önermeleridir" diyen görüşü çıkarıp savunacağız. Böylece önermeler Hume'un kabullendiği sınır içine girmiş olmaktadır, çünkü mantıksal cümle yapısı (syntaxe logique) dil matematiğinden başka bir şey değildir.*

(Le Problème de la logique de la Science, *Hermann, 1935*)

FENOMENOLOJİ

FENOMENOLOJİ, bu yüzyıl başlarında Almanya'da EDMUND HUSSERL tarafından ortaya atılmış bir felsefedir. Ana hareket zamanla öylesine gelişti ki, bugün bu felsefeye sahip çıkan araştırıcılar, aslında bambaşka alanlarda çalışmış ve kimi zaman pek çelişik sonuçlara ulaşmışlardır. Bazıları fenomenolojiye yeni bir fizikötesi getiren yeni bir yöntem gözüyle bakmış, bazıları ise onu felsefenin ta kendisi diye görmüştür. Öte yanda, Husserl'in eserine baş vurmak da çok güçtür, çünkü buradaki tema ve eğilimler zamanla pek çok değişmiştir. Elde ettikleriyle hiçbir zaman yetinemeyen Husserl, her an baştan başlamaya hazırdı. Biz burada, bu engin ve titiz araştırmanın üç belli başlı devresini belirtmekle yetineceğiz.

1. İşin başında, fenomenoloji (o sıralar Alman üniversitesinde pek güçlü bir yer tutan) *yeni - Kant'cılığa ve görgücülüğe* (empirisme) *yöneltilmiş bir protesto* gibidir. O, bu akımların her ikisini de eşyaya sadık kalmamakla suçlamaktadır. Çünkü görgücülüğün olguları bile, yaşamdan alınmış olmayıp akıl yoluyla kurulmuştur. Bu olgular verinin başlangıcında varmış gibi davranılmıştır. İşte bu yüzden Husserl *"şeylerin aslında, kendisine"* dön-

meyi önermektedir. Böylece fenomenoloji, *şeylerin kendisini betimleyen bir yöntem*, yani dünyayı, her türlü kavramsal yapının dışında, ama bize şeylerin yapısının ta kendisi (fenomenler) olarak gözüken bütün imlemleri (significations) taşımak şartıyla, saf bir bakışa gözüktüğü şekilde anlatma yöntemi olmaktadır. Bu, bir silimsiz (eidétique) ya da bir "öz bilimi"dir, haklılık yönünden tümevarıcı ya da görgül bilimlerden önce gelen, sezgisel bir bilimdir. Bu yöntem tarafsızdır, hiçbir gerçekçi ya da idealist fizikötesi peşinde koşmaz, nitekim *"fenomen"* deyimi de, şeylerin kendisine değil, göze görünen biçimiyle verinin olumluluğunu göstermektedir.

2. Bununla birlikte, dünyanın yaşayan anlamının açıklanması bir ilk adımdan başka bir şey değildir. Bu açıklama, dünyaya anlam kazandıran öznenin fenomenolojik bir aydınlığa kavuşturulmasını da gerektirir. Özne duygusal bir varlık değildir, dünyayı ortaya çıkaran varlıktır: o, bir niyet taşıyan bir bilinçtir. "Her bilinç, bir şeyin bilincidir", her bilinç kendisi olmayan, kendi içinde bulunması imkânsız ve buna göre de aşkın olan bir şeyi hedef tutar. Bilinç bir "iç" değildir, bir özdenlik değildir, bir ışık kaynağı, şeyi aydınlatan, onu kendine özgü imlemiyle birlikte ortaya çıkaran bir ışıktır. Dünya, bilinç yardımıyla ve bilinç için bir imlem taşır. Bilincin hedef tuttuğu nesneler varlığın *bölümleri*'dirler (matematik, fizik, nesne, canlı varlık, kültürel varlık, ve bir de ruhsal varlık), bunlar, eidetique yönteme göre (yani, fikri biçimler arasındaki ilintileri ele alan bir yöntemle) düzenli olarak bulunup ortaya çıkarılmalıdır.

Bununla birlikte, bilinç kendi kendisini bir kurucu gibi, yani *bir anlam verirken*, bir imlemi bulunan *bir dünya kurarken* yakalayabilir. O zaman fenomenoloji bilincin *aşkın yapılarını* keşfeder, ki bunlar bir dünyayı anlatan edimde mevcutturlar. Husserl, bir bilinç içeriğine indirgenemeyen, katkısız bir aydınlatma kaynağı olarak kullanılan özneye "aşkın ben" (Ego transcendantal) adını vermektedir. Öznenin, her türlü gerçekçi olumlamayı veri üzerinde, her türlü aşkın varlık üzerinde bırakması işlemine "indirgeme" adı verilmekte ve bu işlem özneyi *anlamın kaynağı* olarak görmektedir. Husserl felsefenin bu eğilimine *aşkın bir idealizm* diyebiliriz.

3. Husserl hiçbir zaman bu çözümle kanmadı. Bir kere, "aşkın ben", ona göre, bir özne çokluğunu (bir öznellik çokluğunu) içermektedir, sonra da bu aşkın ben, 'gılayan ve tarih içinde yer alan somut özneden ayrı düşünülemeyen bir şeydir. Husserl en sonunda, galiba, bir algı ve tarih felsefesine yönelmiştir. Bu açıdan ele alınırsa, *Maurice Merleau-Ponty Husserl*'in gerçek izleyicisidir.

Bu birkaç gözlem Husserl'in çözümlemelerindeki zenginliği yansıtamaz. Şurası çok açık ki, fenomenoloji özellikle yaşanmış olanı karşılama isteğiyle, gerçek yaşantıyı, Bergson'daki gibi, şaşmaz sezgide değil, *bilgi*'nin (logos) kendisinde buluşuyla değer kazanmaktadır. Öğrettiği felsefe ne olursa olsun, şunu kabul etmek gerekir ki Husserl'in eseri en büyük felsefecilerin eserleriyle aynı değerdedir: dil, istem, hayalgücü, sanat fenomenolojileri sorunları yeni bir ışık getirmiştir. Ve belki de o, insanî bilimler için kurtarıcı bir buhrana yol açacak ve bilimi, bilim adamlarının bilerek ya da bilmeyerek düşürdükleri o trajik anlaşılmama çukurundan kurtaracaktır.

Husserl'in son devresinde tarihin önemi öylesine büyümüştür ki, insan kimi zaman fenomenolojinin bu açıdan yola çıkarak yeni baştan ele alınması gerektiği duygusuna kapılmaktadır. Zaten Husserl'in kendisi de "her şeye başından başlamak" derken bunu ima ediyordu.

1936 yılında yazılmış olan ve bütünüyle aldığımız yazı işte bu devreye girmektedir:

İNSANLIĞIN BİLİNCİNE VARIŞ OLARAK FELSEFE

***FELSEFECİNİN** görevi — bir felsefeci olarak başlıca ereği — dünyayla ilgili evrensel bir bilime, evrensel, kesin bir bilgiye, dünya üzerinde, kendiliğinden varolan dünya üzerinde bir takım kendinden doğrulara ulaşmaktır. Bu erek konusunda ne diyebiliriz? Ulaşılabilir mi bu ereğe? Bir doğruya, kesin bir doğruya rastlayabilir miyim? Öyle bir kesin doğru ki onun içinde ben, kesin karakterini şaşmaz bir güvenle bildiğim kendinden varolan bir varlık üzerine bir önermede bulunabileyim. Eğer elimde böyle "dolaysız apaçıklıklar" taşıyan doğrular varsa, dolaylı yoldan, yeni doğrular elde edebilirim. Ama nerdedir bu kesin doğrular?*

Dolaysız bir yaşantıyla (tecrübeyle) varlığından iyice emin olduğum ve sonra da, hemen denemeyle, denemenin içeriliğiyle karşılaştırılan tasviri kavramlar yardımıyla, dolaysız nitelikteki kendinden doğrular öne sürmeme izin verecek bir kendinden varlık var mıdır acaba? Bütünüyle ve ayrı ayrı ele alındığı zaman, şu dünyasal yaşantının, zaman ve mekân içi bir varlık olarak dolaysız nitelikteki bir içgüdüsel apaçıklıkla gördüğüm bu dünyasal yaşantının değeri nedir acaba? Bu bir apaçıklıktır, ama bu apaçıklık türlü biçimlere bürünebilir; deney sırasında kesin olan şey, kesinliğini yitirebilir, bir hayal olup çıkabilir: dolaysız yaşantıyla ilgili hiçbir önerme bana varlığı kendiliğinden olduğu bahıyle vermez, sadece, deneysel yaşamımın hareketli akışı içinde doğrulanması gereken apaçıklık biçimi üzerinde hedef tutulan bir şey verir. Ama gerçek yaşantıya uygunluk üzerine oturtulmuş basit bir doğrulama da bizi hayale düşme ihtimalinden korumaz.

Ben olarak yaşadığım, düşündüğüm sürece, her yaşantıda ister istemez ben'imdir ben, bu ben'in bir sen'i, bir biz'i ve bir siz'i vardır, şahıs zamirlerinin ben'idir bu. Tıpkı benim gibi, bütün insanlar, hepimiz, bir ben topluluğu içinde şeyin (eşyanın) bir karşıt terimiyizdir, ki bu şeye biz şu dünyada yaşayan varlıklar olarak yanaşırız ve ona başvurduğumuz ve ona dayanarak bir şey hatırladığımız zaman daima onunla ilgili bir takım önyargılar taşırız; oysa biz bu şeyi üzerinde ortak bir yaşantı elde edilemeyecek bir şey olarak görürüz; eşya işte böyle bir yaşantı sonunda bizim için varlık kazanır, gerçekleşir, değere sahip olur, ki bu yaşantıyı biz bilinç hayatına ortak ederiz ve bu andan sonra yaşantı teker teker bireylere bölünmez, tersine bir topluluk içinde sıkıca pay edilir. Ama aynı zamanda bu ortaklaşa yaşantı öyle bir yaşantıdır ki, bunun sonunda dünya hepimizin ortak gerçekliği olup çıkmaktadır. Varlık bilimsel gereklikler yüzünden böyledir bu; bununla birlikte, ayrıntılarda yakınlarımla çelişkiye düşebilir, bir başkasına karşı da, tıpkı kendi kendime karşı yaptığım gibi, kuşku ve varlığı yadsıma yolunu tutabilirim. Böyle olunca, hangi noktada ve nasıl elde edeceğim kendiliğimden varolan bir varlığı, kesin bir varlığı?

Tıpkı kendi üzerinde sürekli düzeltmeler yapan kişisel yaşantı gibi, karşılıklı düzeltmeler içinde bulunan toplumsal yaşantı da her deneme gibi görece olmaktan kurtulamaz; toplumsal ya-

şantı olarak bile görecedir; aynı şekilde, bütün tasvirî önermeler ve ister tümevarımcı, ister tümdengelimci olsunlar, akla gelebilecek bütün sonuçlar görecedir. Düşünce, görece meyvelerden başka bir şey verebilir mi zaten? Oysa günlük yaşamın insanı da her şeye rağmen akıldan yoksun değildir; düşünen bir varlıktır o; hayvanda bulunmayan bir şey genel kavramı vardır onda; sonuç olarak da dile, bitimleme ve bir sonuç çıkarma gücüne sahiptir; doğruyla ilgili sorunlar ortaya atar; akılsal yoldan doğrular, kanıtlar ve bir karara varır, — ama noksansız doğru fikir kendi başına bir anlam taşır mı acaba? Tıpkı bunun karşıt terimi olan kendiliğinden varlık fikri gibi, bu da felsefî bir uydurma, bir buluş değil mi acaba? Bununla birlikte bu fikir bir yapıntı (fiction = tasnî), bir yana bırakılabilecek ve pek bir şey anlatmayan bir buluş değildir; bu, insanoğlunu yeni bir düzeye çıkaran, ya da hiç değilse onu, insanî yaşamın yepyeni bir tarihsel boyut kazandığı bir düzeye yükseltme görevi taşıyan bir buluştur: İnsanî yaşama oranla bu yeni doğru fikri entelekya (kemali evvel) rolü oynamaktadır; bu fikir, insanî yaşamdan beklenen felsefi ya da bilimsel süreci, yeni bir bilimsel düşüncenin yöntemsel ilkesini ortaya koymaktadır.

"Kendinden" sözcüğü nesnel sözcüğünün özdeşidir, hiç değilse, nesnel'in salt öznel'e karşıt olduğu bilimlerde böyledir bu; burada, öznel deyince, nesnele ipucu olmaktan başka bir işe yaramayan ya da nesnel'in ortaya çıkmasını sağlamaktan başka bir işe yaramayan şey anlaşılmalıdır. Kendinden varlık, nesnel'in basit bir görüngüsünden (fenomeninden) başka bir şey değildir ve yapılacak iş görüngülerden yola çıkarak nesnel'i ortaya çıkarmak ve onu nesnel kavram ve doğrular içinde yakalamak, tanımlamaktır.

Ama bugüne dek böyle bir işin durumunun ve onun ilk koşullarının ne anlama geldiği, ve tabiî genel bir yöntembiliminin (methodologie) ilk koşulu ciddî olarak ele alınmamıştır; ve hattâ bu imlemler bilimsel bir açıdan, yani işin içine düşüncenin yüce sorumluluğunu katan bir açıdan araştırılmamıştır bile. Bu dediğim öylesine doğrudur ki, tabiat bilimlerinde söz konusu olan nesnellik'in — yani tabiat bilimlerinin görev ve yöntemlerine yüklenen anlamın — zihinsel bilimlerin ortaya çıkardığı nesnellik'den büsbütün başka olduğunun farkına bile varılmamıştır. Bu yargı, zihnin somut bilimleri adı verilen bilimlere olduğu kadar, ruhbilime de uymaktadır. Ruhbilime, fiziğe, yüklenen nesnellik

verilmek istendi; ve sözün en gerçek ve noksansız anlamıyla bir ruhbilimin ortaya konmasını da işte bu istek engelledi; gerçekten de, ruh, yani bireysel öznellik olarak ele alınan öznellik, herkesten ayrı bir kişi ve yaşam olarak, ya da bir tarih ve topluluk içinde ele alınan bir öznellik, daha geniş bir anlamda, toplumsal bir öznellik olarak ele alınan bir öznellik söz konusu olduğu zaman, ona, tabiat bilimlerindeki gibi bir nesnellik yakıştırmaya çalışmak tepeden tırnağa saçmadır.

— Doğruyu söylemek gerekirse, eksik bir yöntembilimine sahip olmuş bulunan idealist felsefe bir yana — tarihin başından beri gelip geçmiş bütün felsefelere yüklenecek suç budur işte: felsefe, ta işin başından beri ve hâlâ içinde taşıdığı doğal eğilimden yani şu doğacı nesnellikten yakasını sıyıramamıştır.

Daha önce de söylediğimiz gibi, yalnız idealizmin her çeşidi öznelliği öznellik olarak yakalamaya çalışmış ve dünyanın özneye ve özne topluluklarına ancak görece, öznel bir değerlilik (Geltung) *taşıyan, her seferinde değişen bir yaşantı içeriği yardımıyla, öznellik içinde ve öznellikten yola çıkarak daima yeni bir takım anlam* (Sinn) *değişmeleri kabul eden bir dünya şeklinde göründüğünü teslim etmiştir. Yalnız idealizm, "zorla kendini kabul ettiren, herkese göre değişen öznel bir yoldan tasarlanan tek ve aynı bir dünya bulunduğu kanısı, kaynağını düpedüz öznellikten almaktadır" diyebilmiştir; oysa bu öznelliğin anlamı* (Sinn), *yani dünyanın kendisi, gerçekten varolan dünya, hiçbir zaman bu anlamı meydana getiren öznelliğin sınırı aşmaz. Ama idealizm, kuram konusunda hep acele davranmıştır; özellikle de kendini nesnelci gizli öngörüşlerden kurtaramamıştır; ya da, kurgucu (spéculatif) yapısı dolayısıyla, edimî halindeki öznelliği, edim halindeki, görüngüsel (fenomenal) bir dünyaya sezgi düzeyinde bir değer kazandıran öznelliği, somut ve çözümsel bir biçimde sorun konusu etmeyi ihmal etmiştir. Oysa, aslında, bu sorun konusu etme işi, fenomenolojik indirgeme işleminden ve aşkın fenomenolojiye girişten başka bir şey değildir. Böylece, bu arada, kurduğum fenomenolojiye neden aşkın sıfatını verdiğim ve bunun içinde neden aşkın bir öznellikten söz ettiğim anlaşılmış oluyor. Gerçekten de, tıpkı Kant'ın o akılsal eleştirisi yardımıyla bu eski kelimeye yeni bir anlam kazandırışı gibi, yakından bakıldığı zaman, gerek Berkeley ile Hume'un, idealizminden, gerekse genel idealizmden çok başka üslûptaki bir idealizmin de aynı anlam alanı içinde do-*

laştığı ve yalnızca başka sorunlara yönelmiş sorular getirebildiği kolayca görülür.

Akıl, insan denen varlığın kendine özgü bir öğesidir, ki bu varlığın yaşamı kişisel faaliyetlerde ve alışkanlıklarda ortaya çıkmaktadır. Kişisel açıdan bakıldığında bu yaşam, sürekli bir gelişme niyetliliği ile dolu sürekli bir oluştur. Bu yaşam boyunca oluşan şey, kişinin ta kendisidir. Onun varlığı, ardı arası kesilmeyen bir oluştur. Tek kişisel varlık ile toplumsal kişisel varlık'ı birbirine bağlayan karşıtlık ilişkisi göz önünde bulundurulursa, bu özellik insanoğluna ve onları birleştiren insanlık kürelerine aynı şekilde uygulanabilir.

Kişisel yaşamın gerçekten insani olan yanı türlü bilinç ve kişisel sorumluluk dereceleri arasında uzayıp gider, *ki bu diziye, düşünceye dayanan, ama hâlâ dağınık, raslantısal olan edimlerden tutun da, evrensel bilince eriş ile evrensel sorumluluğa dek bir sürü şey girmektedir: Bu düzeyde bilinç, kendi isteğine bağlı bir karar demek olan* özerklilik (*muhtariyet*) fikri'nden *korkmaktadır: kişisel yaşamına, evrensel bir kendi kendinden sorumlu olma ölçüsüne bağlanmış bir yaşamın bireşimsel birliğini kazandırma kararıdır bu. Buna bağlı bir ikinci karar da, kendini sahici, özgür, muhtar bir ben'de biçimlendirme, yani insanoğlunun doğuştan sahip bulunduğu aklı gerçekleştirme, kendi kendine sadık bir varlığı gerçekleştirme, akıllı bir varlık olarak kendi kendine özdeş kalabilme kararıdır. Her türlü çıkar çizgisi üzerindeki dolaylı ve dolaysız dayanışmaları sayesinde, bütün bunlarda, bireysel kişi ile topluluk arasındaki kopmaz bağlar sürüp gitmektedir: Bu ikisi uyuşmalarda da, uyuşmazlıklarda da ve ayrıca tekil kişinin aklını ancak ve ancak toplumsal kişinin aklı olarak bütünüyle gerçekleştirme zorunluluğunda birbirlerini tamamlamaktadırlar (tabii bunun tersi de doğrudur).*

Evrensel ve kaçınılmaz bir temele sahip olan ve kendisi de bir temel yaratan bilim, bu durumda, zorunlu olarak en yüksek insani işlev niteliğini kazanmaktadır: Daha önce de söylediğim gibi, bilimin görevi insanlığın kişisel özerklilik düzeyine kadar, evrensel çerçevedeki bir insani özerklilik düzeyine kadar gelişmesine yardım etmektir. Fikir budur işte: En yüksek derecede insanlıkla yüklü hayati itkiyi doğuran fikir budur.

Demek ki felsefe, ne yandan bakılırsa bakılsın, çeşitli düzeylerde değişikliğe uğrayan akılcılıktan başka bir şey değildir, ki burada niyet ile bütünlenme birbirini izlemektedir; felsefe, *do-*

güçtan sahip olduğu akıl o zamana dek kendi kendini hiç mi hiç anlamadan, karışıklık ve karanlık içinde kalmış bulunan insanlığın ilk felsefi baskına uğrayışından bu yana, kendi kendini aydınlatma (Selbsterhellung) çabasında olagelmiş akıl (la ratio) *dır.*

Yunan felsefesi, başlangıçta, bir şafak gibidir; bu, "varolan"ı noksansız varlık gibi, varolanın dünyası gibi gören ilk bilgi-kuramı kavramının etrafa yaydığı ilk ışıktır; daha sonra bu felsefe, bu ilk kavramı çok yakından izlemek şartıyla ve bakışın öznel bir dönüşü yardımıyla elde edilmiş bulunan şu buluştur: Buna göre, ta öteden beri bilinen insanoğlu, dünyanın uyruğundadır, o hem insanlık içindeki bir insandır hem varlığın bütünüyle ve aklının özünde kendi kendisiyle ilişki halindedir, hem de dünyaya bağlıdır. Eğer felsefe tarihini, yalnızca dünya üzerinde yaşadıkları için insanlarla ve kuramsal birer yapı olarak —yani birer önerme sistemi olarak— da felsefelerle ilgilenmek anlamına gelecek iyice yüzeysel tarihi bir derin bilgiyle ele alırsak, felsefe tarihi de bütün ötekiler gibi bir kültür biçimi olur; eğer onun anlarının renksiz akışına dışardan bakacak olursak (ki o bu akışa gelişim adını vermektedir: lucus a non lucerdo "ormanda ışık yoktur", felsefe dünya içinde, bu dünyanın zaman ve mekânsal kapsamı içinde akıp giden nedensel bir süreçtir.

Ama, içerden bakacak olursak, *şu zihinsel gelişimin taşıyıcıları olan, ölümden önce de, sonra da zihinsel bir toplulukta yaşayan felsefeci kuşakların sürdürdüğü bir savaştır bu; "uyanmış" olan aklın, kendine gelmek, kendi kendini anlamak, yalnızca kendisini değil, hiç kuşkusuz varolan bir dünyayı, evrensel ve noksansız doğruluğu içinde varolan bir dünyayı da somut olarak kavrayacak bir aklı gerçekleştirmek isteyen aklın kavgasıdır bu.*

Felsefe, bilim her ne biçime girerlerse girsinler, daima akılsaldırlar: Tekrarı gereksiz bir doğrudur bu. Ama onlar daima daha yüksek bir akılsallığa doğru ilerlemektedirler; bu, hiç durmadan kendi yetersizliğini ve göreceliğini keşfeden, ama sahici ve noksansız akılcılığı ele geçirme isteği tarafından çekilip götürülen, bu çabayla desteklenen bir akılsallıktır. En sonunda felsefe bu akılsallığın ta sonsuzda biten bir fikir olduğunu ve aslında kendisinin, yani felsefenin, kaçınılmaz bir şekilde bu noktaya giden yolda yürüdüğünü anlar; ama felsefe ayrıca bu yol üzerinde son bir biçim bulunduğunu, ama bu son biçimin aynı zamanda yeni bir sonsuzluk ve göreceliğine açıldığını da anlar. Bu süreç iki çeşit

buluşu dile getirmektedir, ki bunlar da tarihsel açıdan, başlangıçları ve evrimleriyle birbirinden ayrılan iki devreyi göstermektedir.

Birinci devrede, —taribte ilk kez parlak bir şekilde isteğin özüne yerleşen— zorunluluk gerekliği, tarih içinde apayrı bir yer tutan bir felsefi kişilik tarafından keşfedilmiştir: Yeni çağların tarihsel devresini açan Descartes'dır bu. Ama onun buluşu, yanılgılar içinde görece bir bereketliliği sürdürmekle birlikte, kaynaklarını akılcılıktan almış önsel ve görüsel bilimler üzerinde yaptığı etki aracılığıyla bir sürü yanlış kuram halini alıp bozulmuş, zamanla dağılmıştır. Bu felsefenin yetersizliği düşüncesi, duyumcu ve giderek kuşkucu tepkiden başka (Hume), Kant'ın tepkisine ve bundan doğan aşkın felsefeye yol açmıştır; bununla birlikte, zorunluluk gerekliğinden doğan ilk aşkın dürtü bu felsefede canlılık gösterememiştir (nicht wach wird).

Tarihsel hareketlerin gidip gelişleri, görüsel duyumculuğun ve kuşkuculuğun güçlenmesi, akılcılığın eski bilimsel düşünüş tarzıda yeniden güç kazanması, Alman idealizmi ve onun doğurduğu tepki, bütün bunlar ilk devreyi, yani "yeni çağlar" adını verdiğimiz bütün o şeyler topluluğunu belirlemektedir.

İkinci devre, zorunluluğun temel gerekliğini yeniden ele alarak yola çıkan bir başlangıca sahiptir; aynı zamanda, tarihsel durumda meydana gelen değişiklikler (bunlar arasında ilk devrenin kesin evrimi ve bu devreyi belirleyen felsefeler vardır) yeni gerekçelerin ortaya konmasına yol açmıştır; o zaman, zorunluluğun sahici ve değişmez anlamı derin, köklü bir incelemeye sokuldu (zorunluluk temel sorun oldu); bu devrede, tartışılmaz bir biçimde temellenmiş ve tartışılmaz bir biçimde gelişen bir felsefeye uygun düşen gerçek yöntem bulunmak istenmektedir; o zaman, genel olarak tartışılmaz bilgi diye adlandırılan şeyle, aşkın anlık düzeyinde, bu felsefeye ilk temelini (Urboden) *ve ilk yöntemini* (Urmethode) *kazandıran bilgi arasındaki köklü çelişme keşfedilmektedir. Felsefe yapan Ben'in (Ego) kendi üstünde en derin ve en evrensel kavrayışa ulaştığı felsefe işte tam bu noktada başlamaktadır; kendi kendine dönen mutlak aklı taşıyan bu ben'dir; şu tartışılmaz kendi —için— varlığı içinde kendi —öznelerini* (Mitsubjekte) *ve mümkün olabilen bütün yan— felsefecileri içeren de o'dur; böylece, kendi kendini anlayıştaki açıklığın kapalı'ya da açık oluşuna ve yer değiştirişine göre, aklın sonu gelmemecesine ilerleyebileceği bir ortam diye kabul edilen mutlak özellikler*

arası denen şey (tüm insanlık biçimi altında dünya içindeki nesnellik) keşfedildi. Böylece, aşkın bir yaşamın içinde uzayıp giden mutlak öznelliğin (sözcüğün en yüce anlamıyla, aşkın öznelliğin), hem gerekli, hem de somut varlıkbilimsel kipleri ortaya çıkarıldı, ki bu aşkın yaşamda "dünyanın yapısı" dediğimiz şey sürekli olarak meydana gelmektedir; bu öznelliğe bağlı olarak "varolan dünya" yeniden keşfedildi; bu dünyanın varlıkbilimsel anlamı (Seinssinn), *aşkın bir biçimde kurtulmuş olduğundan, düşüncenin daha önceki evrelerinde dünya, dünyasal doğru, dünyasal bilgi adı verilen şeylere yepyeni bir imlem kazandırdı. Oysa, bu buluşun, zaman ve mekânsal bir görünüş altında ilksel bir veri olan* (vorgegebenen) *bir dünya ortasındaki şu insani varlık üzerinde, aşkın öznelliğin, kendi temel varlığı ve yaşamıyla birlikte nesnelleşmesine yardım eden şu insani varlık üzerinde de etkileri olmuştur: Kendini anlayışın en yüce derecesine varan insanoğlu, kendi varlığının sorumlusu olduğunu keşfeder, kendini* tartışılmazlık (zorunluluk) *yaftası altına konmuş bir yaşamı sürdürmekle yükümlü bir varlık* (als Sein im Berufensein) *olarak görür, ama o zaman söz konusu olan, yalnızca, bilim adı verilen şeyi canlandıran soyut bir zorunluluk değildir: Bu yaşam, somut varlığının tümünü, zorunlu bir özgürlük yaftası altında gerçekleştirmekle ve bu varlığı zorunlu (tartışılmaz) bir aklın, bütün eylemsel yaşamı boyunca kendine mal edeceği bir aklın düzeyine eriştirmekle yükümlüdür; çünkü, insanı insan yapan işte bu akıldır. Daha önce de söylendiği gibi, mesele, akılsal olmanın akılsal olmayı istemek anlamına geldiğini anlayarak kendini akılsal olarak anlamak'tadır; bunu anladıktan sonra görülür ki yaşam, akla yönelmiş olan çaba sonsuz bir genişlik kazanmaktadır; akıl insanoğluna, insani varlığının en derin köşesiyle yöneleceği şeyi, onu hoşnut edebilecek, "mutlu" kılabilecek tek şeyi gösterir, akıl "kuramsal", "kılgısal", "estetik" ya da daha başka sıfatlarla adlandırılmaktan hiç zarar görmez; insan olmak, erekbilimsel (téléologique) varolmak —varolmak zorunda olmak— demektir ve bu erekbilim benim bütün eylemlerinde, bütün* dessein'*lerinde egemendir, bu zorunlu erek, kendi kendini anlamak suretiyle her yerde görülebilir ve bu ereği, akılsal yoldan kendi kendini anlayarak görmek, kendini önsel (a priori) ilkelere dayanarak anlamak demektir: Kendi kendini, felsefenin üslûbuna göre anlamak demektir.*

(Çev: Paul Ricoeur, Deucalion, III, "Être et Penser", *Baconniere yayınları, Neuchâtel).*

BİR AÇIKLAYICI

AZ önce, MAURICE MERLEAU PONTY'nin, günümüzde, Husserl'in gerçek izleyicisi olduğunu söylemiştik. Bu Fransız felsefeci, *Phénoménologie de la perception* (Algı Fenomenolojisi) adlı eserin önsözünde Husserl fenomenolojisinin belli başlı temalarını gözden geçirmektedir: Özler bilimi, indirgeme, niyetlilik, akılsallık. O, betimleyici bir felsefeden "*Varoluşçu*" bir felsefeye geçişin taslağını çizmektedir, ki bu varoluşçu felsefe —daha önce, az çok kapalı bir biçimde, Husserl'de de görüldüğü üzere— "özleri varoluş içindeki eski yerine oturtacaktır". Daha ilerde, sonraları Merleau-Ponty'nin kendi felsefesinin nasıl kesinlik kazandığını göreceğiz. Ama önce Husserl fenomenolojisini aydınlatan şu birkaç sayfayı örnek olarak vereceğiz, çünkü bu felsefeyi bundan daha iyi açıklayacak başka birşey bulamazdık:

FENOMENOLOJİ NEDİR?
«ŞEYLERE DÖNMEK»

SOZ konusu olan şey, açıklamak ya da çözümlemek değil, anlatmaktır. Husserl'in ta başlangıcından fenomenolojiye yüklendiği bu "anlatımcı ruhbilim" olma ya da "şeylerin kendisine" dön-

me görevi, öncelikle bilimin yadsınması demektir. Ben, bedenimi ya da "ruh dünyamı" belirleyen bir sürü nedenselliğin sonucu ya da kesişme noktası değilim, kendimi dünyanın bir parçası gibi, biolojinin, ruhbilimin ve toplumbilimin basit bir konusu olarak düşünemem, ya da bilim evreninin içine girip kapanamam. Dünya konusunda, hattâ bilim yoluyla da olsa, bildiğim her şeyi, benim olan bir görüşten yola çıkararak ya da dünyasal bir yaşantıyla bilirim ki, bu olmasa, bilimin simgelerinin (symboles) hiçbir anlamı kalmayacaktır. Bilimin bütün evreni yaşanmış olan dünya üzerine oturtulmuştur ve eğer bilimin kendisini kesin bir biçimde düşünmek, onun anlamını ve gücünü tam olarak ölçmek istersek, ilkin içimizdeki şu dünyasal yaşantıyı uyandırmak zorunda kalırız, ki bilim de bu yaşantının ikinci elden bir anlatımıdır zaten. Varoluş açısından bilim hiçbir zaman algılanan dünya ile aynı anlamı taşımaz, taşımayacaktır da, çünkü bilim bu algılanan dünyanın bir tanımlama ya da açıklamasından başka bir şey değildir. Ben, hayvanbiliminin, toplumsal anatominin ya da tümevarımcı ruhbilimin bu doğal ya da tarihsel ürünlere yakıştırdığı bütün niteliklerle donatılmış bir "canlı varlık", hattâ bir "insan", hattâ bir "bilinç" bile değilim —ben mutlak bir kaynağım, varlığım kendimden önceki insanlardan, fizik ve toplumsal çevremden gelmez, onlara doğru gider ve onlara destek olur, çünkü, üstüme almaya karar verdiğim şu geleneği ya da şu ufku kendim için var eden sadece benim (hem de bu sözcüğün benim için alabileceği tek anlamda var eden), ki bu ufkun bana uzaklığı, ben orada olup da bu uzaklığı gözlerimle ölçmesem yok olacaktır, çünkü bu onun kendine özgü bir özelliği değildir. Beni dünyanın bir an'ı gibi gören bilimsel görüşler daima sâf ve iki yüzlüdürler, çünkü, söylemeseler bile, bir ikinci görüşü, bilinç görüşünü ima ederler, ki buna göre, ilkin çevrem bir dünya ile kaplanır ve bu dünya benim için varolmaya başlar. Şeylerin kendisine dönmek, bilimin habire sözünü ettiği, karşısında her türlü bilimsel tanımlamanın soyut, imlemsel ve bağımlı kaldığı bilgiden önceki dünyaya dönmek demektir; bu, bir ormanın, bir ovanın ya da bir ırmağın ne olduğunu öğrendiğimiz manzara ile coğrafyanın durumuna benzemektedir.

Bu hareket, idealist bilince dönüşten mutlak olarak ayrı bir şeydir, ve katkısız bir betimleme (tasvir) gerekliliği hem düşünsel çözümleme yolunu hem de bilimsel açıklama yolunu saf dışı etmektedir. escartes ve özellikle de Kant, eğer ilkin kendimi ya-

kalama edimi içinde varolurken hissetmeseydim, hiçbir şeyi varoluş halinde yakalayamayacağımı göstererek özneyi ya da bilinci esaretten kurtarmışlardır, *onlar bilinci, yani benim için ben'in mutlak kesinliğini her şeyin varoluş nedeni olarak ve bağlama işini de, bağlanan şeyin temeli olarak göstermişlerdir. Hiç kuşku yok ki, bağladığı dünyasal görünüş olmasa, bağlama işinin hiçbir anlamı kalmaz; Kant'da, bilincin birliği, dünyanın birliği ile bütünüyle zamandaştır, Descartes'da da, yöntemli kuşku bize hiçbir şey yitirememektedir, çünkü, bütün dünya hiç değilse bizim yaşantımız olarak,* Cogito'nun *(düşüncenin) içine katılmıştır, onunla birlikte kesinlik kazanmıştır ve yalnızca "... şunun düşüncesi.." diye bir yafta almıştır: Ama özne ile dünya arasındaki ilişkiler ille de iki yanlı değildir: Öyle olsaydı, dünyanın kesinliği, Descartes'da,* Cogito'nun *kesinliğiyle birlikte elde edilmiş olur, Kant da "Hopernik vari bir tepetaklak oluş"dan söz etmezdi. Düşünsel çözümleme, dünyasal yaşantımızdan yola çıkarak, sanki kendisinden ayrı bir şeymiş gibi yükselir özneye doğru ve evrensel bireşimi, dünyanın varoluş nedeni gibi gösterir. Bu bakımdan, düşünsel çözümleme yaşantımıza bağlı olmaktan çıkar, bir tutanağın yerine bir yeni yapı koyar. Böyle olunca, Husserl'in Kant'ı "ruh yetenekleri üzerinde ruhbilimcilik" (1) oynamakla suçlayabilmesini ve dünyayı öznenin bireşimsel faaliyeti üzerine oturtan noétigue bir çözümlemenin karşısına, nesne içinde kalan ve onun ilksel birliğini doğurmayıp sadece dışa yansıtan* noematique bir düşünme *işini geçirebilmesini anlayabiliyoruz.*

Dünya, yapabileceğim her türlü çözümlemeden önce vardır ve dünyayı, duygulanımları, daha sonra da nesnenin perspektif görünüşlerini birbirine bağlayacak olan bir dizi bireşimden elde etmek yapay (sun'i) bir şeydir, çünkü gerek bu duygulanımlar, gerekse bu görünüşler çözümlemenin doğurduğu ürünlerdir ve çözümlemeden önce gerçekleşmeleri olanaksızdır. Düşünsel çözümleme bir ilk yapıya giden yolun ters yönünde ilerlediğini ve Saint Augustin'in deyimiyle, "insanın özünde" öteden beri insanın kendisi olagelmiş bulunan yapıcı bir gücü yeniden ele geçirdiğini sanmaktadır. Böylece düşünme kendi kendine gemi azıya almakta ve varlığın ve zamanın berisinde, yıkılmaz bir öznellik içine yerleşmektedir. Ama bu bir safdilliktir, ya da, isterseniz

(1) Logische Untersuchungen Prolegomena zurreinen Logik, s. 83

şöyle diyelim, kendi öz başlangıcını gözden yitiren eksik bir düşünmedir. Düşünmeye başladım mı, düşünüşüm, düşünülmemiş bir şey üzerinde düşünmektir, bu düşünüş bir olay olarak kendi kendisini bilmezlikten gelemez, bu andan sonra da gerçek bir yaratış, bilincinin bir yapı değişikliği biçiminde görür kendini ve kendi öz işlemlerinin berisinde, dünyayı yakalamak onun işidir, ki bu dünya, özneye verilmiştir, çünkü öznenin kendisi de kendine verilmiştir. Bunun anlamı şu ki ben, algı ile birer yargı, edim ya da varız olan bireşimleri bir tutamam. Algı alanım her an bir sürü yansıma, çatlama duygusuyla ilgili, şimşek hızıyla geçip giden izlenimlerle doludur, ben bunları daha önceki algılarımın kapsamı içine bütünüyle oturtamam, ama gene de, onları düşlerimle bir tutmam, ve bir anda dünya içindeki yerlerine yerleştiririm. Her an nesnelerin ya da kişilerin çevresinde bir takım düşler kurarım, bu nesne ya da kişilerin varlığı burada kapsama aykırı değildir, ama bunlar dünyaya da karışmamaktadırlar, onlar dünyanın ilerisinde, hayal sahnesindedirler. Algımın gerçekliği yalnızca "canlandırışların" özündeki tutarlılık üzerine kurulmuş olsaydı, hep kararsız olması gerekirdi ve ben, muhtemel sanılarıma kendimi kaptırıp her an aldatıcı bireşimleri bozmak ve gerçeğin içine, ilkin çıkarıp attığım bir takım aldatıcı fenomenleri tekrar katmak zorunda kalırdım. Oysa böyle bir şey yoktur. Gerçek sağlam bir kumaştır, en şaşırtıcı görüngüleri (fenomenleri) kendine mal etmek ya da bizim en gerçeğe yakın gibi duran hayallerimizi kaldırıp atmak için yargılarımızı beklemez. Algı, dünyasal bir bilim değildir, hattâ bir edim, bilinçli bir durum alma bile değildir, o, bütün edimleri doğuran temeldir ve kendisi de bu edimler tarafından öncelikle varsayılmıştır. Dünya, temel yapı yasasını önümde bulundurduğum bir nesne değildir, o, benim bütün düşüncelerimin ve bütün açık algılarımın doğal ortamı ve alanıdır. Doğru yalnızca "öz insanda değildir" (1) daha doğrusu öz insan diye bir şey yoktur, insanoğlu dünya üzerindedir, dünya içinde tanır kendi kendini. Ben, sağ-duyunun ya da bilimin doğmacılığından yola çıkıp da kendime döndüğüm zaman, özünden doğru olan bir takım doğruları barındıran bir yuva değil, kendini bu dünyaya adamış bir özne bulurum karşımda.

---

(1) *In te redi; in interiore homine habitat veritas.* Saint Augustin.

FENOMENOLOJİK «İNDİRGEME»

BU noktada, şu ünlü fenomenolojik indirgemenin gerçek anlamı ortaya çıkmaktadır. Husserl'in kendi kendini anlamak için üzerinde bundan fazla durduğu bir başka soru daha yoktur —bundan daha fazla ele aldığı soru da yoktur, çünkü yayımlanmamış eserlerinde "indirgeme sorunu" önemli bir yer tutmaktadır. Uzun süre, hattâ en son yazılarına dek, indirgeme aşkın bir bilince dönüş şeklinde sunulmuştur, ki bu aşkın bilincin önünde dünya, felsefecinin, sonuçlarına dayanarak yerli yerine oturtmak zorunda olduğu bir dizi tam algıyla yer yer canlandırılmış olarak, mutlak bir saydamlık içinde uzanıp gitmektedir. Nitekim benim kırmızı duyumum, hissedilen bir kırmızının ortaya çıkışı, bu kırmızı da kırmızı bir yüzeyin kendini belli edişi, bu yüzey kırmızı bir kartonun belirişi ve bu karton da kırmızı bir şeyin, şu kitabın ortaya çıkışı ya da yandan görünüşü şeklinde algılanmıştır. Demek ki bu, daha yüce bir fenomeni imleyen (anlatan) bir hylé'nin (madde) kavranması, Sinn-gebung, bilinci tanımlayan eylemsel bir anlatma işlemidir ve dünya "Dünya imlem"den başka bir şey değildir. bu durumda fenomenolojik indirgeme idealist bir şey olacaktır, buradaki idealizm, dünyayı Paul ile Pierre arasını ayıran bir değer birimi şeklinde ele alan aşkın bir idealizmdir; bu değer biriminde her ikisinin perspektifleri başka başkadır ve bu aşkın idealizm "Pierre'in bilinci" ile "Paul'ün bilincini" değinme haline getirmektedir, çünkü dünyanın "Pierre tarafından" algılanışı Pierre olgusu değildir, tıpkı "Paul tarafından" algılanışının da Paul olgusu olmayışı gibi. bu algılar, tersine, onların herbirindeki kişisel bilinçlerin varlığını ortaya koymaktadır ve bu bilinçler arasındaki alış-veriş bir sorun değildir, çünkü bu alış-veriş bilinç, anlam ya da doğru tanımlamasının içinde vardır zaten. Ve ben bir bilinç, olduğumdan yani bir şey benim için bir anlam taşıdığından, ne şu dünyadayımdır, ne Pierre, ne de Paül'ümdür, bir "başka" bilinç ile benim aramda hiçbir ayrım yoktur, çünkü hepimiz şu dünya üzerinde bulunan dolaysız var oluşlarız ve şu dünya, bir doğrular sistemi olduğu için, tanımı gereği tekrar Aşkın bir idealizm dünyayı donukluğundan ve aşkınlığından kurtarır. Dünya, birer insan ya da görüsel (empirique) özne olarak değil, hepimiz tek bir ışık olduğumuz ve parçalara bölmeksizin bir Birim'e katıldığımız için algıladığımız şeyden başkası değildir, Düşünsel çözümleme, ne dünya ne de başkası diye bir sorun tanı-

maz, çünkü bu çözümleme, bilincin ilk ışığıyla birlikte, haklı bir evrensel doğruya gitme gücünü ortaya çıkarmaktadır ve öteki insan da kişiliksiz, yersiz ve bedensiz olduğundan, Öteki ile Ben, sahici dünya içindeki tek bir varlıktır, ruhları birleştiren bir bağdır. Bu durumda, Benim Öteki insanı nasıl düşüneceğimi anlamak hiç de zor değildir, çünkü Ben ve buna bağlı olarak da Öteki insan fenomenlerin örgüsü içinde ele alınmamıştırlar ve değerleri varlıklarından daha fazladır. Şu yüzlerin ya da şu davranışların ardında saklı hiçbir şey yoktur, hiçbir görünüm benim için anlaşılmaz değildir, çok çok bir parça gölge vardır, ki bu da zaten ışık olan yerde mevcuttur. Husserl içinse, tersine, öteki insan diye bir sorun bulunduğunu ve öteki ben'in *(alter ego) bir aykırı düşünce olduğunu biliriz. Ve eğer öteki insan, benim için varlığının ötesinde, kendisi için varsa, ve onunla ben, Tanrı için değil de, birbirimiz için varsak, herbirimizin ötekinin gözüne çarpması, onun da, benim de bir dış görünüşümüzün bulunması ve bu dış görünüşte, Kendi İçin olan bir perspektiften —yani benim kendi üzerimde, öteki insanların da kendi üzerlerindeki görüşünden— başka, bir de Başkası İçin bir perspektifin —yani benim Başkası üzerinde ve Başkası'nın da benim üzerimde bir görüşünün— bulunması gereklidir. Tabii ki, bu iki perspektif, herbirimizde, sadece yan yana konmakla yetinemez,* çünkü o zaman başkasının gördüğü ben olmazdım, benim gördüğüm de başkası olmazdı. *Benim kendi dış görünüşüm olmam ve başkasının vücudunun da kendi kendisi olması gerekir. Ben ile Öteki arasındaki bu aykırılık ve dialektik ancak Ben ile Öteki, her türlü ayrılmazlıktan kurtuldukları zaman değil, durumlarıyla belirlendikleri zaman, yani felsefe ben'e dönüş ile yetinmediği ve ben, düşünme yardımıyla yalnızca kendi gözümdeki varlığımı değil, aynı zamanda "yabancı bir seyirci"nin olabilirliğini keşfettiğim zaman mümkündür; yani, varlığımı hissettiğim ve düşüncenin o en son sınırına giderek beni zamanın dışına çıkarabilecek yoğunluktan yoksun olduğum ve kendimde, mutlak bir birey olmama engel olan ve beni öteki insanların önüne insanlar arasındaki bir insan ya da hiç değilse bilinçler arasındaki bir bilinç gibi çıkaran bir iç zayıflık hissettiğim zaman mümkündür.* Düşünce *(Cogito)* şimdiye dek öteki varlığı algılayışımı değersizleştiriyor, Ben'in ancak kendi kendini yakalayabileceğini söylüyordu bana, çünkü beni *kendi üzerimdeki düşünceme dayanarak, şu yüce anlamıyla, ancak benim sahip olabildiğim düşünceye dayanarak tanımlıyordu. Başkası denen sevi-*

boş bir lâf olmaması için, varoluşumun hiç bir zaman benim yaşama bilincimden ibaret kalmaması, başkalarının *bu konudaki bilincini ve bunun sonucunda da, benim bir tabiat içinde canlanışımla en az bir tane tarihsel durumu da kapsaması gerekmektedir.* Düşünce *beni bir durum içinde yakalamalıdır, ve işte ancak bu şartla aşkın öznellik, Husserl'in deyimiyle (1), bir öznellikler arası (intersubjektivite)* olabilecektir. *Düşünen Ben olarak, dünyayı ve nesneleri kendimden ayırabilirim, çünkü hiç kuşkusuz onlardan başka türlü varolmaktayım. Hattâ nesneler arasındaki bir nesne, fizik-kimyasal birtakım süreçler toplamı olarak kabul edilen bedenimi bile kendimden ayırmam gerekir. Ama bu şekilde bulup ortaya çıkardığım* düşünme işi*'nin nesnel zaman ve mekânda yeri yoksa bile, fenomenolojik dünyada yeri vardır. Bir nesneler toplamı ya da birbirine nedensel ilintilerle bağlı süreçler toplamı olarak kendimden ayırdettiğim dünyayı "kendi içimde", bütün* düşünmelerimin *sürekli ufku ve her an kendi yerimi tayin etmeme yarayan bir uzaklık şeklinde yeniden bulurum. Gerçek* Düşünce *öznenin varlığını onun varoluş düşüncesine dayanarak tanımlamaz, dünyanın kesinliğini dünya düşüncesinin kesinliği şekline dönüştürmez ve nihayet dünyanın yerine de dünyanın imlemini geçirmez. O, benim düşüncemi de başkasına mal edilmez bir olgu diye kabul eder ve beni "dünya üzerindeki bir varlık" şeklinde ortaya çıkararak her türlü idealizmi bir yana iter.*

Yer yer dünyaya bağlı olduğumuz için, bunun farkına varabilmemizin en iyi yolu bu hareketi durdurmak, onunla suç ortaklığı etmekten kaçınmak (ona ohne mitzumachen *bakmak diyor, Husserl), ya da onu saf dışı etmektir. Böyle yapmakla sağduyunun ve doğal davranışın kesinliklerine yüz çevirmiş olmayız —bunlar, tam tersine, felsefenin sürekli temalarıdır— ama, onlar her türlü düşüncenin ön varsayımları olduklarından, kendiliklerinden vardırlar", göze çarpmazlar ve onları uyandırmak ortaya çıkarabilmek için, bir an onlardan vazgeçmek zorundayızdır En iyi indirgeme örneği, Husserl'in yardımcısı olan Eugen Fink'in dünya karşısındaki bir "şaşkınlık"dan söz ettiği zaman verdiği*

(1) Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendentale Phanomenologie, III.

örnektir (1). Düşünme, dünyanın temeli şeklindeki düşünce birliğine doğru çekilmez, aşkınlıkların fışkırışını görmek üzere bir parça geriler, ortaya çıkarmak üzere, bizi dünyaya bağlayan güdümlü bağları iyice gerer, dünyayı bize garip ve çelişik gösterdiği için biricik dünya bilinci o'dur. Husserl'in aşkın, deney üstü varlığı Kant'ınkine benzemez ve Husserl Kant felsefesini «dünyasal» bir felsefe olmakla suçlar, çünkü bu felsefe, aşkın tümdengelim yönteminin motörü demek olan insanla dünya arasındaki ilintiyi kullanmakta ve dünya karşısında şaşıracak ve özneyi dünyaya doğru yapılan bir aşma şeklinde tasarlayacak yerde, dünyayı öznenin içinde varolan bir şey gibi kabul etmektedir. Husserl'in yorumcularıyla, varoluşsal konularda kendisinden «ayrılmış olanlarla» ve nihayet kendi kendisiyle çatıştığı nokta, dünyayı bir aykırı düşünce gibi görebilmek ve yakalayabilmek için, onunla aramızdaki yakınlığı kesmek zorunda kalışımızdan, ve bu kesmenin de bize dünyanın ereksiz ortaya çıkışından başka bir şey öğretemeyişinden ileri gelmektedir. İndirgemenin verdiği en büyük ders, tam bir indirgemenin olanaksızlığını göstermesidir. İşte bunun için Husserl hiç durmadan indirgemenin mümkün olup olamayacağı sorusu üzerine dönmektedir. Biz mutlak bir tin (zihin) olaydık, indirgeme karışık bir sorun olmayacaktı. Ama, dünyada yaşadığımıza göre, düşünmelerimiz bile yakalamak istedikleri zamansal akış içinde yer aldığına (Husserl'in deyimiyle, sich einströmen olduğuna) göre, bütün düşüncemizi kapsayan bir düşünce yoktur. Husserl'in basılmamış eserleri, felsefecinin sürekli bir başlayıcı olduğunu söylemektedir. Yani, felsefeci insanların ya da bilginlerin bildiklerini sandıkları şeylerin hiç birini öyle kabul etmez.

Yani felsefe doğru söylediği zaman bile ereğine varmış değildir, o, kendi kendini yenileyen bir denemedir, felsefe demek bu yeniden başlamanın anlatımı demektir ve nihayet temel düşünce, felsefenin, ilk orta ve son durumu olan düşünceye dayanmayan bir hayata bağlı oluşunun bilincidir. Fenomenolojik indirgeme, sanıldığı gibi, idealist bir felsefenin ortaya attığı bir formül olmak şöyle dursun, varoluşsal felsefenin formülüdür: Heidegger'in «In-der-Welt-Sein»i kaynağını fenomenolojik indirgemeden almaktadır.

---

(1) Die phönomenologische Philosphie Edmond Hussurls in der gegenwörtigen Kritik, s. 331.

Yazar bundan sonra öz kavramı için de buna benzer bir incelemeye girişir. Öz, fenomenolojik betimlemenin (tasvirinin) kesin konusu olmayıp varoluş (varlık) denen olguyu elde etmenin bir yoludur. Demek ki burada söz konusu olan «ayrı» özler, dilin özleri değil, her türlü adlandırmadan önce gelen «ilk imlem çekirdeği» (noyau de signification primaire)dir. Öze indirgeme dünyayı bir düşünce içeriği (muhtevası) şeklinde değil, benim algıladığım ve gördüğüm *şekilde* ortaya çıkarmaktadır. Bu, dünyaya açılışım konusunda bana sağlam bir kanı veren «bir doğru denemesi»dir. Mümkün olan şey gerçek üzerine temellenir, öz ise, «bir dünyanın varoluşu» üzerine...

NİYETLİLİK

ŞİMDİ, çoğu kez fenomenolojinin bir buluşu gibi ortaya atılan, ve ancak indirgeme kavramının yardımıyla anlaşılabilen niyetlilik kavramını ele alalım. «Her bilinç, bir şeyin bilincidir», bu düşünce yeni bir şey değil. Kant, İdealizmin Çürütülmesi adlı eserinde, dış algılama olmaksızın iç algılamanın gerçekleşemeyeceğini, fenomenlerin zincirleme bağlanmasından meydan gelen dünyanın, bilincimde benim birliğimden önce geldiğini ve benim kendimi gerçekleştirmeme yardım eden bir araç olduğunu göstermiştir. Kant'ın mümkün olan bir nesneyle bilinç arasında bulduğu ilinti ile niyetliliği ayıran şey, dünyanın birliğinin, bilgi üzerine eklenmezden ve kesin bir özdeşleşme edimi halinde ortaya çıkmazdan önce, bizim onu zaten yaratılmış ya da var olarak yaşamamızdır. Kant'ın kendisi, Yargı'nın Eleştirisi adlı eserinde, bir hayalgücü ve anlık (müdrike) birliği ile nesneden önceki özneler birliği mevcut olduğunu ve örneğin; güzelle ilgili denemede, benim, duygusal ile kavramsal olan şeyleri, benliğimle başkasının benliğini uyuşturma denemesine giriştiğimi, ki bu başkası denen şeyin de kavramsız bir şey olduğunu gösteriyor. Burada özne artık birbirine sıkıca bağlı bir nesneler dizisinin evrensel düşüneni, bir dünya meydana getirmek zorunda kaldığı

zaman sayısız olanı anlığın yasalarına bağlayan değer dağıtıcı güç değildir, o, kendini anlığın yasasına kendiliğinden uyan bir tabiat (yaradılış) olarak görüp öyle hissetmektedir. Ama eğer öznenin bir yaradılışı varsa, o zaman hayalgücünün gizli sanatının kategoryalarla ilgili etkinliği (faaliyeti) koşullandırması gerekmektedir, bundan böyle yalnız estetik yargı gücü değil, ayrıca bilgi de ona dayanacaktır, bilincin ve bilinçlerin birliğini meydana getiren o'dur. Husserl, bilincin erekliğinden (gaiyet) söz açtığı zaman Yargı'nın Eleştirisi'*ni yeniden ele alır. Burada söz konusu olan, insan bilincini, bu bilince dışardan bir takım erekler yükleyecek mutlak bir düşünceyle ikilemek değildir. Söz konusu olan, bilinci, dünyasal bir tasarı şeklinde, ne kucaklayabildiği, ne de sahip olabildiği bir dünyaya adanmış, ama hiç durmadan ona doğru yönelen bir tasarı şeklinde - ve dünyayı da karşı konmaz birliği bilince ereğinin ne olduğunu gösteren nesneöncesi birey şeklinde kabul etmektedir. İşte bunun için Husserl edimsel niyetlilikle, yani yargılarımızdaki ve istediğimize bağlı durum alışlarımızdaki niyetlilikle,* Katkısız Aklın Eleştirisi'*nde sözü edilen biricik niyetlilikle eylemsel niyetliliği, dünya ile yaşamamız arasındaki doğal ve yüklem-öncesi (antépredicatif) birliği sağlayan, nesnel bilinçten çok, isteklerimizde, değer biçmelerimizde, manzaramızda daha açıkça ortaya çıkan ve bize, bilgilerimizin kesin dile aktarmaya çalıştığı metni temin eden niyetliliği birbirinden ayırmaktadır. İçimizde yorulmak bilmeden ortaya çıkan biçimiyle, dünya ile bilinç arasındaki ilinti, bir çözümlemeyle daha açık hale getirilebilecek bir şey değildir: felsefe bu ilintiyi gözlerimizin önüne getirmekten, onu, gerçekliğini gösterelim diye önümüze çıkarmaktan başka bir şey yapmaz.*

Niyetliliği böyle geniş bir kavram haline getirmekle, fenomenolojik «anlama» klâsik «anlık faaliyeti»nden ayrılmaktadır, ki bu sonuncu yalnızca «sahici ve değişmez yaradılışları» incelerdi, ve fenomenoloji bir yaratılış fenomenolojisi olabilir. İster algılanan bir şey, bir tarihsel olay ya da bir öğreti söz konusu olsun, «anlamak», bütün niyeti yakalamak demektir — yalnız algılanan şeyin «nitelikleri»nin, «tarihsel olguların» meydana getirdiği tozun öğretinin getirdiği «fikirlerin» tasarım için ne anlam taşıdığını değil — aynı zamanda, çakıltaşının, camın ya da balmumunun bütün niteliklerinde, bir devrimin bütün olgularında, bir felsefecinin bütün düşüncelerinde dile gelen varoluş biçimini anlamak demektir. Her uygarlıkta asıl sorun, Hegels'i an-

lamıyla Fikir'i (Idea), yani, nesnel düşüncenin kavrayabileceği fizik-matematik yasalar gibi bir yasa değil, başka insan karşısında, Tabiat zaman ve ölüm karşısında benimsenecek tek bir tutumun formülünü bulmak, tarihçinin sonradan tekrar ele alıp yükleneceği bir "dünyaya biçim verme" tarzı keşfetmektir. Bunlar tarihin boyutları'dır. Tek bir söz, tek bir insanî davranış, hattâ en alışılmış ve dalgın tek bir insanî davranış yoktur ki, bu boyutlara oranla bir imlem (signification) taşımasın. Ben yorgunluktan ötürü sustuğumu, bakanın biri rasgele bir cümle sarfettiğini sanırız, oysa benim suskunluğumun, onun konuşmasının bir anlamı vardır, çünkü benim yorgunluğum ya da beylik bir cümle sarfetmek gelip geçici şeyler değildirler, bunlar belli bir kayıtsızlığı dile getirmektedirler, bu yüzden de bu iki davranış da yine bir durum karşısında bir tavır takınmak demektir. Bir olaya yakından baktığınız zaman, her şey bir raslantı sonucuymuş gibi gözükür: şu adamın tutkusu, şu uygun raslantı, şu özel durum işe yön vermiş gibidir. Oysa raslantılar birbirini götürür ve olgulardan meydana gelen şu toz tabakası üst üste yığılır, insanî durum karşısında takınılacak belli bir durumu, sınırları belli ve üzerinde söz edilebilecek bir olayı meydana getirir. Tarihi bir ideoloji açısından mı, yoksa siyasal açıdan mı, yoksa din açısından mı, ya da iktisat açısından mı anlamak gerekir? Bir öğretiyi açık seçik ortada duran içeriğinden yola çıkarak mı, yoksa bu öğretiyi yaratan kişinin ruhbilimine ve yaşamındaki olaylara bakarak mı anlamalıyız? Her açıdan anlamak gerekir, her şeyin bir öğretinin iktisadi ruhbilimsel bütün açıklamaları doğrudur, çünkü. Bütün bu görüşler doğrudur, yeter ki onları tek başına ele almayalım, yeter ki tarihin ta özüne dek inelim ve her görüş açısından dile gelmiş bulunan varoluşsal imlem çekirdeğine ulaşalım. Marx'ın dediği gibi, tarih tepetaklak yürümez, ama tarih ayaklarıyla da düşünmez. Daha doğrusu biz tarihin ne «başıyla», ne de «ayaklarıyla» uğraşmayıp bedeniyle ilgilenmeliyiz. Bir düşünür ancak kendi varlığından yola çıkarak düşündüğüne göre, bir öğretinin iktisadi ruhbilimsel bütün açıklamaları doğrudur. Bir öğreti üzerinde düşünme işi bile ancak bunun yanına öğretiler tarihini ve dış açıklamaları kattığımız ve öğretinin nedenleriyle anlamını varoluşsal bir yapı içine oturttuğumuz zaman noksansız olacaktır. Husserl'in dediği gibi, «anlamın doğuşu»

(Sinngenesis) (1) diye bir şey mevcuttur; bu, öğretinin «ne demek istediğini» bize anlatan en son şeydir. Anlamı işi gibi, eleştirme işi de her düzeyde cereyan etmelidir ve tabii, bir öğretiyi çürütmek için, onu, yaratıcının yaşamındaki herhangi bir olaya bağlamak yetişmez: öğreti bu olayın ötesinde bir anlam taşır ve ne bireysel, ne de toplumsal varoluşta katkısız olay diye bir şey yoktur. çünkü bu iki varoluş da raslantıları alır, özümler ve neden haline getirirler. Son olarak da, tarih, şimdiki zamanda bölünmez olduğu gibi, akıp gidişi içinde de öyledir. Temel boyutlarına oranla, bütün tarihsel çağlar tek bir varoluşun belirtileri ya da tek bir dramın — bir sonucu olup olmadığını bilmediğimiz bir dramın — çeşitli bölümleri gibi gözükür. Yeryüzünde olduğumuz için, bir anlam taşımaya mahkûmuz ve biz, tarih içinde anlam taşımayan tek bir söz edemeyiz.

(1.) Bu terim Husserl'in yayımlanmamış eserlerinde pek sık geçer. *Formale und ranszendentale Logik* adlı eserde (s. 184 ve sonrası) bu fikre rastlanıyordu zaten.

DÜNYA VE AKIL

FENOMENOLOJİNİN en önemli başarısı, hiç kuşku yok ki, kendi dünya ya da akılsallık (nedensellik) kavramı içinde en aşırı öznellikle en aşırı nesnelciliği birleştirmek olmuştur. Nedensellik, ortaya çıktığı yaşantılara (tecrübelere) tıpatıp uymaktadır. Bir nedensellik mevcuttur, yani: bakış açıları birbiri içine girmektedir, algılar birbirini doğrulamaktadır, bunun sonucunda bir anlam ortaya çıkmaktadır. Ama bu anlam apayrı bir yere konmamalı, mutlak zihin ya da, kelimenin gerçekçi anlamıyla, dünya haline dönüştürülmemelidir. Fenomenolojik dünya katkısız varlık değil, benim yaşantılarımın kesişmesinden ve benim yaşantılarımla öteki insanların yaşantılarının kesişmesinden, bunların birbiri üstüne geçmesinden doğan anlamdır; demek ki bu dünya, benim geçmiş yaşantılarımla şimdiki yaşantılarımın, benim yaşantımla başkasının yaşantısının iç içe geçmesinden doğan öznellik ile öznellikler-arası'nın (intersubjectivite) birliğinden ayrı düşünelemez. Tarihte ilk kez, felsefecinin düşünmesi dünya içinde ve dünyadan önce kendi öz sonuçlarını gerçekleştirmeye kalkışmayacak kadar bilinçlidir. Felsefeci dünyayı, öteki insanı ve kendini düşünmeye çalışmakta ve bunlar arasındaki bağları kavramaya uğraşmaktadır. Ama düşünen Ben, «tarafsız

gözlemci» (uninteressierter Zuschauer) (1) daha önceden verilmiş bir akılsallığa (nedenselliğe) katılmazlar, onlar, varlıkta bir garantisi bulunmayan ve varolma hakkını bütünüyle, tarihimizi kendi omuzlarımıza almanın bize verdiği elle tutulur güçten alan bir öncelikle kendi «kendilerini düzene koyarlar» (2) ve akılsallığı yerli yerine oturturlar. Fenomenolojik dünya ilk plânda gelen bir varlığın açıklanması değil, varlığın temellendirilmesidir, felsefe ilk plânda gelen bir doğrunun yansıması değil, âdeta bir doğrunun gerçekleştirilmesi sanatıdır. Bu gerçekleştirmenin nasıl mümkün *olduğu ve bunun, eşyanın içinde, daha önceden varolan bir Akıl'a katılıp katılmadığı sorulabilir. Oysa önceden varolan tek Bilgi (Logos) dünyadır ve bu dünyayı açık seçik varolma durumuna getiren felsefe, işe,* mümkün *olmakla başlamaz: o, tıpkı bir parçası olduğu dünya gibi, şimdiki anda varolan, gerçek bir şeydir ve hiç bir açıklayıcı varsayım, bu bütünlenmemiş dünyayı bütünlemek ve düşünmek üzere tekrar ele alışımızdan daha açık değildir. Akılsallık (nedensellik) bir sorun (mesele) değildir, onun ardında tümdengelim yoluyla belirlemeye ya da bundan yola çıkarak tümevarım yöntemiyle kanıtlamaya çalıştığımız bir bilinmeyen yoktur; biz her an şu yaşantıların kaynaşması mucizesine tanık olmaktayız ve bunun nasıl olduğunu hiç kimse bizden daha iyi bilemez, çünkü bu ilişkilerin düğüm noktası kendimiziz. Dünya ile akıl sorun yaratmazlar; ya da isterseniz şöyle diyelim: onlar gizlidirler, ama bu giz onları belirlemektedir, onları herhangi bir «çözüm»ün ardında saklamak sözkonusu olamaz, dünya her türlü çözümün berisindedir. Sahici felsefe dünyayı görmeyi yeniden öğrenmektir ve bu anlamda, anlatılan bir öykü, dünyayı, en az felsefi bir inceleme kadar* derinine *verebilir.*

Biz kendi kaderimizi elimize alıyoruz, düşünce yoluyla kendi tarihimizin sorumluluğunu yükleniyoruz, ama ayrıca içine yaşamımızı koyduğumuz bir kararla yükleniyoruz bu sorumluluğu ve her iki durumda da söz konusu olan, oluştuğu sırada kendini doğrulayan bir edimdir.

(1.) *VI. Descartes Düşüncesi,* (basılmamıştır).

(2) VI. Descartes Düşüncesi, (basılmamıştır).

Fenomenoloji, tıpkı dünyanın açınlaması (vahyi) gibi, kendi tün bilgiler postülaların meydana getirdiği bir «zemin» üzerine üzerine temellenmiştir ya da kendi kendini kurmaktadır (1). Büve sonuç olarak da, akılsallığın ilk temeli olan dünyayla bizim aramızdaki alıp-verme işine dayanmaktadır. Felsefe, bir temel düşünme olarak, ilke açısından bu kaynaktan yoksundur. Ama felsefe de tarih içinde bulunduğuna göre, o da dünyayı ve yerleşik aklı kullanmaktadır. Bu durumda bütün bilgilere yönelttiği soruyu kendi kendisine de yöneltmesi gerekmektedir, demek ki o hiç durmadan kendini ikileyecek, Husserl'in dediği gibi, sonu gelmez bir dialog ya da düşünme olacaktır ve kendi niyetine sadık kaldığı ölçüde, nereye gittiğini hiç bir zaman bilmeyecektir. Fenomenolojinin bitmemişliği ve sanki bir başlangıç gibi duruşu bir başarısızlığın belirtisi değildir, bunlar kaçınılmaz şeylerdi, çünkü fenomenolojinin ödevi dünyanın ve aklın gizlerini ortaya çıkarmaktır (2).

Fenomenolojinin bir öğreti ya da bir sistem olmazdan önce bir hareket oluşu, ne bir raslantı, ne de bir düzmeciliktir. O, tıpkı Balzac'ın, Proust'un, Valery'nin ya da Cézanne'ın eseri gibi — aynı dikkat ve şaşkınlıkla, aynı bilinç gerekliğiyle, dünyanın ya da henüz doğmakta olan tarihin anlamını yakalamak konusunda aynı istekle dolu — çalışkan bir harekettir. Bu açıdan, çağdaş düşüncenin çabasına katılmaktadır.

(*Phénoménologie de la perception.* "Bibliothèque des Idées" serisi, Gallimard, 1945)

(1.) *Rückbezienhung der Phanomenologie auf sich selbst* diyor bazı basılmamış eserler.

(2.) Bu deyimi, şu anda Almanya'da mahpus olan ve bu sözü belki de başka bir anlamda kullanan G. Gusdorf'a borçluyuz.

EXISTENTIALİSME

"LES TEMPS MODERNES" DERGİSİNİN TANITMA YAZISI

BİR asırdan beri edebiyatta sorumsuzluk artık bir gelenek olmuştur. Eseriyle kazancını birbirine bağlamış yazarlara seyrek raslanır. Yazar bir taraftan düşünür, içini döker, şiir söyler; bir taraftan da ona para verirler. Bu iki olum arasında göze görünür bir münasebet yoktur. Yazar, gördüğü işin karşılığını alan bir işçiden çok, bursla okuyan bir talebe gibidir...

Bu sorumsuzluk geleneği birçok ruhları rahatsız etmiştir. Bu ruhlar sıkıntı içindedirler; yazı yazmanın kendileri için şerefli bir iş mi, yoksa bayağı bir iş mi olduğunu kestiremiyorlar. Eskiden şair kendini bir peygamber sayıyordu: şerefli bir iş. Sonradan cemiyet dışı, lânetleme bir adam oldu; o da iyi. Bugünse bir mütehassıs mevkiine düştü; otelin kâğıdında adının yanıbaşına "edebiyatçı,, sıfatını yazarken bir üzüntü duymamazlık edemiyor. *Edebiyatçı;* bu kelimenin artık insana tiksinti veren, gülünç gelen bir tarafı var. Âlem kavga ederken edebiyatçı yazı yazar; bazan bundan gurur duyduğu olur; kendini yüksek değerlerin adamı, bekçisi sayar; ama bazan da utanç duyar; edebiyatı bir özen-

ti olarak görür. Kendini okuyan burjuvalardan üstün olduğunu bilir; ama okumayan işçiler karşısında bir küçüklük duygusiyle kıvranır. Surréaliste'leri, geçim yolları olan edebiyattan nefret ettiren bu oldu. Geçen harbden sonra bu duygu, bir lirizm bile doğurdu; en iyi, en temiz yazarlar neden utandıklarını açıkça söylediler ve burjuvaların gözünden düşmeyi bir zevk saydılar. Böylece yazıları, neticeleri bakımından bir işe benzer gibi oldu. Ama bu gayretler edebiyatı değerden düşürmekle kaldı. Bu harbden önce yazarlar eserden nefret etmeğe başladılar; hattâ bazıları "Edebiyatın gayesi kendi kendini ortadan kaldırmaktır,, diyerek sustular; yahut *bir şey söylemeden* konuştular Böylece, Hachette kumpanyası dört yana kocaman romanlar şeklinde bir sürü sükût hapları dağıttı. Bugün işler değişti; o kadar ki, kalemlerini Almanlara satmış olan yazarlar ceza gördükleri zaman acı bir hayretle "Demek insanın yazdıkları ciddiymiş; insanı bağlıyormuş,, diyorlar.

Biz edebiyattan, yazdıklarımızdan utanmak istemiyoruz; düşündüğümüzü söylemeden yazı yazmak istemiyoruz. Bunu istesek de yapamayız; çünkü artık bunu hiç kimse yapamaz. Bizim için yazar ne bir Vestal ne de bir Ariel'dir; ne yaparsa yapsın, ne kadar kenara çekilirse çekilsin, kavgaya karışmaya, damgalanmaya, lekelenmeye mahkûmdur. Yazar, sanatını, hiç ses vermiyen biblolar yapmakta kullandığı zaman bile, bu hali bir şeye alâmettir ki edebiyat ve toplum bir kriz geçiriyor, toplumun mukadderatını ellerinde tutanlar yazarın, ihtilâlcilere katılmaktansa, ziynet eşyası yapmakla kalmasını istiyorlar. Burjuvalara bu kadar çatan ve toplumun dışına çıktığını sanan Flaubert, bizim için gelirli bir sanatkârdan başka nedir? Sanatındaki titizliği ancak işlerinin yolunda gitmesi, evinde rahat rahat oturabilmesiyle mümkün olmuştur... Mademki yazar, toplumun dışına çıkamaz, o halde devrine iyice sarılsın; tek çıkar yolu budur. O devrinin, devri onun malıdır. Balzac'ın 1848 günlerinde lâkayt kalmasını, Flaubert'in Komün hareketini anlamamasını esefle karşılıyoruz: onlar adına üzülüyoruz; bir daha ellerine geçmiyecek olan bir fırsatı kaçırmış oldular. Biz zamanımızdan hiçbir şey kaçırmak istemiyoruz. Belki daha güzel zamanlar vardır; ama bizimki budur: bizim yaşıyacak olduğumuz hayat *bu* harbin, belki *bu* devrimin ortasındaki *bu* hayattır.. Yazar, devrinin adamıdır. Her söylediği, her *söylemediği* sözün devrinde yankısı olur. Flaubert'i ve Goncourt'u, Komün hareketinden sonraki zorbalığa karşı koyan

bir tek satır yazmamış olmaktan sorumlu tutuyoruz. Bu onların işi değildi denebilir. «Calas» dâvası Voltaire'in işi miydi? Dreyfus dâvası Zola'nın işi miydi? Kongo'nun idaresi Gide'in işi miydi? Bu yazarlardan her biri, hayatlarının bir dönemecinde, bir yazar olarak ne derece sorumlu olduklarını ölçmüşler. Alman işgali bize sorumluluğumuzu öğretti. Mademki varlığımızla ister istemez zamanımıza etkimiz oluyor, biz bu etkinin istekle olmasını tercih ediyoruz. Geleceği düşünmüyor değiliz; ama hayali bir geleceği değil, bizim günümüzün geleceğini düşünüyoruz. Her devir zaten, bir insan gibi geleceğini içinde taşır: başlanmış işler, denemeler, projeler, kalkınmalar, isyanlar, kavgalar, ümitler geleceğin içindedir. Harb ne zaman bitecek? Memleket nasıl kalkınacak? Milletlerarası düzen nasıl kurulacak? Toplumun işleri nasıl düzelecek? Gerici kuvvetler tutunabilecek mi? Bir ihtilâl olacak mı? Nasıl olacak? Biz gelecek deyince bunları düşünüyoruz; başka türlüsüne karışmıyoruz. Biz, çağdaşlarımız için yazıyoruz; zamanımıza, dünyamıza geleceğin gözleriyle bakmak istemiyoruz Kendimizi, kendi fâni gözlerimizle görmek istiyoruz. Dâvaları, insan, sağken kazanır veya kaybeder.

Kısacası, bizim niyetimiz etrafımızdaki toplumda bazı değişiklikler olmasına yardım etmektir. İstediğimiz değişme, yalnız ruhlarda olacak değişme değildir. Ruhların idaresini hususi müşterileri olan yazarlara bırakıyoruz. Materyalist olmaksızın, biz ruhla bedeni hiç birbirinden ayrı görmedik. Tek ve çözümlenmez bir gerçek tanıyoruz, o da insan gerçeğidir. İnsanın hem toplumsal durumunu, hem de insanlık görüşünü bir arada değiştirmek isteyenlerle beraberiz. Siyasal ve toplumsal olaylar karşısında dergimiz, her birinin sırası geldikçe vaziyet alacaktır. Bu vaziyet alışta siyaset adamları gibi davranmıyacağız; yani dergimiz hiçbir partinin hizmetine girmiyecektir. Karşılaşan tezlerdeki insanlık görüşlerini meydana çıkarmaya çalışacağız ve kendi görüşümüze göre düşüncemizi söyliyeceğiz. Va'dimizi yerine getirebilirsek, görüşlerimizi bazı okurlarımıza benimsetebilirsek fazla bir gurura kapılmıyacağız. Sadece meslek vicdanımızı rahat ettirmiş ve, hiç değilse kendimizce, edebiyatı, uzaklaşmakla iyi etmediği eski yoluna, toplumsal görevine çevireceğiz.

Pekî, sizin bu yeni insan görüşünüz nedir diyeceksiniz. Bizim görüşümüz ortada dolaşıyor. Ona "bütüncü" görüş diyeceğim. Bu kelime son zamanlarda demokrasi düşmanı ve saldırgan bir devlet tipi için kullanılmış olduğundan bu sözü açıklamak gerekiyor;

Burjuva sınıfının fikir hayatı *tahlilcilikle* tarif edilebilir. Bu düşünüşün temeli her bütünün mutlaka basit elemanlara ayrılabileceği fikirdir. Burjuva sınıfı bu fikri Eski Nizamı yıkmakta silâh olarak kullandı. Her şey parçalandı. Her şey hava ve su gibi tahlil edildi. İnsan ruhu psikolojik verilerin, cemiyet de fertlerin toplamı olarak açıklandı. *Bütünler* ortadan kalktı.

Gerçek ancak bütünün birbirinden ayrılan parçalarında aranıyor ve bulunuyordu. Bu parçalarsa artık değişmez, hiçbir şekilde hassalarını kaybetmez sayılıyordu. Oksijenin, hidrojenin, azotun değişmez mahiyeti gibi insanın da değişmez bir tabiatı oldu. Daire nasıl daire ise insan da insandı. İnsan ferdi ister taht üstünde, ister sefalet içinde olsun esasında bir değişme olmuyordu. Oksijen atomu nasıl hidrojen atomiyle birleşip su, azotla buluşup hava yapıyor ve iç bünyesi değişmiyorsa birey de her zaman birey kalıyordu. İnsan Hakları Beyannamesi'nin esasındaki ilke budur. Tahlilci düşünüşün tasarladığı toplumda birey, insan tabiatının parçalanmaz bir elemanı, bezelye kutusu içindeki bir bezelye tanesi gibidir: tostoparlak, içine kapalı, bir varlık. Bütün insanlar eşittir: bu demektir ki bütün insanlar aynı insan tabiatındadırlar. Bütün insanlar kardeştir; ama kardeşlik, birbirinden ayrı moleküller arasında pasif bir bağlantıdır; bu bağlantı, tahlilci düşünüşün tasavvur bile edemediği, iş ve sınıf beraberliğinin yerini tutuyordu. Bir arada fakat biribirinden ayrı insanlar şairane bir kardeşlik duygusiyle güya birleşiyorlardı. Bütün insanlar hürdür, yani insan olmakta hürdür. Böyle olunca siyaset adamının işi menfi bir iş oluyor; insan tabiatını yapmağa değil, sadece onun gelişmesine engel olan şeyleri ortadan kaldırmağa çalışıyor. Burjuvalık, tanrıdan, doğuştan, kandan gelen, yani insanlar arasında «tabiat» farkları gözetmekten doğan hakları yıkarken, davasını tahlilcilikle karıştırdı ve farksızlık fikrini yarattı. Bugünkü ihtilâlcilerin tersine, burjuva sınıfı isteklerini, sınıf şuurundan vazgeçmek şartiyle elde edebilir. Tiers - Etat mebusları kendilerini insan saymakla birer burjuva idiler.

Aradan yüz elli sene geçtiği halde burjuva demokrasisi hâlâ tahlilci düşünüşü bırakmamıştır. Yalnız, bu düşünüşü artık bir korunma silâhı olarak kullanıyor. Menfaati icabı Eski Nizamda tanımadığı sınıf gerçeğini yine de görmek istemiyor. Dünyada yalnız insanlar görmekte devam ediyor. Ama bu iddiayı işçi sınıfına karşı kullanıyor. Burjuvaya göre bir işçi ilkönce herkes gibi bir insandır. Anayasa bu adama rey hakkı ve düşünce serbestliği ver-

dikçe o da insanlığını bir burjuva kadar ortaya koyuyor demektir. Burjuvaya hücum eden yazarlar, onu haklarını müdafaa etmekten başka hiçbir şey düşünemiyen, tutumlu bir insan olarak gösterirler. Halbuki insan *tahlilci* dünya görüşünü edindikten sonra kendi isteğiyle burjuva olur ve aynı görüşü başkalarına da kabul ettirmeğe çalışır. Burjuva olmak mutlaka hesaplı kitaplı olmak demek değildir. Burjuvalığın kendine yaptığı dünya içinde kayıtsızlık, insanseverlik gibi meziyetlere de yer vardır. Şu var ki burjuvanın iyilikleri *fertten ferdedir;* fert onun gözünde insanlığın sembolü olduğu için ona ettiği iyiliği bütün insanlığa edilmiş sayar. Bu bakımdan burjuvanın iyilikleri, maharetli bir propagandanın yerini tutar; çünkü iyilik edilen insan bu iyiliği, olduğu gibi, yani bir insanoğlunun bir başka insanoğluna ettiği iyilik olarak kabul etmek zorunda kalır. Burjuva merhameti, kardeşlik efsanesini devam ettirmektedir.

Bir başka propaganda daha var ki bizi, yazar olarak, daha fazla ilgilendirir. Demin şairin sorumsuzluğundan bahsediyordum; o da tahlilci düşünüşün doğurduğu bir gelenektir. Burjuva yazarları kendilerini bezelye taneleri gibi bir kutuda yan yana gelmiş saydıkları için aralarındaki beraberlik mihanikidir. Gördükleri işi yüksek saysalar bile kendi hallerini yahut dostlarının hallerini anlatmakla vazifelerini yapmış olduklarını sanırlar; mademki bütün insanların tabiatı birdir, herkes kendini anlatmakla başkalarına hizmet etmiş olur. Tahlilcilikte esas bu olduğuna göre yapılacak iş, meselâ Proust gibi, kendi ruhunu tahlil yoliyle tanımak ve tanıtmaktadır...

Proust kendi aşkını anlatmakla bütün insanların aşkını anlattığını sanıyor. Halbuki o, bir burjuvanın aşkını anlatıyor. Aşk anlayışında ondan ayrılıyoruz. Bizce aşk diye bütün insanlarda aynı mahiyette kendini gösteren, tahlil edilmesi mümkün olan bir duygu yoktur. Aşk da bütün duygular gibi insanın yaşama şartlarına, sınıfına, çevresine göre değişen ve tahlile gelmiyen bu duyuştur. Bizce insanlar arasında ortak olan, doğmak, ölmek ve bir arada yaşamak gibi hallerdir. Bunların dışındaki haller her insanın durumuna göre değişir. İnsan meslek çevresinin, ailesinin, sınıfının ve nihayet dünyanın kendine verdiği hal içinde bir bütündür. Yazı yazarken, kürek mahkûmluğunda çalışırken, bir kadını, bir kravatı seçerken kim olduğunu belli eder. Dünya ortasında bir yeri de olduğu için onun hali dünyanın haline bağlıdır. Mademki insan böyle bir bütündür, ona sadece rey hakkı vermek

yetmez; onun bir halden başka bir hale geçmesi, bütün varlığının değişmesi gerekir. İşte derginiz bu değişmeye, bu kurtulmaya yardım edecektir.

Bununla beraber bu sentezci görüşümüz büyük tehlikeler karşısındadır. Mademki fert tahlilci görüşün olgunlaştırdığı bir varlıktır, bu görüşten ayrılınca insanın şahsiyeti kalabilecek mi? Kollektif şuur onun yerine geçmiyecek mi? Sentezci görüş doğar doğmaz insan bütünlüğüyle sınıfın denizinde boğulmıyacak mı? Ama, diyeceksiniz, sınıfın kurtulması, içindeki insanların da ayrı ayrı kurtulması demektir. Her zaman öyle olmuyor. Hitler Almanyasının zaferi her Almanın zaferi mi olacaktı? Hem sonra sentez nerede duracak? Yarın diyecekler ki sınıfın üstünde bir bütün daha vardır: millet. Naziliğin bazı sol muhitlerde cazip görünmesi bütüncü görüşü son haddine götürmesinden olsa gerektir. Nazi müfekkirleri de tahlilciliği kötülüyor, demokrasinin verdiği hürriyetleri mücerret buluyor, yeni bir insan yoğurmaktan bahsediyor, İhtilâl ve Kurtuluş kelimelerini kullanıyorlardı. Fertler sınıfın sınıflar milletin, milletler Avrupa kıtasının birer aleti olacaktı. İşgal edilen memleketlerde işçi sınıfının ayaklanması yalnız ihtilâl ümitlerinin kırılmasından değil, aynı zamanda insan şahsiyetinin kollektif bir varlık içinde kaybolmasını istemeyişinden geliyordu.

Böylece çağdaş insan şuuru iki kutup arasında bulunuyor. İnsanın şahsiyetine, hürriyetine, haklarına saygıyı her şeyin üstünde tutanlar, insanları yaşama şartlarının, sınıf beraberliğinin dışında, ayrı ayrı varlıklar olarak görmek istiyorlar. İnsanı ekonomi, teknik ve tarih içinde kollektif bir varlık olarak görenler de sentezci görüşe gidiyor ve grupun dışında insan görmüyorlar. Ferdi düşünenler liberalizme, sınıfı düşünenler de toptancı bir devlet nizamına gitmek zorunda kalıyorlar. Zamanımızın sıkıntısı şundan geliyor ki kimse bu prensiplerin son haddine varmasını kabul edemiyor; iyi niyetli demokratlar sentezci görüşten, sosyalistler de tahlilci görüşten büsbütün ayrılamıyorlar.

Biz tezle antitez arasında kalmak istemiyoruz. İnsan, içinde bulunduğu halin şartlarına bağlı olmakla beraber, *basite irca* edilmiyecek bir varlıktır, onun önceden kestirilemiyen, imkânlar halinde olan bir tarafı vardır. İşte biz buna hürriyet diyoruz, ve insan şahsiyetini bu hürriyette görüyoruz. Hürriyet bizce ne insan

tabiatının metafizik bir kudreti, ne her istediğini yapma serbestliği, ne de zindanda bile elimizden alınamıyan bir iç sığınaktır. İnsan her istediğini yapamıyor, yine de hayatından sorumlu bulunuyor: gördüğümüz budur. Türlü sebeplerin bir neticesi olmasına rağmen insan kendi yükünü taşıyor; yaptıklarının hesabını veriyor. Bu mânada hürriyet bir baş belâsıdır; gerçekten de öyledir; ama insanın büyüklüğünü yapan da odur. Toplum nasıl bireyi yapıyorsa birey de toplumu yapıyor. Geleceği olmıyan bir toplum, bir yığın malzemeden başka bir şey değildir; geleceği ise milyonlarca insanın kendi kendileri üzerinde düşünmeleri yaratıyor. İnsan bir haldir, istediği gibi düşünmekte de serbest değildir. Ama bu halin insan hali olabilmesi için yaşanmış, idrak edilmiş ve aşılmış olması, bir mâna kazanması gerekir. İnsan eğer halinden başka bir şey olmasaydı haline ne razı olabilir, ne de isyan edebilirdi. Halbuki insan, halinin şuuruna varıyor, bu halde kalmak veya kalmamak yollarından birini seçiyor. Harekete geçmediği zaman bile kendinin ve kendi halinde olanların kaderini benimsiyor, insanlığa kendine göre bir değer veriyor. Bizim tasarladığımız insan bu, kaderini bilen insandır. Bu insan hem tamamen haline bağlı hem de tamamen serbesttir. İşte kurtarmak istediğimiz de bu serbest olması gereken insandır. Bazı hallerde insan ya bu serbestliği yahut da ölümü seçer. İnsanı, kendi hayatını seçecek hale getirmeliyiz.

Dergimiz insan şahsiyetinin istiklâlini ve haklarını korumağa çalışacaktır. Asıl yapacağı iş de araştırmalar olacaktır. Hepimiz günün meselelerini yukarıda anlattığım davranışla ele alacağız; fakat bir siyasal veya toplumsal programımız olmıyacak; her yazar kendi yazısında sorumlu olacaktır. Zamanla bir ana yol bulacağımızı umuyoruz. Bütün edebiyat nevilerine baş vurarak maksatlarımızı açmağa çalışacağız. Geçmişin ve bugünün halini, kurumlarını, insanlarını anlatırken siyaset, iktisat, fikir gibi keyfi bölümler yapmıyacağız: Her hali bir bütün olarak ele alacağız. Kroniklerimizde zamanımızın bir bütün olarak mânasını kavramaya yarıyacak haberler vereceğiz. Çok değerli fakat bizim görüşümüze göre yeni bir şey getirmiyen bir eserden bahsetmiyeceğiz; buna karşılık orta halli bir eser, devrimize ait yeni bir şey öğretiyorsa dergimizde yer alacaktır. Her ay bu haberlere, zamanımıza ait çıplak vesikalar da ekliyeceğiz. Anket ve röportajlara önem vereceğiz. Röportajı zamanımızda en fazla gelişecek nevilerden biri sayıyoruz.

Hedeflerimize kendi başımıza varamıyacağımızı biliyoruz; bir sene sonra bugünkü ekiple kalırsak işi başaramamış olacağız. Bütün iyi niyetlileri bize yardıma çağırıyoruz.

Jean - Paul Sartre

EXISTENTIALISME BİR HUMANİZMADIR (1)

EXİSTENTİALİSME sözünün anlamı öyle genişledi ki, artık hiçbir anlamı kalmadı, diyebiliriz. Bu harb sonunda surréalisme gibi bir okul ortaya çıkmadığı için gürültüden, rezaletten hoşlanan insanlar existentialisme'i dillerine doladılar. Oysaki bu felsefenin onlara bu yolda hiçbir yardımı dokunamaz. Gerçekten existentialisme, rezalete en az yer veren, daha çok feylosofların anlıyacağı pek kuru bir felsefedir; ama gene de kolayca açıklanabilir.

VAR OLMA ÖZDEN ÖNCE GELİR. Existentialisme'in ana fikri şudur: var olma, özden önce gelir (l'existence précéde l'essence). İlkin «Öz»ün «Var olma»dan önce geldiği fikrine misal verelim: Yapılmış bir nesneyi, meselâ bir kâğıt keseceğini alalım. Bir zanaatkâr bu kâğıt keseceğini bir kavramdan, bir düşünceden ilham alarak yapar. Bu zanaatkâr, kafasında bir kâğıt keseceği kavramı taşır, aynı zamanda da bu kavrama bağlı olan bir yapma metodunu, tekniğini göz önünde tutar. Böylece kâğıt keseceği bir işte kullanılmak üzere belli bir metotla yapılan bir nesnedir. Yaptığı kâğıt keseceğinin neye yarıyacağını bilmiyen bir adam düşünülemez. Öyleyse bu nesnenin «öz»ü, yani onu tanımlamaya, meydana getirmeye yarıyan özelliklerin, yapma metodlarının topu, var olmasından önce gelir. Böylece dünyanın teknik bir görüşü ile karşılaşıyoruz, bu görüşe göre, «yapma», «var olma»dan önce geliyor.

Yaratıcı bir Tanrı, çoğu zaman kâğıt keseceğini yapan zanaatkârla bir tutulabilir. Descartes da, Leibniz de Tanrının bir şeyi yaratırken ne yarattığını bildiğini ileri sürerler. Yani Tanrının kafasındaki insan kavramı, zanaatkârın kafasındaki kâğıt keseceği kavramına benzetilebilir. Tanrı da insanı bir kavrama, bir meto-

---

(1) Jean - Paul Sartre'ın «L'Existentialisme est un humanisme» adlı eserinden kısaltılarak çevrilmiştir.

da göre yaratır. Böylece, her insan, Tanrının kafasında bir insan kavramının şeklidir.

18 İNCİ YÜZYIL FEYLOSOFLARINDA İNSAN TABİATI. 18 inci yüzyıl feylosofları, Tanrı fikrini ortadan kaldırmışlardır. Ama gene de Diderot'da, Voltaire'de, Kant'ta şu fikir görülür: insanda, bir insan tabiatı vardır. Tanrının kafasındaki insan kavramının aynı olan bu tabiat, her insanda aynıdır. Böylece her insan, o evrensel insan kavramının bir örneğidir. Kant bir vahşi ile bir Alman burjuvasını aynı şekilde tanımlar, ikisinde de aynı insan özelliklerini görür. Burada da insanın özü, tarih içindeki, çevresi içindeki yaşayışından, var olmasından önce geliyor.

EXİSTENTİALİSME'İN İNSAN GÖRÜŞÜ. Benim bağlı olduğum tanrıtanımaz existentialisme, daha mantıklıdır. Tanrı yoksa, var oluşu özünden önce gelen hiç olmazsa bir mahlûk vardır. Bu mahlûk, hiçbir kavramla anlatılmadan önce de yaşamaktadır. Bu mahlûk, insandır, yahut Heidegger'in dediği gibi *insan gerçeği*dir. Bunun anlamı şudur: insan ilk önce dünyaya geliyor, yaşıyor, ondan sonra tanımlanıyor. Existentialisme'e göre insan, ilk önce tanımlanamaz, yaşamaya başlamadan önce bir şey değildir. Ancak sonradan kendisini nasıl yaratırsa öyle olur. Demek ki, bir insan tabiatı yoktur, çünkü onu düşünecek bir şey yoktur. Bu ilke, existentialisme'in baş ilkesidir: yani insan kendini ne kadar meydana getirmişse ancak odur, bu da insana taştan, masadan daha fazla bir değerlilik verir.

TASARI. İnsan bir geleceğe doğru kendisini şuurla atan bir varlıktır, önce bir *tasarı*dır. İnsan, kendisi nasıl olmayı tasarladıysa öyle olacaktır. Ben, bir partiye girmeye, evlenmeye, kitap yazmaya karar verebilirim. Ama bu gibi kararlar daha derin, daha kendiliğinden bir seçmenin belirtisidir. Yalnız bu seçme de büsbütün şuursuz değildir. Bunun içindir ki insan ne olduğundan sorumludur.

HER İNSAN BÜTÜN İNSANLARDAN SORUMLUDUR. Existentialisme'in vardığı ilk sonuç, insanı bütün varlığından tamamiyle sorumlu tutmaktır. Ama insan sorumludur demek, yalnız kendinden sorumludur demek değildir. İnsan, kendisini seçmekle bütün insanları seçmiş olur. Gerçekten her hareketimizde

örnek tuttuğumuz insanı düşünürüz, ama bütün insanların nasıl olmaları gerektiği hayali de kafamızda canlanır. Böyle yahut şöyle olacağım, diye bir seçme yaparken aynı zamanda seçtiğimiz şeyin değerli olduğunu da söyleriz. Hiçbir zaman bilerek kötüyü değil, iyiyi seçeriz. Bizim için iyi olan şey, başkaları için de öyle olmalıdır. Kendimizi yaratırken yarattığımız insan tipi, herkes için, bütün devrimiz için muteberdir. Bir işçi, Hıristiyan sendikasına girerken şöyle düşünür: «Bu dünyada insan bahtiyar olamaz, öbür dünyayı düşünelim.» Daha ferdi bir misal alalım; evlenip çocuk yetiştirmek demek, yalnız kendimi değil, bütün insanları monogami yoluna sokmağa çalışıyorum demektir. Böylece kendim için sorumlu olunca bütün insanlar için de sorumlu oluyorum.

UMUTSUZLUK, SIKINTI. Şimdi felsefemizde sık sık kullandığımız *sıkıntı* (angoisse), *umutsuzluk* gibi biraz şatafatlı sözlerin anlamını çözmeye çalışalım. Existentialite'ler ikide bir insan, *sıkıntı*'dır *umutsuzluk*'tur, derler. Bu ne demektir? İnsan, hayata karışmakla yalnız kendini değil, aynı zamanda bütün insanları seçer, demiştik. İnsana, seçme sıkıntısını, sorumluluk duygusunu veren de budur. Tabii bütün insanlar umutsuzluk, sıkıntı duymaz. Birçokları sıkıntıyı maskeleyip ondan kaçınırlar, meselâ «Herkes sizin gibi yaparsa ne olur?» denilince sadece omuzlarını silkerler, «Herkes böyle yapmaz ki» derler. Ama «Herkes böyle yaparsa ne olur?» diye her zaman kendikendimize sormalıyız. İnsan, bu kaygı verici fikirden ancak kendini aldatma ile kurtulur. «Herkes böyle yapmaz» diye yalan söyleyip bir özür bulan kimsenin vicdanı pek rahat değildir. Yalnız şunu ilâve etmek lâzımdır ki, bu seçme sıkıntısı insanı hareketsiz bırakmaz. Bu hali, üstüne bir sorumluluk alan her insan bilir. Meselâ bir hücumun sorumluluğunu üstüne alan bir komutan, birçok insanın ölümü sorumluluğunu da üstüne almış demektir. Gerçi üstlerinin verdiği emirler vardır, ama emirlere göre düşünüp taşınarak karar vermek gene ona düşer. Bütün komutanlar, şefler bu *sıkıntı*'yı bilirler. Ama bu duygu, onların hareketine engel olmaz, tam tersine hareketlerinin tam şartıdır. Bu sıkıntı, bütün sorumluluğu daha yüce bir varlığın üstüne atamamasından, en sonunda da Tanrının olmamasından ileri geliyor.

LÂYİK AHLÂK. Existentialisme 1880'e doğru pek moda olan lâyik bir ahlâka karşı cephe almıştır. Lâyik ahlâkçılara göre Tan-

ri, lüzumsuz bir faraziyedir. Onu ortadan kaldırmalı. Ama bir topluluğa bir ahlâk lâzımdır. Bunun için birtakım değerleri *a priori* olarak kabul etmek gerekir: insan, *a priori* olarak namuslu olmaya, çocuk yetiştirmeye, karısını dövmemeye zorlanmalıdır. Her ne kadar Tanrı yoksa da bu değerler vardır. Bunun için Tanrı olsa da, olmasa da pek fark etmez.

Existentialisme'e göre, Tanrının olmaması, çok rahatsız edici bir şeydir. O olmayınca hiçbir yerde *a priori* değerler bulunamaz. İnsanın iyi olması hiçbir yerde yazılı değildir. Çünkü biz ancak insanların olduğu alanda yaşıyoruz.

DOSTOYEVSKİ VE EXİSTENTİALISME. Dostoyevski, Tanrı yoksa her şey mübah sayılır, demişti. İşte existentialisme'in çıkış noktası budur. Böyle olunca insan kimsesizdir, desteksizdir. Ne içinde, ne dışında tutunacak bir dal bulamaz. İnsan gerçekten kendi kendini meydana getirince artık «ne yapalım, insan tabiatı böyle» mazeretini kullanamıyacaktır. Diğer taraftan Tanrı olmayınca karşımızda gidişimizi haklı gösterecek değerleri de bulamıyacağız. Demek ki ne karşımızda, ne içimizde kendimizi haklı yahut özürlü gösterecek bir kuvvet kalmıyor.

İNSAN, HÜRRİYETTİR. Ben, bu hali «İnsan hür olmağa mahkûmdur.» sözleriyle ifade ediyorum. «Mahkûm» diyorum, çünkü bu hürriyet, kaçınılmaz bir hürriyettir, «Hür» diyorum, çünkü dünyaya atıldıktan sonra insan her işinden sorumludur. Existentialiste, ihtiraslardan kaçınılamıyacağına inanmaz. Dünyada da ona yol gösterecek başka bir işaret yoktur. çünkü her işaret, türlü türlü yorumlanabilir, bu yorumlamayı yapan da gene bir insandır.

BİR MİSAL. 1941'de bir gün yanıma bir talebem geldi. Ağabeyisi harbde ölmüş. Annesinin ondan başka dayanağı yok. Çocuk, İngiltere'ye geçip Hür Fransız Kuvvetlerine katılmak, ağabeyisinin öcünü almak istiyor. Bu hareketi annesini büyük bir kedere, sefalete, belki de ölüme sürükliyebilir. Seçilecek iki hareket vardır: biri, göz önünde, sonucu şimdiden belli, ama bir tek insana tesir eden hareket, öbürü de çok daha geniş, ama sonucu belli olmıyan, belki boşa çıkacak bir hareket (İngiltere'ye varamıyabilir, yahut orada sadece bir yazıcı olabilir.) Genç aynı zamanda iki ahlâk tipi arasındadır: bir yanda sevgi, feragat ahlâkı vardır, öbür yanda daha geniş, ama faydası daha şüpheli bir ahlâk görüşü

vardır. İkisinden birini seçmede kendisine kim yardım edebilir? Din, ona: «İnsanları sev, kendini düşünmeden en çetin yolu seç» diyordu. İyi ama en büyük feragat, en çetin yol hangisidir? Hiçbir lâyik ahlâk da ona yol gösteremezdi. Ama kıymetler bize belli bir yol gösteremiyorsa her olayda eğilimimize, içgüdümüze göre hareket edelim, denilebilir. Genç de bunu biliyor, kendine şöyle diyordu: asıl önemli olan, duygudur, beni gerçek yola teşvik eden duyguyu seçmeliyim, annemi her şeyden çok seviyorsam onun yanında kalırım, sevgim pek fazla değilse giderim. İyi ama bir duygunun değeri ne ile ölçülebilir? Ancak annemin yanında kaldıktan sonra, her şeyi bırakıp onun yanında kalacak kadar onu seviyorum, diyebilirim. Demek ki bir duygunun değerini, bir hareketi yaptıktan sonra ölçebiliyorum. Bu da bizi çıkmaza götürüyor.

HAREKETLERİMİZ, DUYGULARI MEYDANA GETİRİYOR. Sonra Gide'in gayet güzel gösterdiği gibi, bir şeyi duyar gibi hareket etmekle gerçekten duymak arasındaki farkı görmek, hemen hemen imkânsızdır. Annemin yanında kalmakla onu sevdiğime karar vermek, öbür yandan beni annemin yanında bırakan bir komedi oynamak, hemen hemen aynı şeydir. Yani duygumun gerçek anlamı, hareketlerimden sonra meydana çıkar. Bu da şu demektir: bana yol göstermesi için duygumdan ilham alamam. O zaman, gitsin hocasına, papazına danışsın, denilebilir. Ama böyle bir öğüt istemek demek, insanın önceden hocasını, papazını seçmesi demektir. Bu seçme de seçilen adamın ne söyliyeceğini önceden bilmek demektir. Öğüt istiyeceği adamı seçme ile insan kendine verilecek öğütleri biliyor, seçiyor. Hele o zaman Fransada iki çeşit papaz vardı: Mukavemetçi, işbirlikçi. Delikanlı hangisini seçerse, alacağı öğüdü önceden tâyin etmiş oluyordu. Bana gelirken de vereceğim cevabı biliyordu. Benim cevabım ancak şu olabilirdi: «Hürsünüz, kendiniz seçin, kendiniz bulun. Hiçbir ahlâk, size vereceğiniz kararı söyliyemez.» Diyeceksiniz ki insanı bir yola götüren bazı alâmetler vardır. İyi ama bu alâmetleri insan, gene kendisi yorumlar. Meselâ imtihanını verip subay olamamış, sevdiği kız tarafından reddedilmiş bir genç tanımıştım. Sonunda demek, ben dünya işlerinde başarı elde etmek için yaratılmamışım, dedi, cezvit oldu. Burada bu alâmetlerin tamamiyle keyfi olduğu görülüyor. Bir başkası aynı alâmetlerle pekâlâ anarşist yahut komünist olurdu. Öyleyse, yorumlamak, gene bizim sorumluluğumuzdadır.

UMUTSUZLUK. Sık sık felsefemizde tekrar edilen bu söz ne demektir? Şu demektir: biz ancak kendi irademize, yahut ihtimallerin topuna birden bağlı olanı hesaba katarız. Descartes da, dünyayı değil, kendi kendinizi yenin, derken aynı şeyi söylemek istiyordu. Yani umut beslemeden de bir işe girişilebilir Marx'çılar bana şöyle diyorlar: «Siz ölümünüzle sona erecek olan çalışmalarınızda başka insanların yardımına dayanmalısınız. Yoksa ahlâklı sayılamazsınız. Çünkü dünyada insanlık uğrunda çalışan milyonlarca insan vardır. Biz öldükten sonra da onlar bu yolda yürüyeceklerdir». Ben de derim ki: «Benimle beraber çalışan arkadaşlara, parti arkadaşlarıma da dayanabilirim, tıpkı trene binerken şu saatte şu yere varacağımı düşündüğüm gibi. Bu bir ihtimaldir ama kuvvetli bir ihtimaldir. Yalnız tanımadığım insanlara, onların teragatine toplum uğrundaki çalışmalarına güvenemem. insan hürdür, insan tabiatı insanları mutlaka şu yola götürür, diyemem Meselâ Rus devriminin nereye varacağını kestiremem çünkü insan hürdür, İnsan tabiatı insanları mutlaka şu yola götürür, diyemem. Meselâ Rus devriminin nereye varacağını kestiremem. Bu devrime hayranlık beslerim yahut beslemem, başka. Ama bu proletaryanın zaferini sağlıyacaktır, diyemem. Yarın, ben öldükten sonra birtakım insanlar, faşizmi kurmağa kalkışırlar. Birçok insanlar zayıflıkları, korkaklıkları yüzünden onu kabul edebilirler. Demek ki, tarihte şu veya bu nazariye mutlaka gerçekleşecektir demek doğru olmaz Bu alanda ancak ihtimaller vardır; bu ihtimallerin başında da insanın kararı gelir.

İNSANIN KARARI VE TARİH. İş böyle olunca umutsuzluğa düşmek neye? Bir işe girişmek için umuda lüzum yoktur. Bu sözle, bir partiye girmeyin, demiyoruz, hayale kapılmayıp sadece elinizden geleni yapın, diyoruz Meselâ kollektifleşme gerçekleşir mi? sorusuna "bilmem" derim. Yalnız bu yolda çalışmak, pekâlâ elimden gelir, elimden geleni de yaparım. İnsanlar çok defa sefaletlerine katlanmanın şu şekilde kolayını bulmuşlardır: «Ne yapayım, şartlar elverişli değildi, yoksa ben, olduğumdan daha değerliyimdir. Büyük bir dostluk görmedim, büyük bir aşk geçirmedim, çünkü kendime uygun kadın, erkek bulamadım. İyi bir kitap yazamadım, vaktim olmadı, vs.» Halbuki bir existentialiste için gerçekleşen aşktan başka aşk, böyle bir aşkta kendini gösteren imkânlardan başka imkânlar yoktur; kendini eserler içinde gösteren dehadan başka deha yoktur. Racine'in dehası, tragedia-

larıdır başka birşey değildir. Bir insan hayata girip kendi şeklini çizer. bu şekilden başka hiçbir şey yoktur.

İNSAN, KENDİ HAYATINDAN BAŞKA BİR ŞEY DEĞİLDİR. Bu fikir, hayatta başarı kazanamayanlara belki sert, insafsızca görünür, ama insanların yalnız gerçeği hesaba katmaları gerektiğini açıkça gösterir. İnsan, bir teşebbüsler, işler zinciridir, toplamıdır.

KÖTÜMSERLİK DEĞİL, SERT BİR İYİMSERLİK. Bir existentialiste, bir korkağı anlatırken onun korkaklıktan sorumlu olduğunu söyler Emile Zola ise korkağı, çevrenin, soya çekmenin vs. tesirleriyle açiklar. İnsanların istediği de budur. O zaman rahata kavuşurlar, derler ki: «Ne yapalım, biz böyleyiz işte». Şüphesiz insanın bir mizacı vardır. Ama korkaklık, mizaçtan gelmez. Korkaklık bir çekinmeden, bir vazgeçmeden ileri gelir; bir mizaç, bir eylem değildir. Korkak, korkaklık hareketi ile tanımlanır, başka bir şeyle değil.

Genel olarak bir insanın ya kahraman ya korkak doğduğu kabul edilir. Kahraman doğmuşsanız rahat eder, bütün hayatınız boyunca öyle kalır, öylece de ölürsünüz. Oysaki bizce korkak, her zaman korkaklıktan kurtulabilir. Görülüyor ki nazariyemiz bir eylem, bir çalışma, bir iyimserlik nazariyesidir. Şimdi karşımızdakilerin başka bir suçlamasına cevap vereyim: bize özneci (subjectiviste) diyorlar.

ÖZNECİLİK. Hareket noktamız, gerçekten ferttir Ama burjuva olduğumuz için değil, felsefeye, gerçeğe dayandığımız için böyle düşünüyoruz. Biz gerçeğe dayanan bir nazariye istiyoruz, güzel umutlara dayanan temelsiz bir nazariye değil. Biz Descartes'ın *Cogito*'sunu kabul ediyoruz. *Düşünüyorum, öyleyse varım*'dan başka bir hareket noktası olamaz Bütün öbür şeyler ancak ihtimallidir. *Cogito*, yani kendi kendini kavramak ise tam bir hakikattir. Ama biz *Cogito*, dediğimiz zaman Descartes, Kant gibi yalnız kendimizi anlamıyoruz, kendimizi başkalarının karşısında görüp kavrıyoruz. Başka insanların varlığı da bizimki kadar apaçık bir varlıktır. Demek ki kendisini *Cogito*'da bulan, başkalarını da kendi varlığının şartı olarak bulur Ayrıca her insan, başkaları onu zekî, kıskanç, iyi kabul etmezlerse kendisini böyle bilemez. Ancak başkaları içinden geçmekle kendim için bir fikir

edinebilirim. Obür insanlar, yaşamam için, kendi kendimi tanımam için, lüzumludur. Demek, kendimi tanımakla başkalarını da karşımda duran, benden yana yahut bana karşı hareket eden bir hürriyet diye kabul ediyorum.

İNSANLIK HALİ. İnsanda insan tabiatı diye bir şey tanımıyoruz. Ama insanların tarih durumları değişir; insan bir köle, bir kişizade, bir proleter olarak doğabilir. Değişmiyen şey, dünyada yaşamak, didinip durmak, öbür insanlara karışmak, ölümlü olmaktır. Bu haller, insana hem nesneci (objectif) hem özneci (subjectif) birtakım sınırlar çizer. Bu sınırlar, her yerde görüldüğü için onlara nesneci diyoruz, insan bu sınırları *yaşamıyorsa* yani onlara karşı kendine göre bir durum takınmıyorsa sınırlar değerleri olmadığı için bu durumlara özneci diyoruz. Her insan, bu gerçek içinde hürdür, seçme, her zaman mümkündür. Mümkün olmıyan, seçmemedir. Çünkü seçmeme de gene bir nevi seçme demektir.

EXİSTENTIALISME AHLAKI. Sanatla ahlâk arasında, ikisinde de yaratma, bulma olması bakımından bir benzeyiş vardır Bir sanatçıya şöyle tablo yap, denilebilir mi? Bir sanatçı tablosunu yaparken kendini de ona karıştırır. Yapılacak tablo da nihayet yaptığı tablodur. *A priori* estetik kıymetler yoktur; yalnız tablo yapıldıktan sonra bütün unsurlar arasında, yaratma isteği ile netice arasında birtakım münasebetler vardır. Meselâ Picasso, resim çizerken kendi kendini meydana getirir; eseri hayatının ta kendisidir. İşte ahlâkta da böyledir. Aynı şekilde insan kendi ahlâkını kurar, kurarken de, seçerken de kendi kendini meydana getirir. Şartların öyle bir baskısı vardır ki, insan, kaçınılmaz bir şekilde bir ahlâk seçmek zorundadır.

EXİSTENTİALİSME VE İLERLEME FİKRİ. Bize başkaları üzerinde hüküm veremezsiniz, deniliyor. Bu itiraz bir bakımdan doğru, bir bakımdan yanlıştır. Doğrudur, bir insan şuurlu olarak bir tasarı seçerse, ona daha iyisini seç, denemez. Bunun için ilerlemeye inanmıyoruz. Çünkü insan her zaman değişen bir durum karşısında aynı kalır. Seçme, karar, her zaman durum içinde bir karardır. Ahlâkta, meselâ Amerika iç harbinde, köleliği tutanlarla hor görenler arasındaki seçme ile bugün komünistlerle M. R. P. partisi arasında yapılacak seçme, aynı mesledir. Ama gene

de bir hüküm verilebilir. Bir defa bazı kararların gerçek üzerine, bazılarının da yanılmalara dayandığını söyliyebiliriz. Bir de insan, kendini yahut başkalarını aldatıyor, denilince onun üzerinde hüküm verilebilir. İnsan hürse, yaptığı her işten, kendinden sorumlu ise, ihtiras bahanesiyle bir determinizm uyduran kimse, kendi kendini aldatan bir insandır. Diyeceksiniz, insan kendini niye aldatmasın? Ben de bu mesele üzerinde bir ahlâk hükmü veremem, ama durumu yanlıştır. Çünkü kendi kendinizle çelişmeye düşüyorsunuz, derim. Hem birtakım kıymetler uyduruyor, hem de bu kıymetlerden kaçınılmaz, diyorsunuz.

HÜRRİYET. Bundan başka bir ahlâk hükmü de verebilirim. Kendini hür olarak bilen insan, ancak hürriyet istiyebilir, kabul ettiği bütün kıymetlerde onun temel olmasını ister. Ama biz hürriyeti, soyut olarak değil, gerçek olarak istiyoruz; böyle isteyince de bu hürriyetin diğerlerininkine, başkalarının hürriyetinin de bizimkine bağlı olduğunu görüyoruz. Demek ki gerçek dünyaya gelince istediğim zaman başkalarının hürriyetini istiyorum, kendi hürriyetimle birlikte başkalarının hürriyetini gaye olarak almak zorundayım. Kant'ın dediği gibi hürriyet, insanın hem kendi hürriyetini, hem başkalarının hürriyetini gerektirir.

SOYUT AHLÂK, SOMUT AHLÂK. Yalnız Kant, gayet formel, evrensel ilkelerle bir ahlâk kurulabileceğine inanır. Bizce fazla soyut ilkeler, eylemi tâyin edemezler. Meselâ önceki misalimizdeki delikanlı, annesini hangi ilkeye göre bırakmaya, yahut onunla kalmaya karar verebilirdi? Her zaman önceden tâyin edilemiyen bir ahlâk uydurulur. Önemli olan, bu uydurmanın hürriyet adına yapılıp yapılmadığıdır.

EXİSTENTİALİSTE KIYMETLER. Bize ayrıca da deniliyor ki, siz bir elinizle verdiğinizi, öbür elinizle alıyorsunuz, mademki kıymetleri kendiniz seçiyorsunuz, onlar ciddi şeyler değildir. Bu durumdan pek hoşnut değilim ama hal böyledir, mademki Tanrıyı yok ettik, kıymetleri seçecek bir varlık lâzım, demektir. Bu durumu olduğu gibi kabul etmeliyiz. Zaten kıymetleri uyduruyoruz, demek ancak şu demektir: hayatın *a priori* olarak manası yoktur. Hayatı yaşamadan önce mânası yoktur, mânayı ona siz veriyorsunuz, kıymeti de ona verdiğiniz mânadadır.

KLÂSİK HUMANİZMA, EXİSTENTİALİSME HUMANİZMASI. Humanizma insanı yüksek bir kıymet olarak kabul etmek demekse ondan çok uzağız. Çünkü biz insanı gaye olarak alamıyoruz İnsan, zaten bir gaye değildir, kendisini yapmaktadır. Auguste Comte gibi de insanlık diye bir şey kabul edemeyiz. Bizim humanizmamızın esası şudur: insan, boyuna kendi içinden çıkmak için çırpınır, aşkın gayeler ardında koşarak var olabilir. İnsan, hep kendini aşmağa çalışır, bu aşma hareketinin ta kendisidir. Bu görüşümüze humanizma diyoruz, çünkü insana kendinden başka bir kanun olmadığını hatırlatıyoruz. Ancak insan kendi içine dönmekle değil, kendi içinden çıkmakla, dışındaki bir gaye, bir kurtulma, belli bir iş yolunda çalıştığı zaman kendisini gerçekten insan olarak ortaya koy.

EXİSTENTİALİSME VE TANRITANIMAZLIK. Existentialisme, mantıklı bir tanrıtanımaz durumdan bütün neticeleri çıkarmak için gösterilen bir gayretten başka bir şey değildir. Existentialisme, tanrının yok olduğunu ispata uğraşmaz, bu daha çok onun için bir hareket noktasıdır. Tanrı yoksa, kabul etmeye mecbur olduğumuz kıymetler de yoktur; insan vardır, bu kadar. Biz yalnız şunu diyoruz: İnsan kendi kendini bulmalı, yaratmalı. Hiçbir şey, tanrının kuvvetli bir ispatı bile onu kendi kendisinden kurtaramaz. Bu bakımdan existentialisme, bir iyimserlik, bir çalışma nazariyesidir.

JEAN - PAUL SARTRE

EXISTENTIALISME KAVGASI (1)

JEAN Paul-Sartre'ın *l'Etre et le Néant* (Varlık ve Hiçlik) adlı kitabı çıkalı iki yıl oluyor. Bu yedi yüz sahifelik kitap, ilkin büyük bir sessizlikle karşılandı. Ama bugün sessizlik tamamiyle ortadan kalkmıştır. Sol dergiler, çeşit çeşit tenkid yazılariyle doludur; sağdan lânetler yağdırılıyor. Din adamları kolejlerdeki genç kızları zamanımızın bilyük bir günahı sayılan Existentialisme'den korumaya çalışıyorlar. La Croix gazetesi bu cereyanın 18'inci yüzyıl rasyonalizminden de, 19'uncu yüzyıl pozitivizminden de tehlikeli olduğunu söyliyor.

Ama bütün bu tenkidler, Sartre'in ortaya attığı meseleye hiç dokunmadan existentialisme cereyanı önüne bir duvar çekmek amacını güdüyor. Oysaki asıl mesele hiç de yabana atılacak meselelerden olmayıp insanla toplum, insanla tabiat çevresi arasındaki münasebeti ele alır Bu yolda ötedenberi iki klâsik görüş vardır: Biri, insanı, fizik, fizyolojik, toplumun tesirlerinin bir sonucu sayar, bu bakımdan insanın nesneden hiç farkı yoktur der; ikinci görüş, insanın dış dünyadan gelen tesirlerin bir sonucu ol-

---

(1) M. Merleau Ponty'nin «Les Temps Modernes» dergisinin 2nci sayısında çıkan bir yazısından kısaltılmıştır.

madığını, ruh olduğunu, dış dünyayı bile kendisinin kurduğunu kabul eder, yani insanda, dünyada bulunamıyacak bir hürriyet vardır. Demek oluyor ki birinci görüşe göre insan, dünyanın bir parçasıdır, ikincisine göre ise dünyayı kuran bir şuurdur.

Bu iki görüşten hiçbiri kandırıcı değildir. İlk görüşe Descartes'la birlikte şöyle itiraz edilebilir: İnsan nesnelerin biri olsa, öbür nesneleri bilemez. Çünkü bir sandalya, bir masa gibi kendi sınırları içine kapanmış kalır. Uzayın belli bir yerinde olduğu için öbür yerlerini düşünemez. Halbuki insanın varlığı, başka türlü bir varlıktır. O, her şeyi kavrıyabilir, hiçbir yerde, hiçbir şeyle sınırlanamaz. Ama ikinci görüşü kabul edip mutlak ruh olduğumuzu ileri sürdüğümüz zaman da insanın tabiatla, toplumla olan bağları anlaşılmaz olur, dünyamızla ilgisi belli olmaz.

İşte yeni felsefenin önemi, bu iki görüşten ayrı olarak insanı *yaşamak* kavramiyle açıklamanın yolunu aramasındandır. Existentialisme, insanın fizik dünyaya, topluma bağlı olduğunu kabul eder.

Ama bu bağlanış mutlak değildir. İnsan dünyaya bir taşın bağlı olduğu gibi bağlı değildir. İnsanda bir hürriyet vardır, bu veya şu işi yapma hürriyeti. Ama bu, tam bir hürriyet değil, durumlar, şartlar içinde bir hürriyettir. Hiçbir insan, ne tam kaderci, ne de tam hür olamaz. İşte Sartre, hürriyetle onu sınırlıyan şartlar arasındaki münasebeti ortaya koymaya, çözmeye çalışıyor. O, insanı bir gölge olay saymıyor, hakiki Marx'çılarla beraber «kendisinin de aksi olan bir akis» olarak kabul ediyor.

Bence Sartre'ın kitabında şuurla eylem arasındaki ayrılık, tamamiyle açıklanmış değildir. Ama Sartre'ın doğru tasvirleriyle, son yüzyılların kazançlarından sonra, felsefenin ana mesleğinin yeni baştan kuvvetle ortaya atıldığı, söz götürmez bir gerçektir. Descartes'tan sonra şuur olarak ele alınan varlıkla nesne olarak ele alınan varlığın birbirinden tamamiyle farklı olduğu apaçık bir gerçek gibi kabul edilmiştir. Ama gerek on dokuzuncu yüzyılda, gerek daha sonra geçen zamanda insan ruhunun tarih gelişmesi üzerinde öğrenilen şeyler, çevrenin tesiri altında bulunması bakımından insanın ayrı bir durumda olduğunu inkâr edilmiyecek şekilde meydana koymuştur.

Hür olmamız, bizi tabiattan, tabiatın durgunluğundan tamamiyle ayırıyor. Hürriyetimiz, hem en büyük baş belâmız, hem büyüklüğümüzün ana kaynağıdır, hem kaosun, hem insanın *ayrılamaz* ilkesidir.

İnsan hareketlerini anlatan, çözümliyen Sartre; bu hareketlerin hepsinde bir kendini aldatma görür. İyi olma iradesi bile başkalarına yönelmesi gerekirken kendine döndüğü için iyiliği bozar: başkalarını saymak da insanı gene bencilliğe götürür. Çünkü başkalarını saymamızın gene kendi iyikalbliliğimizden ileri geldiğine inanırız. Birisine birşey vermek, onu hizmetimize bağlamaktır. Aşk da böyle bir çıkmazdadır: Birbirini seven iki insanın hem hür olmalarını, hem de birbirine bağlı olmalarını gerektirir, yani bir insanın öbürüne bağlı olduğu halde hür olduğunu kabul etmekle bir çelişmeye düşer. Sevgilimin hürriyetini kendime bağlı görmezsem memnun olmam, kıskanırım, ama sevgilimi kapatıp hükmüm altına alırsam, hürriyetinden uzaklaştığı için, gene memnun olmam. Bundan başka her hangi bir kanun bağı, meselâ evlenme, yahut dostumun benden ayrılamıyacağı duygusu, ona olan sevgimi öldürür. Çünkü bu gibi bağlarla dostum artık hür olmaktan çıkmıştır. Aşk, bir insanın, hürriyetini kaybetmeden başka birine bağlanmasını istemekle kendi yıkılışının tohumunu kendi içinde taşımış oluyor.

Sartre, böylece bir insanın başkaları karşısındaki durumlarında, aşkta, kayıtsızlıkta, iyikalbilikte, sadizmde, mazohizmde... bir çelişme, bir başarısızlık görür. Dünyada bizi gerçekten memnun edebilecek, iyilik, ahlâk düşüncelerimizi, vicdanımızı avutup rahatlığa kavuşturabilecek bir tek hareket yoktur. Ama bu kötümser sonucun iyi bir tarafı da vardır: İnsan hür olunca yaptığı her hareket onu iyiliğe, insanlığa da götürebilir. Böyle olunca iyilikle kötülük aynı ilkeye bağlanır. İnsanın büyüklüğünde zavallılığı, zavallılığında da büyüklüğü görülür.

Sartre'ın felsefesinde *ruh*, her yere girmiştir. Biz sanıldığı gibi beden ve ruh değiliz, dünyanın karşısında bir şuur değiliz, ama cisimleşmiş bir ruhuz, dünya içinde bir varlığız.

İç dünyamıza bir gölge - olay diyen birçokları, hele Marx'çılar, Sartre'ın ele aldığı problemleri boş sayıyorlar. «Fikirler gerçek dünyanın, nesnelerin, hareketlerin, yankısıdır... Dünyanın tablosu, maddenin nasıl hareket ettiğini, nasıl düşündüğünü gösteren bir tablodur» sözlerine birçok büyük Marx'çı yazarlarda rastlanır. Ama birçok Marx'çılar da bu fikirleri, sadece maddeye dayanan bir metafiziğin deyimi sayıyorlar. Halbuki gerçek bir diyalektik, temelinde maddî olaylar da olsa, çeşit çeşit olaylar arasında karşılıklı münasebetler kabul eder.

İç problemleri hor görüp atmak için devrimci felsefelerin elindeki daha önemli bir sebep de şudur: İç problemlerle uğraşan felsefeler bizi kendi başımıza yaşamaya, bu dünyanın gerçek meseleleriyle ilgimizi kesmeye zorluyor. Bu türlü bir düşünce, önümüzde duran büyük toplum ödevlerinden kaçmadır. Felsefenin şartı, kendi üzerinde düşünmek olduğu için, Marx'çılara göre her felsefe, idealisttir. Bugünle ilgisini kesen her felsefe, tıpkı din gibi dünyadan kaçmak için bir vasıtadır, bizi bekliyen toplum değişiklikleri karşısında bir iç sıkıntısıdır, bir burjuvazi hastalığıdır. Marx'çılara göre existentialisme felsefesi, yani insanı hem bir *hiç* hem de *bir* bilen bir felsefe, zamanımızın ideoloji düsturunu verir, kapitalizmin çelişmeleri arasında bocalıyan insanın durumunu anlatır. Çünkü toplumumuzda insanın özü ile yaşayışı bugün birbirinden ayrıdır. Felsefe varmak istediği amaca varamaz, çünkü, kendisi dünyadan, tarihten ayrı bir yaşama tarzıdır. Marx'ın dediği gibi feylesoflar, dünyayı yalnız açıklamağa çalışıyorlar, halbuki asıl iş, onu değiştirmektir. Bu sözlerin kuvvetli bir tarafı vardır. Gerçekten insanlığın tarihini anlamak için ona bakmak kâfi değildir, ona karışmak lâzımdır. Ama bir toplum çalışması, kendisini mistik bir eylemden ayırmak istiyorsa, gayretlerini, vasıtalarını iyice anlatmalıdır. İçinde yaşadığımız tarihin akışına şuurla karışmamız gerekir, deniliyor. Peki ama tarihin akışı nedir? Bu meseleler ortaya atılınca fert düşünmek, anlamak, karar vermek zorundadır. Hayatının idaresi, ferdin kendisine bırakılmıştır, tarihin anlamı, bizim ona verdiğimiz anlamdır. Marx'çılar da tarihin öznel (subjectif) şartlarını kabul ederler, çünkü kaderci değillerdir. İnsanların kendi tarihlerini yaptığını, toplum, siyaset şartlarından doğan ideolojilerin de gene onlar üzerine tesir ettiğini ileri sürmüşlerdir. Hayatın iç problemlerinden korkmamalıyız. Siyaseti düşünmediğimiz zamanlar çoktur. Siyaset, toplum işlerine karışmamızla hür kararımızla olur. Meselâ burjuvaların, işçilerin hepsi kendi sınıflarını savunmazlar. Sınıfımızdan, doğduğumuz durumdan kendimizi kurtarabiliriz. Ya var olacağım, ya hiçbir şey olmıyacağım, şıklarından birini seçmek zorunluluğu yalnız Sartre'ın kafasında doğmamıştır, cesareti kırılmış her insanın kafasında da yer bulur. İnsanlar uğrunda ölen bir insanın da ölüm korkusu duymamasını nasıl isteyebiliriz? Tarihin içine insanı koymayı Marx'çılar da isterler. Yalnız tarihin içine biz, birlikleri, sınıfı değil, ferdi de koyuyoruz: sınıfa, sınıf

ideallerine ister saygı göstersin, ister hıyanet etsin, ama kendi hürriyetini her zaman elde tutan ferdi.

Hep sınıf kavgaları üzerinde konuşulur. Ama Marx'çıların dediği gibi fertler kendilerinin bir sınıfa bağlı olduklarını duymadan önce sınıfın tarihte devrimci bir ödevi olamaz. Bunun da şüphesiz toplumsal sebepleri vardır. Ama bir sınıf, yalnız nesnel (objectif) bir varlık değildir, fertlerin serbestçe seçtiği bir değerdir. Bunun nazariyesi de henüz yapılmamıştır. Hele bugün sınıf çatışmalarını başka çatışmalar maskelemektedir: Fransız Alman anlaşmazlığı, Amerika Avrupa anlaşmazlığı, zengin memleket fakir memleket anlaşmazlığı gibi Bugün sınıfın kuruluşunda ferdin rolü, her zamankinden fazla tarihî bir etmen olarak göze çarpıyor. İnsanın toplum işlerine girmesini, tarihin öznel, nesnel şartlarının birbirine karışmasını, kendi şuuruna varmamış olan bir sınıfın yaşama tarzını iyice incelememiz, çözümlememiz gerekir. Sartre, insanların bir arada nasıl yaşadığını anlatan ilkeleri hâlâ meydana getirmemiştir, ama toplumla şuur arasındaki münasebetler meselesi en kesin bir dille ortaya atılmıştır. Bundan başka zamanımız devrimci felsefeleri metaryalizme dayandıkları için insana korkunç denilebilecek bir sorumluluk duygusu veriyor. Tarihte itici kuvvet olarak Hegel'le beraber ruhu kabul etmiyen bir felsefe, artık onun gibi *a priori* olarak bütün çatışmaların bir gün ortadan kaldırılacağını, sınıf-fert çatışmalarının bir sentez içinde birleşeceğini söyliyemez. Bu yüzden daha mesut yeni bir toplumun mutlak meydana geleceği de söylenemez. Kapitalizmin yıkılışı, dünyayı sınıfsız, yeni bir topluma değil, bir kaosa götürebilir; tıpkı bir doğum, doktor, yahut ebe işe karışmadığı zaman hem çocuğun hem annenin ölümüyle bitebildiği gibi. Hegel'de bir iç rahatlığı vardı, bizde ancak bir rahatsızlık olabilir. Tarihe hiçbir gaye gösterilemez. Artık mademki ne dinci, ne idealist değiliz, tarihin akıl yolunda yürüyeceğini söylemeye hakkımız yoktur. Hiçbir metafizik inançaya dayanmadan ödevimiz, tarihe bir mantık vermektir; yoksa önceden onun mantıklı olup olmadığını kestiremeyiz.

MERLEAU - PONTY

HAKİKAT UĞRUNA (1)

BİZCE partiler ve devlet adamları derin bir ipham içinde yaşıyorlar. Kullandıkları, üzerinde tartıştıkları meselelerin çoğu eski mânalarını kaybetti, ama bir türlü yerlerine yenilerini koyamıyorlar. Solcular boyuna sınıf kavgasından bahseder dururlar. Ama içlerine birçok burjuvaları aldıkları gibi burjuva partilerle de anlaşmaktan geri durmazlar. Öte yandan millî tezatlar her günkünden daha kuvvetli. Bugün dünya işçileri dünya kapitalistlerine karşı birleşmiş değildir.

Günün çehresi şu: ihtilâflar içinde bulunan kapitalist bir sistem, birçok bakımdan birbirinden uzak, ötekî partilerle işbirliği yapmağa hazır işçi ve köylü partileri; sosyalist olan ama başka devletlerle aralarındaki münasebetleri eski siyasî geleneğe göre tanzim eden bir devlet. Sınıf kavgaları var, var ama birtakım millî, psikolojik, coğrafî âmiller yalnız sınıf kavgası yapılan izahları yetersiz kılıyor.

Bu sebeple yapılacak iş, meseleleri yeniden ele almak, bugünün insanını gerçek çizgileriyle tasvir etmektir. Bugün, bir Fran-

---

(1) Maurice Merleau - Ponty'nin «Les Temps Modernes» dergisinin 4 üncü sayısında çıkan yazısından kısaltılmıştır.

sız muhafazakârı ne düşünüyor, bir Fransız solcusu nedir, küçük mülkiyet, din, vatan hakkında ne düşünüyor ve nasıl bir tavır takınıyor; bir Rus vatandaşı hayatı, ölümü, Batı medeniyetini, aileyi, ahlâkı, aşkı nasıl anlıyor; bir İngiliz sosyalisti, büyük Amerika kapitalistleri, işçileri ne istiyorlar? Bunları belirtmek gerekir. Kendimizi aldatmıyalım. Bütün bu meseleler hakkında pek az doğru bilgimiz var. Fransız aydınları bizi eski kelimelerin boyunduruğundan kurtarmalıdırlar.

Bugün ne yapmak lâzım?

Bana kalırsa hiçbir veçhile toplumu ileri götürecek hamleyi durdurmamak, yeni bir harbe mâni olmak için elimizden geleni yapmak, siyasi hayata karışmak lâzım. Çünkü bu iş, içine girmeden anlaşılamaz. Fakat bu kavgalara, gözümüz açık girelim. Bundan daha zor, ama daha lüzumlu bir iş yoktur.

MERLEAU - PONTY

JEAN PAUL SARTRE VE EXISTENTIALISME (1)

EXİSTENTİALİSTE misiniz, existentialiste midir? Albert Camus existentialiste değil mi? Biz existentialiste'iz, siz existentialiste'siniz, onlar... Bu fiili istediğiniz kadar çekebilirsiniz. Fiilin yalnız geçmiş zamanı çekilemez. Bir yazar için «Existentialiste'ti» diyecek kadar aradan zaman geçmedi. Gelecek üzerinde ise şimdiden hiçbir şey söylenemez.

Okuyucular, her yandan: «Existentialisme nedir?» diye soruyorlar. Onlara: «*l'Etre et le Néant*'ı okuyun. *Pyrrhus et Cinéas*'ı okuyun» cevabı veriliyor. Ama sadece felsefe, okuyucuyu usandırır; okuyucu, kendisine bu yeni dünya görüşünün anahtarını verecek kısa, açık bir cümle ister; yeni Tanrının portresiyle on emrini ister.

Her şeyden önce existentialisme'in bir tanrısı, ayrıca da on emri olduğunu sanmıyorum. Bilgin insanlar, iki büyük existentialiste feylosof olduğunu pekâlâ bilirler: Biri dindar bir İskandinavyalı olan Kierkegaard, öbürü Alman, tanrıtanımaz Heidegger. Fransada Jean - Paul Sartre, Heidegger'in, Gabriel Marcelde Kirkega-

(1) Dominique Aury'nin «Les Lettres Françaises» dergisinde çıkan bir yazısından kısaltarak çevrilmistir.

ard'ın yolundan gittiklerini söylerler. Ama bugün asıl existentialiste taarruzu, Jean - Paul Sartre'ın adı etrafında toplanıyor. Gerçekten bu hareket, bir taarruzu andırıyor. İki üç hafta içinde Sartre'ın iki romanı, Simone de Beauvoire'ın bir romanı, bir piyesi, nihayet yeni okulun mensuplarını bir araya toplıyan *Les Temps Modernes* dergisi çıktı.

İlk önce okulun şefini görelim: Kabarık saçlı, canlı mavi gözlü, kuvvetli, tıknazca bir adam. Bir estetikçiye benziyen tarafı pek yok. İlk bakışta kavgadan hoşlanır bir adam gibi görünüyor. İyi bir fırsatı kaçırmamak için kendisine hemen existentialisme'in tarifini soruyorum. Cahilliğime şaştığını belli etmeden karşılık veriyor:

«Bu doktrine göre yaşamak, özden (essence) önce gelir, sürekli olarak özü yaratır. İnsan ilk önce yaşar, seçerek kendini yaratır, hareket ederek kendini meydana getirir. Biz, var olmakla yapmak arasında hiçbir fark yoktur, deriz.»

— Yani sizin için insan, hareketlerinin yekûnu, seçmesinin bir sonucu mudur?

— Evet ama hareketleri de, seçmesi de mizacının, hallinin (çevresi, toplum durumu.) içine girer. İşte buna ben *durum* diyorum. Bu durum içinde insan hürdür, dolayisiyle de sorumludur.

— Bu görüş, yarattığınız kişilere bir özellik veriyor mu?

— Tabii. Onları hür kılıyor. Bu da bizi karakter yaratma zorundan kurtarır. Ben, kahramanımın yaptığı bir hareketin şimdiye kadarki hareketlerine uygun olup olmadığını araştırmam. Bir durum alır, içindeki hürriyeti ortaya koyum. Beni asıl ilgilendiren şey, bu durumu geliştirmektir. Bunun faydası, önceden kestirilmemesindendir. Okuyucum, benim kişilerimle Zola'nın kişilerinden daha çok ilgilenecektir. Çünkü Zola'da herşey pek dar bir determinizme bağlıdır. Zola'nın kitapları geçmişte yazılmıştır, benim kişilerimin bir gelecek hayatları vardır.

— İşte bu da onlarda bir kusur diye görülüyor: ne geçmişleri var, ne çocukları var, deniliyor. Siz soya çekmeleri, hâtıraları hesaba katmıyor musunuz?

— Ancak bir önem kazandıkları zaman hesaba katarım. Bu önem ise her an yaptığımız seçmenin bir sonucudur. Bir insan çocukluğunu anmakla, unutmakla, çocukluğunun kendisi için önemi olup olmadığına karar vermiş olur.

— Peki ama sizin kahramanlarınız yaptıkları yahut yapmaktan çekindikleri hareketleri nasıl haklı gösteriyorlar?

— Onlar hiçbir şeyi haklı göstermezler, hiçbir şeyin haklı gösterilmiyeceğini de bilirler. Kimi kahramanlar, kendilerine, dışardan, işte senin dâvan budur, diyecek bir varlığın yardımını beklerler. Gerçekte ise onun dâvası ancak kendi seçtiği bir dâva olabilir.

— Ama bu yardımı beklerken o adamın içi boştur. Sizin söylediğiniz bu hürriyet, boşluk mudur?

— Tamamiyle bir boşluk. Yalnız öyle bir boşluk ki, tam bir iyi niyet ister. Çünkü kendi hürriyetini istiyen bir adam, başkalarının hürriyetini de istemiş olur.

— Demek sizin kişileriniz «İyi niyetli insanlar». Ama onlar pek güzel insanlar olmasa gerek.

— Niçin güzel olmalarını istiyorsunuz? Ebedî olanı mutlaka asil görmek kadar saçma bir inanış olamaz bence.

— Evet ama pek kullanılmıyan sözlerde ne de olsa bir büyü vardır. Bu sözler, adını taşıdıkları şeyleri yaratırlar. Size adını açıkça söylediğimiz için çirkefi yaratıyorsunuz, diyenler çıkacaktır. Bu da existentialisme'in bir sonucu mudur?

— Bunun existentialisme'le bir ilgisi yok Ben bir şeyi, olduğu gibi yazarım, bundan başka, halk ağzından daha iyimserim. Halk ağzı, aşağılık bir işe «insan hali» der geçer. Ben ise onun aşağılık olduğunu gösteriyorum. Burada benim hiçbir suçum yok.

İşte asıl meseleye geldik: romancı ile kişileri arasındaki münasebet, her zaman görülen gerçek bir bilmecedir. Herhalde existentialisme, yaratıcıyı, kişilerinden pek çok uzaklaştırıyor, çünkü Sartre kadar kişilerine benzemiyen bir yazar yoktur. Kişilerinin iradesiz olduğu söylenir, o ise savaşçıdır. Kişileri ümitsizdir, o, kesin kararlı bir adamdır. Kişileri karanlık içinde yollarını ararlar, o ise gideceği yeri gayet iyi bilir. Yarattığı Mathieu'nün Sartre'ın kendisi olduğu söyleniyor. Bana öyle geliyor ki, Mathieu, daha çok onun aynadaki hayalidir. Çünkü aynadaki hayaller tersine çevrilmiştir, insan orada ancak aksini görür. Gerçekten insan, kendi benzerinden çok, aksinin tesiri altında kalır.

D. AURY.

«EXISTENTIALISTE» LERDE FELSEFE VE ROMAN

ON sekiz yaşında iken çok okurdum. Roman olsun, felsefe olsun, elime ne geçerse okurdum. Ama insan Spinoza'yı, Kant'ı okuduktan sonra roman denen sathi şeyin hiçliğine, «Kızıl'la Kara» yı yahut «Tess d'Urbervilles»i okuduktan sonra da sistem kurmanın boş yere vakit kaybetmek olacağına inanıyor. Herhalde hayal mahsulü olan sanat eserlerinin cazibesini olduğu kadar, felsefi düşüncenin lüzumunu da duyan kimseler bu çeşit hallere düşmüşlerdir.

Nihayet bir tek gerçek vardır. Bu dünya içinde yaşadığımız müddetçe bu gerçeği duyarız. Bazı yazarlar felsefe ile edebiyat arasında bir Çin Seddi yükseltmeğe çalışıyorlar. Bazı yazarlar da bunları birleştirmeğe uğraşıyorlar. Bugün apaçık görülen bu son eğilimin uzun bir geleneği vardır ve insan ruhunun büyük bir ihtiyacına cevap verir.

Tabii bu düşünceye karşı birçok itirazlar yapılmıştır: bir roman yahut bir piyes birkaç mefhum içine sokulabiliyorsa, daha kısa, daha açık söylenebilecek fikri ne diye kalkıp da uzun bir romanla anlatmalı? Ancak romanla söylenebilecek şeyler romanla söylenmelidir. Bundan başka insanoğlu romanın hayat gibi tarafsız olmasını ister: hüküm vermek okuyucunun hakkıdır, der.

Halbuki bir şey ispat etmek istiyen felsefî bir romanda, hüküm, yazar tarafından verilmektedir. Bu görüş bir dereceye kadar doğrudur ve biz *existentialiste*'ler şayet piyes ve roman yazıyorsak bu, anlatmak istediğimiz şeyleri bazen yalnız bunlarla ifade edebileceğimizi düşünmemizden ileri geliyor.

Bizim felsefemiz; objektifle sübjektifi, fertle kollektifi, mutlakla itibarî olanı, zaman dışında olanla zaman içinde olanı birleştirmek için bir gayrettir. İnsan metafizikle; riyaziye veya fizikle uğraştığı gibi uğraşmaz, metafizikçi olur; yani kendini bir bütün kabul eder ve bir bütün olarak dünya bütününe karşı kor. Her insanın dünyaya karşı bir durumu vardır; bu durum onun psikolojik özelliklerinden çok, kişiliğini tâyin ve izah eder.

Ama insanla dünya arasındaki münasebet bir fikir münasebeti olmaktan çok, bir uğraşım, bir duygu, tek kelime ile canlı bir münasebettir. Biz eserlerimizde işte bunu vermek istiyoruz. Endişe, isyan, ölüm korkusu, mutlak arayışı bir insanın kişiliğini tâyin etmez de hasisliği, korkaklığı mı tâyin eder? Şimdiye kadar bir edebî kişi psikolojik özellikleriyle yaşatılıyordu. Biz onu metafizik denen, yani bir kişinin bütün dünyaya karşı durumunu gösteren, bütün özellikleriyle yaşatacağız.

Bu şekilde yazanların bazıları belki bize şu dünyayı soğuk mefhumlar halinde verirler. X şuaiyle çekilen bir fotoğraf, aslına ne kadar benzerse bu da gerçeğe o kadar benzer. Ama insan gülümsemesini çehresinden, olayları mânalarından ayırdedemiyenler, düşüncelerini ancak canlı, yaşıyan kişiliğe sahibolan insanlarla anlatırlar. Yeter ki okuyucu bu çeşit romanları okumayı bilsin, romana girmeden, anlatılan hikâyeyi benimsemeden onu birtakım mefhumlara çevirmeğe kalkmasın. Çok defa, okuyucu bu canlı dünyayı öldürüyor da yazar bana bir ceset veriyor, diyor. Okuyucunun işbirliği her yerden çok burada lüzumludur.

İyi yazılmış, iyi okunmuş felsefi bir roman başka hiçbir edebî çeşidin yapamıyacağı şekilde hayatı aydınlatır. Metafizik roman, romanın en yüksek, en mutlak nevi'dir. Çünkü insanların olsun, insanî olayların olsun dünya ile olan münasebetlerini bir kül olarak sezmeğe çalışır. Sâf edebiyatın, sâf felsefenin yapamadığı şeyi, yalnız o yapar. Galiba insanların çoğu da bunu bekliyorlar.

SİMONE DE BEAUVOIR

AKILCILIK SERÜVENİ (1)

ÇAĞININ ihtiyaçlarını çok iyi sezen bir sosyalist aydın olarak Sartre, bireyin (ferdin) değerini ve geleneksel anlamda özgür demokratik bir toplumun varolmasının mümkün olduğunu ileri sürmek istemektedir. Bu ileri-sürüş Sartre'ın en fazla ilgi duyduğu konudur. Sartre'ı ancak bu açıdan bakarak anlayabiliriz. Ama filozof olarak, Sartre'ın bu değerleri temellendirecek bir sistem kurmasını sağlayacak malzemeden yoksun olduğunu görüyoruz: Sartre, ne Tanrı'ya, ne Tabiat'a, ne de Tarih'e inanır. Sartre'ın *inandığı* şey akıldır. Bu bakımdan, Sartre, pozitivistlerden farklıdır.

Sartre bir akılcıdır; onun gözünde, en yüce erdem düşünümsel bir kendini-bilişdir. Ama akıl karşısında bu biçimde saygı duyması onu Marx'çıların akılcılığından farklı bir akılcılığa götürmüştür. Sartre, içtenliği (samimiyeti) över. İster toplumsal yalanlar, ister kişisel yalanlar ve yapmacıklar arasında olsun, insanın gerçeği görebilmesi Sartre için çok önemlidir. Sartre, ken-

---

(1) Iris Murdoch'un "Sartre'ın felsefesi" üzerine yazdığı eserden.

d'nde ele alınmış ve ruhun bir ortaya çıkışı olarak görülmüş Akıl'ı över; yoksa bir amaca götüren bir araç olarak görülmüş olan aklı değil. Oysa, dünyayı, cevabını bildikleri birtakım pratik problemler topluluğu olarak gören Marx'çılar kişisel düşünümden çok, problemlerin çözülmesi için yapılan faaliyete önem verirler. Sartre'ın akılcılığı modern dünyanın teknikleri üzerine oturtulmuş değildir; gerçek işlemler alanından uzakta kalmış, solipsizm'e kayan romantik bir akılcılıktır. Sartre, Gabriel Marcel ve Michael Oakeshott gibi düşünürlerin, "bilgin"e karşı duydukları güvensizliği paylaşan bir filozoftur *L'Existentialisme est un Humanisme*'in sonundaki tartışmada, Pierre Naville, Sartre'ı *nesneleri küçümsemekle* suçlar ve varoluşçuların "nedenlik ilkesine inanmadıklarını" ileri sürer Marx'çılar insan iyiliğinin ne olduğunu açıkça bildiklerine ve toplumsal neden-sonuç bağlantısını anladıklarına inandıkları için, faydacı bir ahlâk felsefesini kolayca savunabilirler. Oysa Sartre, bunların her ikisinden de yoksundur. Onun Akıl'ı, pratik ve bilimsel bir akıl değil felsefî bir akıldır. Göz önünde tuttuğu Kötülük de insan düşkünlüğü ya da toplumsal şartların fenalığı; hattâ kötü-niyet bile değil, sonlu varoluşumuzun kavranılmazlığıdır. "Sanatçılar, Kötülüğü her zaman derin bir biçimde kavramışlar ve onun, zamanla ortadan kaldırılabilir bir gerçeklik değil, insanın ve Düşünce dünyasının indirgenemezliği olduğunu düşünmüşlerdir" (*Edebiyat Nedir?* s. 86).

Sartre'ın kavradığı, her an göz önünde tuttuğu ve *L'Etre et le Néant*'da göz kamaştırıcı bir başarıyla dile getirdiği şey yapayalnız insanın psikolojisidir. Bu yalnız adamın ardında, ne tanrısal amaçların ördüğü bir düzen, ne Newton fiziğinin güvenilebilirliği, ne de çalışmanın ve mücadelenin diyalektik gelişmesi vardır. Bu kitabın dünyası solipsizmin dünyasıdır. Başka insanlar bu dünyaya Meduzanın taşlaştırıcı bakışlarıyla ya da verimsiz bir aşk bağlantısının açıkça farkına varılmış düşmanları olarak girerler. Bu egosantirik ve toplumsal-dışı dünyanın biçimini belirliyen şeyler, sevginin ve nefretin, tasarının ve vazgeçişin, şaşkınlığın ve egemenliğin, düşünceye dalışın ve zorbalığın, büyülenmenin ve aymanın ortaya çıkışı ve kayboluşudur. *L'Etre et le Néant*'da dile getirilmiş olan insanın, şunu ya da bunu seçmesinin, şunu yapacağına bunu yapmayı tercih etmesinin bir nedeni yoktur; yeter ki birisi tarafından görülmenin doğuracağı rahatsızlıktan kurtulmak istemiş ya da verimsiz özel bir amacı gerçekleştirmeğe kalkışmış olmasın. Bu kitapta okura sunulmuş olan çözümlemeler

İnsanın öz benliği hakkındaki bilgiyi arttırabilir ya da insanı herhangi bir çıkış noktasına götürebilir. Ama herhangi bir yol göstermez. Bu çözümlemeler sayesinde hakikati bütün hayallerden sıyrılmış ve özgürleşmiş bir biçimde görebiliriz. Bu, samimiyetsizlikten ve aldanıştan (yanılgıdan) kişisel olarak kurtulabilmenin "özgürlüğüdür". Ve sadece kişisel (özel) amaçlara adanmış bir hayatın erdemi haline gelebilir.

Sartre'ın romanlarında da, içtenliğe ve düşünüme varmak amacıyla yapılmış olduğu halde verimsiz olarak kalan bu savaşı açıkça görürüz. "Düşünümsel bilinç ahlâki bilinçtir," der Sartre. Çünkü bu bilinç ortada bir eksiklik olduğunu açığa vurur ve böylece, bir yokluğun dile gelmesi demek olan "değer" i duyurur insana. Ama Sartre'ın roman kahramanlarının düşünümü (teemmül), bomboş ve çıplak-bırakan bir düşünmedir. Sartre'ın kahramanı, ne Marx'çıların toplumsal yanı ağır basan kahramanı, ne de yaptığı kişisel mücadelenin önemine ve gerçekliğine inanan Romantiklerin kahramanıdır. Çünkü Sartre, "Ben"i daima gerçek olmayan bir şey olarak görür. Gerçek birey, dıştan görülen, kopkoyu, sinsi, anlaşılmaz ve indirgenmez bir şeydir; sözgelimi Ivich'tir. Gerçek kişisel anlaşma Ivich ile Boris arasındaki anlaşmadır. Ama Mathieu, bu anlaşmayı hiçbir zaman kavrayamaz. Mathieu'nün yaklaştığını görünce, Ivich ve Boris hemen susarlar. İnsanlar arasındaki en basit anlaşma bağlantıları bile birer samimiyetsizlik biçimine bürünür sonunda. Asıl istenen şey düşünüm ve özgürlüktür ama onlar da muhtevasız birer biçimden başka bir şey değillerdir. Özgürlüğü özleyen insanın payına düşen, anlamsız gevezeliklerdir; asıl istediği susuştur onun. "Onun ideali susuştur," diyor Sartre. Birey dışardan görüldüğü zaman bir tehdit, içerden görüldüğü zaman da bir boşluktur. Bununla birlikte Sartre'ın *Les Chemins*'de, Schneider'den söz ederken bu düşüncelerinden ayrılır gibi olduğunu söylemiştik.

George Lukacs, çağımızın biricik ahlâki probleminin "Komünizmi ne yapmalı?" sorusunda olduğunu fark ettiği için Simone de Beauvoir'i övmüştür. (Beauvoir iki felsefi denemesinde, *Pyrrhus ile Cinéas (1) ve Pour une Morale de l'Ambiguité*'de politik

---

(1) Aynı adla Türkçeye çevrilmiştir.

inanç ve aksiyon problemleri ile uğraşmıştır.) Sartre'ı uğraştıran problem de budur. Simone de Beauvoir, bu soruya bir cevap bulmuş gibidir. *Le Sang des Autres*'da kahraman, başkalarına karşı gösterdiği ahlâkî davranışı acı duyarak farkeder; en ufak bir hareketi, hattâ düpedüz varlığı bile başkasını gücendirmekte, kırmaktadır. Politika'da da, aşkta da böyledir bu. Basit davranıştan, sorumluluğuna hiçbir sınır çizmeyen metafizik bir maraziliğe düşer. Ama sonunda, özgür varlıklardan kurulu bir toplum için savaşmanın biricik "çözüm yolu" olduğunu keşfeder. Bu toplumda, karşılıklı saygı ve herkes'in kendi yolunu seçmesi hakkının tanınması zorbalıklarımızı sona erdirecek, ya da hiç olmazsa bu zorbalıkları masum hale getirecektir.

Sartre, "eskisi kadar özgür olabilmemiz"in imkânı konusunda da Beauvoir kadar iyimser değildir. Beauvoir'in ciddi bir ideal olarak gördüğü masumluk, Mathieu için kaybolmuş bir dünya cennetinin hayalidir. Sartre'ın burada verdiği romantik cevap sosyal demokrat düşüncelerden yoksundur ve çan kules'nde (*Les Chemins*) en son noktasına ulaşmıştır. Sartre, "başkalarına yardım" anlayışından uzaklaşmıştır ama nereye yönelmesi gerektiğini de açıkça görememektedir. ***Yalnız başkaldırma katkısız bir davranıştır*** (1) sözü Sartre'ın doğruluğunu hissettiği bir sözdür. Ama bu söze belli bir program yükleyerek kendini aldatmak Sartre'ın aklından geçmez.

Sartre'ın ortaya koymağa çalıştığı şey, kişinin ve anın; an içindeki kişinin mutlak değeridir; bütün anların ebediyetten aynı uzaklıkta bulunuşudur. Ne var ki Sartre, bu ileri-sürüşü, herhangi bir dinî ya da politik inançla temellendirmeksizin ortaya koymak ister. Simone de Beauvoir, ister toplumsal ister kişisel olsun, ahlâkî buyrukları tek bir temele, yani özgürlüğe saygı duyulmasına bağlamaktadır. Sartre, bu görüşü teorik bakımdan kulanmış olduğu halde, *Les Chemins*'de dile getirmiş değildir.

Les Chemins'de an içinde yaşayan ve bencil bir iradeyle bağımsızlığını bulan yapayalnız insan dile getirilmiştir. Bu insan Tarih'in dışına düşmüş olduğunun farkındadır ve durumunu kaçınılmaz ama ezici bir ahlâkî başarısızlık gibi duymaktadır. Sartre, kişinin değerini, insanî bağıntılarının karmaşıklığını sabırlı bir

---

(1) Simone de Beauvoir, «Les Temps Modernes», XVII, s. 857

biçimde inceleyerek değil, kişinin acı, yenilgi ve yıkılış gibi yaşantılarını göz önünde tutarak ortaya çıkarmıştır. Kişi soğukkanlı anlarında, yazar tarafından merhametsizce çözümlenmekte ama değeri ancak umutsuz bir yakarışın karanlık heyecanı içinde kavranmaktadır. "Hiç bir insanî zafer bu mutlak acıyı ortadan kaldıramaz." bütün bunların sonunda tek bir sonuca varılıyor gibi görünmektedir: insanoğlu her şeyden daha değerlidir. Ama insanoğlunun niçin ve nasıl değerli olduğu açıklanmadığı gibi bu değerin nasıl savunulabileceği de belirtilmemektedir.

"Parti haklıysa bir deliden daha yalnızım demektir. Parti yanılıyorsa dünyanın sonu geldi sayılır." Sartre, Parti'nin haklı olduğuna inanmamaktadır. Dünyanın sonunun geldiğine de inanmamaktadır. Sartre'ın amacı, bizi, üçüncü bir politik *orta yolun* mümkün olduğuna inandırmak; iki yıkıcı şıktan farklı bir alınyazısı ortaya koyabilmemiz için, özgürlüğümüze daha bilinçli bir şekilde sarılmamızı sağlamak ve her iki taraftan da tehdit edilen masum ve canlı bir bireyciliğin önemini belirtmektir. Ama üçüncü bir yolun teorisyeni olarak Sartre'ın tutunabileceği biricik şey, geleneksel metafizik ayrıntılarından sıyrılmış bir bireyciliktir. Bir yanda, nesnel hakikati bulmak konusunda kendi gücünden şüphe eden ve sağlam bir özgürlük fikrinin çelişken bir şey olduğunu bilen ve insanın acı çekmesini hem bir rezalet, hem de bir sır olarak gören bir akıl; öte yanda nesnelerin ve herkes tarafından kabul edilmiş kuralların ölü dünyası vardır. Bu dünya, akıl-dışının suskun anlamsızlığını içinde taşımaktadır. Öteki insanlar, birer Meduza'dır bu dünyada ve biricik kaçış "uzaklaşmak" ya da "kendini kaybetmek" dir. (Roquentin için hem toplumsal kurallar, hem de dil kuralları, tıpkı denizin yeşil renkli yüzü gibi, bizi aldatmak için orada bulunmaktadır). Boş bilinç, kendini yutmağa hazırlanan hareketsiz ve taşlaştırıcı gerçeklik ile dengeli bir özgürlüğün gerçekleştirilmesi imkânsız bütünselliği arasında cılız bir ışık gibi titreyip durmaktadır: ya tüm özgürlük, ya tüm batıp-gidiş; ya içi bomboş bir düşünüm, ya da susuş.

Sartre, eksiksiz dengenin tam bir bireysel bilinç ile; sosyal güvenliğin hukukî özgürlükle bağdaştığı bir dünyayı özler. Ama kapitalizm ve komünizm arasında bu dünyanın gerçekleşme imkânının gittikçe zayıfladığını düşünür. Dayanılmaz bir durumla imkânsız bir ideal arasında kalan insan için, beyhude de olsa başkaldırmadan başka haklı bir davranış düşünülemez. Aşılmaz pratik güçlüklerle karşılaşıldığı zaman, Sartre'ı *avutan* biricik şey

bu "ya hep, ya hiç" duygusudur. Geleneğe ve akıl-dışına başvurmayı reddeden Sartre, bile bile işe yaramaz hale getirilmiş (pratik olmayan) bir akılsallığa sığınıyor gibidir. Düşünilmün solipsizme kayan psikolojisi, Lukacs'ın delikanlı politikası diye adlandırdığı şeyi açıkça dile getirmektedir (1). Bu filozofa göre, Batı insanı aslında bir hiçlikle karşı karşıyadır; istediği biricik şey özgürlüktür, ama özgürlük muhtevasız bir idealdir. Sartre'ın felsefesinin üzerimizde bıraktığı genel izlenimin, umutsuzluk dolu bir çıkmazın soyut bir örneğinin üzerimizde bıraktığı izlenimden farksız olduğunu söyliyebiliriz. Ayrıca, bu felsefe, umutsuzluğu kapsayan bir gizli romantizmle renklendirilmiştir.

Sartre'ın okurlarından çoğu kendilerini onun yazdıklarında bulurlar. İnsan güzel olmasa bile kendisine benzeyen bir kahramanla karşılaşmaktan hoşnutluk duyar. Ayrıca, bir kimsenin kendi umutsuzluklarını ve acılarını evrensel bir nitelik kazanmış olarak görmesi avunmasına yol açabilir. Ama Sartre, çağdaş insan ruhunu yerin dibine batırarak ele almış bir yazar değildir. Sartre'ın dile getirdiği olumsuz gerçeklerin yanı sıra bazı değerlere kuvvetle yönelmiş olan inatçı bir inanç da vardır. Hattâ bazı değerleri savunabilmek için, bu değerleri muhtevasız bir hale getirmekten bile kaçınmaz Sartre. Marx'çılar, insanı toplum-dışı, tarih-dışı bir birey gibi ele alıp tasvir ettiği için Sartre'ı suçlarlar. Ama Sartre'ın asıl anlatmak istediği şey bireyin, mutlak bir değeri olduğu ve tarihi bir hesap içinde harcanmaması gerektiğidir. Sartre, insanını, anlık düşünceleri ve ruh halleri içinde tasvir etmiştir. Bu tasvirde amaçlı bir faaliyetin ve toplumsal bir şartın izine raslayamayız. Bu düzeyde, özgürlük, rasgele bir şey gibi görünmektedir. Daha doğrusu bu düzeyde özgürlük, kayıtsızlığın özgürlüğü gibi ele alınmıştır.

Sartre, kahramanını, modern dünyanın insan-dışı belirlenişi olarak gördüğü şeyden; iktisatçının ve sosyologun alanından bağımsız olacağı bir noktaya ulaştırmak istemektedir. Onu içi bomboş bir kabuk olarak tasvir etmek pahasına da olsa, bunu yapmak ister, Sartre.

Sartre, *Edebiyat Nedir?* de "Biz, bitimlinin (finite) etik'ini ve sanatını savunanlardanız." demiştir. Bununla birlikte, Sartre, insanın her zamanki temel özeliği olarak gördüğü tamamlanış

---

(1) George Lukacs, "Existentialisme ou Marxisme", s. 196.

ve kesinlik isteğinden, yani mutlağı özlemekten kurtulamadığı için parçalanmış ve kırılmış gerçekliğin bütünsel bir tasvirini yapmak ve insanın sınırını, bu sınırın dışından dile getirmek isteğine kapılmıştır. Ve karşısına çıkan iki uygarlıkta, değer verdiği hiçbir şey bulamadığı için tasvirini elden geldiğince soyut ve muhtevasız yapmıştır. Sartre, sadece, umutsuz olsa da insanlık mutlak bir öz taşıdığını ve verimsiz olsa da aklın kutsal olduğunu ileri sürmüştür.

TASVİRCİ BİLİNÇ

SARTRE'IN teorilerini, bu düşünürün pratik ilgileri bakımından incelemiş olduk. Şimdi bu teorileri, "felsefe" kelimesinin klâsik anlamı açısından görerek inceleyeceğiz. Ne var ki, Sartre'ın görüşlerini sadece "felsefe" bakımından incelemek bizi yanılmalara sürükliyebilir. Sartre'ın politika konusunda duyduğu tutku bütün eserini tepeden tırnağa etkilemiştir. Sartre'ı akademik bir filozof gibi görmek isteyen kimsenin, karşılaştığı tutarsızlıklar ancak bu politik tutkunun etkisi ile açıklanabilir. Ama Sartre'ın eserini sadece politik açıdan görmek de yanlıştır. Böyle yaparsak, onun düşünür olarak taşıdığı nitelikleri gözden kaçırmış oluruz. Sartre, en az inandırıcı olduğu yerde en özgün (felsefî bakımdan özgün) yanlarını ortaya koyan bir düşünürdür.

Duyu algılarımızı ilkel bir biçimde ele alırsak, bu algıların bir dizi yansıma (ya da enstantane resim çekme) gibi bir şey olduğunu düşünebiliriz; Locke (1), Berkeley ve Hume'un bilinci bir "yansıtma aracı" gibi görüşlerinin altında bu düşünce bulunmaktadır. Böylece algıların belli bir çeşit anlık yansımalar (ens-

---

(1) Bak: Locke, "Essay", II, XIV, 9.

tantane çekişler), heyecanların ve düşüncelerin de, bulunmayan nesnelerle ilintili bir başka çeşit yansımalar olduğu söylenmiştir. Kant ve Hegel, fikirlerin (ideas) *anlamı* ve gözleyicinin (öznenin) bunları nasıl biçimlendirdiği ve değiştirdiği problemlerini ortaya atarak bu görüşü sarsmışlardır. Husserl gibi daha sonraki idealistlerin, bilinç'in nesnelerini zihin önünden geçen ve tanınabilir resimler gibi görmek konusunda ısrar ettikleri olmuştur. Nitekim Freud da, kimi zaman bu biçimde konuşmuştur. Böyle bir görüşün getirdiği metafizik problemler üzerinde eskiden beri duruluyordu; son olarak ampirik bir itiraz da ortaya kondu. Gerçekten de, bizim böyle bir şeyi yaşadığımız ve tecrübe ettiğimiz ileri sürülemez. Descartes'çı temellerden kalkan Sartre, bilincin bize verdiği anlık görünüşler üzerinde uzun uzadıya düşününce, yukarki görüşlerin doğru olmadığı sonucuna vardı. *Bulantı*'da, "bilinç-durumları"mızın belirsizliğini ve elle-tutulmazlığını anlatmak için bir hayli çaba harcandığı görülür. Bu bakımdan "yansıtma aracı" Sartre'ın bilinç kavramına uygun düşmez. Sartre, Profesör Ryle'ın "makinedeki hayalet" diye dile getirdiği bilinç görüşüne de katılmaz. Sartre için, bilinç ne fikirlerin rasyonel bir akışı ne de aksiyonlarımıza paralel olarak ortaya çıkan bir akıştı.

L'Etre et le Néant'da, bu konuda ne gibi örnekler verildiğini gözden geçirelim şimdi: Kumar masasına yaklaşınca, kumar oynamaktan vazgeçen kumarbaz; kararsızlığını uzatmak amacıyla elini hayranının avucuna bırakan kadın; anahtar deliğinden bakan ve kendisine bakıldığını ansızın farkeden kimse; tek başına parkta dolaşırken, bir başkasının da oraya gelmesiyle çevresindeki ıssızlığı ansızın kaybeden adam. Kendimiz hakkındaki sürekli kavramlaştırmalarımız, davranışlarımız bakımından büyük bir önem taşıdığı için, Sartre, bilincimizin ortaya döktükleri üzerinde uzun uzun durur. Ayrıca, Ryle'ın, iç dünyamızın bir çeşit kurtuluşun ötesinde olduğunu gösterdiğinden şüphe etmediği bir özellik, yani farkında-oluş, Sartre için de çok önemlidir. Bilinç "bulanık"dır, bilinç-durumlarımızı açıkça göremeyiz; bu durumlar birer nesne gibi kolayca görülemezler. Bilinçli inançlarımız inanmayış haline dönerler (1); "karakteristik yanlarımız" başkaları için mevcuttur, ama bizim kendi bakışımızın önünde dağılıp gider ve ortadan kay-

---

(1) Bu problemi ilk farkeden Sartre değildir. Dostoyevski'nin "Ecinniler"indeki Stavrogin tipini hatırlayalım.

bolurlar, Sartre insanoğluyla, "rasyonal" bir varlık olması bakımından değil, kendi--kendini—canladıran (kendini gözünün önüne getirebilen), kendini—aldatabilen ve başkalarının bakışının farkında olan "düşünümsel" (reflective-teenımülü) bir varlık olması bakımında ilgilenir.

Sartre, bilincimizi ya da "varlığımızı" nasıl tasvir eder acaba? Roquentin ve Daniel'de tenleşmiş olan belli bir bilinci (bilinç imgesini) daha önce görmüştük. Bu bilinç (pour-soi), düşünümsüz ve sapasağlam bir durum ile (en-soi), gerçekleşmesi imkânsız olan tam bir kendini-bilis ve eksiksiz bir düşünüm ideali (en-soi-poir-soi) arasında yer alan tedirgin bir boşluk (néant olarak dile getirilmiştir. Sartre'ın yaptığı bu bilinç tasvirine, daha açık bir felsefi anlam vermeğe çalışacağım. Dünyayı, belirli ve sağlam karakterleri olan birtakım nesnelerin topluluğu olarak "gerçekçi" (1) bir biçimde göz önüne getirebiliriz; bulanık ve bulutsu şeyler bile bu topluluk içinde adlandırılabilir hale gelebilirler. Ama, gözleyiciyi içine koymadıkça, bu dünya imgemiz tamamlanmış olmaz. Ne var ki, gözlemciyi (özneyi) ele alınca, onun belirli ve sağlam olarak gördüğü nesneler hakkındaki farkedişinin belirli ve sağlam olmadığını gördüğümüz gibi, bu gözlemcinin, gözlemeye ve sınıflanmaya elverişli olmayan birtakım "nesnelerin" de (sözgelimi heyecanlarının) farkında olduğunu görürüz. Ayrıca, dünyadaki sapasağlam nesnelerin niteliklerinin üzerlerinde apaçık bir biçimde yazılı omadığını da anlarız .Nesnelere çizgiler çeken ve onlara yaftalar yapıştıran gözlemcinin kendisidir. Bunu kesin bir biçimde farketmek, felsefe yapmıya başlamanın yollarından biridir. Ama bu insanı, karşıt yönde gereğinden fazla ileri gitmek tehlikesi ile de karşı karşıya bırakabilir. (Gerçekçilikten idealizme geçiş bir anda olabilir. Berkeley bunun örneğidir.)

Sartre, bilinci, "insan varlığının bütünselliği olarak değil, anlık özü olarak" tasvir etmek istediğini söyler (*L'Etre, et le Néant*, s. 11). İdealistlerin, gözlemciyi, anlamların kaynağı gibi görmelerine katılır, ama onların, dünyayı, dikkat edimi ile birlikte ortaya çıkan anlamların topluluğu olarak gördükleri zaman düştükleri hatâya düşmek istemez. Sartre, onların temel hatâsının, düşünümsel bilinci bir çeşit bilgi olarak kabul etmeleri ve bütün bilinci düşünümsel bilince göre ele almaları olduğunu ileri sürer.

---

(1) Felsefi anlamda gerçekçilik; realisme.

Sartre, "dünyanın neye benzediğini", "dünyayı nasıl gördüğümüzü" açıklamak yoluyla ortaya koymak ister. Böylece "kendi-buluşumuzu" statik bir kendi-düşünüm (self-reflexion) haline indirgememizin önüne geçecek olan bu açıklama, aynı zamanda anlık farkında-oluşlarımızın kaypaklığını ve kendi hakkımızdaki daha geniş görüşlerimizin dramatik yapısını da dile getirir. Böylece, dünyayı, farkında-oluş göz önüne alınmaksızın sadece tecrübenin biçimleri temel alınarak tasvir etmek gibi bir hatâdan (Sartre, Heideggerin böyle bir hatâya düştüğünü söyler) kaçınmak ve aynı zamanda insan zihninin kendini-kavramlaştırıcı ve kendini-dramatikleştirici yapısını ihmal eden ve böylece davranışçılığa yaklaşan bir görüşün düştüğü hatâdan da sıyrılmak ister. Sartre'ın bu sonuncu hatâyı Ryle'da bulabileceğini sanıyoruz.

Hegel'in "akılcı" diyalektiğini "gerçek" diyalektik haline getirenler sadece Marxçılar değildir. Kierkegaard aynı şeyi, değişik bir biçimde yapmıştır. Hegel'in bir fikirden bir başka fikrin rasyonel bir biçimde ortaya çıkışı olarak gördüğü ve hem nesnellik, hem de bir tümdengelimin kaçınılmazlığını taşıdığını söylediği gelişimler, Kierkegaard tarafından bir insan kişisinin mânevi ya da psikolojik değişikliklerinin (duygusal durumunun ya da görüş biçiminin değişmesinin ardarda gelişi olarak görülmüştür. Bu değişiklikler ve hareketler özneldir; kaçınılmaz olmadıkları gibi tek yönlü de değillerdir. Sartre da bilincin "diyalektik" olduğunu kabul eder. Ama, Sartre'a göre bu diyalektik, bilincin bir şarttan (durumdan) bir başka şarta kayışından ibarettir. Kierkegaard'ın "dönemleri" karakter tiplerine ya da bir insanın uzun zaman takılı kaldığı psikolojik dönemlere bağlı olduğu halde, Sartre, yaptığı tasvirlere bilincin anlık değişimlerini de koymuştur. Bunlar, metafizik karakter taşımayan ve birey tarafından doğrudan doğruya yaşanan gerçek değişiklikler ve hareketlerdir.

Sartre'a göre bilincin üç biçimi vardır: düşünümsüz farkında-oluş, düşünüm ve başkaları için varlık. Bilincin kendisi herhangi bir şey değildir; bilinç, üzerinde duramadığım bir bayırı andırır. Farkında-oluşumu, farkına olduğum nesne gibi ele alıp inceleyemem. Bilinç, her üç halinde de belli bir hareketsizlik gösterir. Bu, daha önce sözünü ettiğimiz bir niteliktir; yani bilincin *hamurlaşma*'ya ve *büyülenme*'ye karşı eğilimli oluşudur. Her an düşünüme (teemmüle) geçerek, çevremizi ne biçimde "kabullendiğimizi" açıkça göremeyiz. Normal zamanlarda düşünüm imkânı ortaya çıkmaz; normal olmayan zamanlarda ise (sözgelimi, heyc-

can anlarında) düşünüme geçmek isteriz ama yine de yüz çevirir ız ondan.

Düşünümsüz durumda, kendimizin gizliden gizliye (zımnen) farkındayızdır. Sartre bu dolaylı (gizliden gizliye) bilince, *conscience (de) soi* adını verir; kimi zaman "düşünüm-öncesi *cogito*" dediği de olur. Düşünümsel bilinç, bu durıma her an geri dönebilir. Klâsik felsefe, düşünümsel *cogito* uğruna bu gizli bilinci ihmal etmiştir. Düşünüm-öncesi *cogito*'da açıkça farkında olduğumuz şey farkında-oluş halinde bulunan kendi varlığımız değildir; belli ve tikel bir zihnî verinin kendisi de değildir; bizi belli bir biçimde etkileyen ya da çağıran dünyadır; ya da bazı tikel özellikler taşıyan dünyadır.

Bu dünya görüşünü, her an sorguya çekebiliriz. Ama yaptığımız değerlendirmeler ve düzenlemeler hakkında her zaman kesin bir bilince ulaşamayız. Kimi zaman da, nesneleri görüşümüzün kaynağı kendimiz olduğunu farkedecek kadar şiddetli bir şüpheye kapılırız. Sözgelimi, ahlâkî bir şüpheye kapılmayla ("Bu durumu bozan ve değiştiren ben miyim acaba?"), ya da bir başka gözlemcinin ansızın tedirgin edici biçimde dünyamıza girmesi sonunda böyle bir farkında-oluşa ulaşabiliriz O zaman, dikkat, ödevler ve etkiler dünyasına değil, ama kendini etkilemeye bırakan ve ödev yüklenen bilince çevrilmiş olur. Ama bu çeşit bir düşünüm, psişik verilerin sürekli ve sağlam bir biçimde görülmesi demek değildir. Çünkü psişik veriler, içbakışla (contemplation) seyredilemezler. Bununla birlikte, bu düşünüm düzeyinde, kendimiz için sahte bir nesne yaratmağa çalışırız. Bu nesne, davranışlarımıza nedensellikle bağlı olduğunu düşünmek istediğimiz "karakterimiz" ya da tabiatımızdır. Sartre, bu düşünüme *la réflexion complice* (suçortağı düşünüm), ya da "kötü-niyet" der. Sartre'ın arıtıcı gücüne inandığı "akıl", içbakışsal (constemplative) bir akıl değildir; bir çeşit bilgi de değildir. Sartre, suçortağı düşünümün faaliyetinden, benliğimi yöneten iç güçler hakkındaki eleştirilmemiş görüşleri edindiğimi söyler. Çağdaş psikolojilerin ve klâsik felsefelerin birçoğunun da bu çeşit suçortağı düşünümlerden türemiş olduğunu Sartre'ın kabul edeceğini sanıyorum. Bilincin kendisini, kendi edimlerini (fiillerini) aydınlatan bir bilgi kaynağı gibi görmek, birtakım elverişli zihnî nesneler yaratılmasına yol açar. Ama bu nesnelerin varoluş biçimleri, daha sonra, anlaşılmaz ve şaşırtıcı şeyler olarak ortaya çıkarlar. Sartre, düşünüme geçmemizi söylediği zaman bu çeşit bir içbakışa kapılmamız gerektiğini an-

latmak istemiyor. Sartre'ın bize salık verdiği arıtıcı düşünüm (reflexion purifiante) çok daha güç ve çok daha az tatmin edici bir şeydir.

Başka insanların, psişik hayatımızı bir nesne gibi görmeleri, kendi hayatımızı bir nesne gibi görmek isteyişimizi şiddetlendirmiştir. İnsanın kendi karakteri üzerinde düşünmesi, çoğunlukla, garip bir boşluk duygusuna kapılmasına yol açar. Hattâ bir kimse bir başkasını çok iyi tanıyorsa, kimi zaman kendinde buna benzer bir boşluk duyar. (Dostluğun garip üstünlüklerinden biri de budur). Ama genel olarak başkalarını, artık değişmiyecek biçimde ortaya konmuş ve yaftalanmış (bu yaftalar, "kıskanç", "kötühuylu", "açıkgöz", «şen» gibi kelimelerdir) varlıklar gibi görür. Bu yaftaları da davranışlarına bakarak yapıştırır. İnsanları, bu yaftaları hakkı çıkaran davranışlara kaynaklık eden psişik güçlerden kurulu olarak görmeğe alışmışızdır. (Ryle. *The Concept of Mind*'da, zihin hakkında edindiğimiz bu çeşit bilgiyi incelemiştir yalnız. Tanıdıklarımıza, günlük hayat içinde yapıştırdığımız bu çeşit yaftaların temelindeki bilgiden başka türlü bir bilgiyi ele almıyorsak, Ryle'ın bir yana attığı ve Sartre'ın üzerinde tartıştığı kendini-bilme ve "davranışların ruhsal nedenleri" problemi ortaya çıkmaz.) Başkalarının bizi bu biçimde nasıl yaftaladıkları ve bizi nasıl gördükleri hakkındaki bilincimiz genel olarak çok keskindir. Bu ilgi, Sartre'ın hem romanlarında, hem de özellikle *L'Etre et le Néant*'da derin ve başarılı çözümlemelerini yaptığı bir varlık biçimine, yani başkası-için-varlığa duyulan ilgidir. Kendimizi, bir başkasının gözüyle görmemiz, birden-bire belirlenmiş, kopkoyu ve tastamam olarak görmemiz demektir. Kendi kendimizi incelemekten doğacak boşluk duygusundan kurtulabilmek amacıyla, başkalarının gözüyle yapılan bu değerlendirmeyi; kendi değerlendirmemiz gibi kabul edebiliriz. Öte yandan, başkasını bir "bakış" gibi görmeyi reddedersek umut kırıcı ve çıldırtıcı bir yaşantıya düşeriz.

Sartre'ın izlemek istediği orta yolun, şimdi daha kolaylıkla görülebildiğini sanıyorum. Geleneksel metafizikteki zihin tasvirleri, zihni, görülen davranışlarımızdan bir boşlukla ayrılmış ve gözlenemeyen garip bir soyut varlık halinde dile getirmiştir. Bu boşluğun içinde tedirginlik duyularak yaşanan "psikolojik yaşantılar" kendilerini hangi tarafa bağlayacaklarını bilemezler. Buna karşılık, modern pozitivizm, zihni, dışgörünüşlerine indirgeyerek birci (monist) felsefeler arasında yer alıyordu. Sartre, zihnin bu

birci ve ikici (dualist) görüşler arasında hangi yanı seçeceğini bilemeyişini haklı çıkarmak ister gibidir. Bu seçemeyiş, yaşantılarımızın gözlenebilir biçimlerinde kendini dile getirmektedir.

Kötü-niyete karşı duyduğumuz eğilimi yenebileceğimize nasıl inanıyor Sartre? Bunun cevabı açık olsaydı, kötü-niyetin özü de apaçık bir şey olurdu. İnsanın, kendi kendisiyle saydam bir biçimde çakılması anlamında, "içtenlik" in imkânsız bir ideal olduğunu (Roquentin'in ve Daniel'in ideali) daha önce görmüştük. "Değer" in gerçekleştirilmesinin de, bilincin *bamurlaşma* durumundan düşünüm gücüyle kurtulmağa bağlı olduğunu da görmüştük. Herhangi bir şeyle (ister maddi, ister mânevi olsun) özdeş gibi görünen bir değer, değer sayılamaz. "İdeal özünü, varlığına dayandıran bir değer, sırf bu durumdan ötürü değer olmak niteliğini kaybeder ve iradenin buyruk altına girmesine yol açar" *(L' Etre et le Néant*, s. 76). Bu, pozitivist ahlâkların da temelinde bulunan Kant'ın buluşudur. Ama Kant bir kimsenin psişik hayatının dış-görünüşüne bakarak bu hayatın değerlendirilmesi gerektiğine inandığı halde (Freud da aynı şeye inanır) biricik iyi olan şeyi, yani iyi-niyeti, ampirik fenomenler dünyasından ayrı ve yaptığı işler görünmezlik niteliği taşıyan bir güç olarak ele almaktan kaçınamadı. Kant, "değer" i, herhangi bir ampirik edim ya da nesne ile özdeş saymadı, ampirik olmayan tikel bir edim olarak gördü.

Zihnin çeşitli yanları, gözlemlenebilir *fonksiyonlar* olarak açıklanabilir Ama böyle bir açıklama, bizi, bu fonksiyonların altında yatan bir *töz*'lü (cevheri) aramaya götürecektir. Bir bakıma karakter, davranışın *kendisidir*. Daha derin bir tasvir yapılmak istenince, karakterin, bilinç-dışı psişik güçlerin bir dile gelişi olduğu söylenebilir. Ama seçme edimi için aynı şeyi söyleyebilir miyiz? Bu soru, bizi, uzun zamandan beri unutulmuş olan bir görüşe, yani egosantirik bir görüş açısına döndürür. Kant, ahlâki seçişi, fenomenlerin dünyasının dışında aramıştı. Gerçi bu seçişi belli bir biçimde tanımlamıştı ama seçişin işleyişini açıklamamış ve sırlı bir şey gibi bırakmıştı. (Rasyonel iradenin, kendi varlığım içinde nasıl işlediğini bilemem ben.) Kierkegaard, Hegel'in diyalektiğine karşı gelmişti; çünkü bu diyalektik içinde seçiş ediminin egosantirik özelliği, Hegel'in diyalektiğinin belirli ve rasyonal gelişmesi içinde kaybolmuş gibi görünüyordu. Sartre da, ister Ryle'ın "alışkanlıkları", ister Freud'un psişik güçleri biçiminde

anlaşılmış olsun, gözlemlenebilir dünyaya indirgenen bir zihin kavramını kabul etmez. Bunu kabul etmek, dünyanın anlık özünü (bilinci) inkâr etmek, bütün anlamların son kaynağını görmezlikten gelmek demektir. Dünyanın bir bölümünün bile anlamını belirleyebilmeyi sağlıyacak bir "rasyonel tabiata" Sartre'ın metafiziğinde rastlayamadığımız için, bilincin her zaman üstün bir güç ve her zaman sorumlu bir kaynak gibi ele alınmış olmasını kolayca kavrarız.

Sartre, Freud'un davranış çözümlemelerine, edimin anlamını, bu edimi yapandan bağımsız bir yabancı tarafından belirlenebilir bir şey olarak görülmesinden dolayı değil, Freud'un, aynı zamanda, bu edimlerin anlamını geçmişte bulmasından dolayı da itiraz etmiştir. Sartre, edimin anlamını geleceğe bağlamayı tercih eder; ama bunu yaparken, kör nedenler ile saydam nedenler arasında bir ayrım yapmak ve bu karşıtlığa düşmemek ister (Kant buna düşmüş gibi görünmektedir); başka bir deyişle, edimi, verilmiş bir konumdan (situation) ileriye uzanan bir kavranmaz atlayış gibi görmek ister. Sartre'a göre, seçişi çözümlerken güdü (motif), yani dünyanın ilerdeki bir amaca doğru yönelişinin düşünümsel olarak kavranışı ile, güdünün eşliğinde ortaya çıkan dürtüyü (mobile) yani belli bir renge bürünmüş durum hakkındaki düşünümsüz bilinci birbirinden ayırmak gereklidir. Durum hakkındaki düşünümsüz bilincimizi, yani dürtüyü, çoğunlukla nedensel bir faktör sanırız. Davranışımın temeli olan şey, rasyonel bir nedensellik değildir. (Kant); psişik bir nedensellik de değildir (Freud). Bu, Sartre'ın *Essay on the Emotions*'da çözümlediği büyüleyici niteliktir. "İradenin edimi" ve ahlâkî düşünüm nesneler hakkındaki düşünümsüz ve geniş görüşümün içinde daha önceden şekillenmiştir. Özgürlüğün, iradeden daha derin kökleri vardır. Güdülere de, dürtülere de değer yükleyen benden başkası değildir. Ben, sorumlu olmadığım verilmiş bir durumu nesnel olarak değerlendirebilen bağımsız ve rasyonel bir gözlemci değilimdir. Ahlâk düşünümde düşünümsüz bir psişik durumun, düşünüş tasarlanarak yapılmış bir edimden daha az önemli olduğunu sanmak yanlıştır. ***Düşünüp taşınarak karar vermenin içinde daima sahte bir şey vardır... Düşünüp taşındığım zaman zarlar atılmıştır bile*** (***L'Etre et le Néant***, s. 527).

Olumsuz acıdan ele alındığında bu seçiş çözümlemesinin, bazı pozitivistlerin görüşlerine benzediği söylenebilir. öyle bir açıklama, ya Sartre'ın kaçınmak istediği davranışçı (behaviourist) tehli-

keyi ortaya çıkaracak, ya da psişik temel bütünüyle ortaya konduğu zaman daha şaşırtıcı bir gerekircilik görüşüne yol açacaktır. Peki, bilincin *tasarısına* anlam kazandırmak için Sartre'ın sözünü ettiği geleceğin-açıklığı kavramı ne olacak? İradeden daha derine kök salmış olan özgürlük ne olacak? Bunlar, artıcı düşünümün düzeyi demek olan ve düşünüp-taşınarak verilen kararlarla birlikte bulunan suçortağı düşünümden farklı görülen *temel tasarı* düzeyinde ele alınmalıdır, der Sartre. Başka bir yerde, Sartre, şu önemli sözleri söyler: «Konuşmak için ne düşündüğümü bilmem gerekir, ama düşüncemi kelimelerin dışında nasıl belirleyebilirim? sorusunun ikilem haline ortaya çıkışı, bütün insan gerçekliğini dile getiren bir durumdur». Varoluşun, henüz varoluşmayan ile belirlenir. Henüz-varoluşmayan da varoluşanla belirlenir. Dilimiz düşüncelerimizi öğrettiği gibi, edimlerimiz de niyetlerimizi öğretir bize. Ama bunu söylemek niyetlerimizin edimlerimizden ve düşüncelerimizin kullandığımız kelimelerden farksız olduğunu söylemek demek değildir. Buna rağmen, temel tasarının ne olduğunu ve «özgür» bir tasarı olup olmadığını sorabiliriz?

Bu soruya, açık bir cevap, hattâ açık bir anlam vermek güçtür. Acaba bu, seçişimi belirliyor gibi görünen *güdülere* ve *dürtülere* «değer verdiğim» sırada kendimi ansızın yakalayışım mıdır? Böyle olduğunu düşünmek, özgürlüğün, irade tarafından gerçekleştirilen dolaysız bir edim olduğunu kabul etmekle bir kapıya çıkar. Dünyanın anlık özü, anlık bir egemenlik gösteren bir güç değildir. Sartre, gerçek seçişin, artıcı bir düşünümle varlığımızı ele geçirmek konusunda yaptığımız uzun bir çabanın sonucu olduğunu, söyler. Özgürlük, olumsallığımızın birden «aydınlanışı» değil, bu olumsallığın kavranılması ve içleştirilmesidir (interiorisation) Özgürlük, sinir hastalarının tedavisi gibi, tam bir kavrayışa varıldığı zaman gerçekleştirilebilen bir şeydir. Bana kalırsa, Sartre, elimizde, bu özgürlüğü tanıtan sağlam bir kriter olmadığını ya da bu özgürlüğe varmamızın garanti edilmemiş olduğunu kabul edecektir. Özgürlüğün hangi yönde olduğunu bilsek de, durum böyledir Sartre'ın özgürlüğü de Kant'ın rasyonel idaresi gibi çekici ve sırlı bir şey gibi görünür.

Herhangi bir kimse, bu görüşün, hayatımızın yarısında ne yaptığımızı bilmediğimiz ve yaşama ödevini bir psikanaliz gibi gördüğümüz anlamına geldiğini söyleyecek olursa, biz de, Sartre'ın bu meseleyi gerçekten böyle düşündüğünü söyleyerek cevap veririz. Sartre, klâsik felsefenin suçortağı düşünümünden türediğini

söyleyerek yakınmış ve gerçek felsefenin sistematik bir artıcı düşünüm olduğunu ve bu düşünümün son ürünlerinin de «varoluşsal psikanalizin» ilk ilkeleri olduğunu belirtmiştir. Sartre, tıpkı Freud gibi, hayatı bir egosantirik dram gibi görür, değerlerim, tasarılarım ve imkânlarım bakımından biçimlendirilmiş olduğu için, «dünya, benim dünyamdır». Ama Sartre, katkısız bir düşünüm ile (bu Husserl'in fenomenolojik indirgemesine benzer) bilincin yapısını açığa vurmak isterken bir anlam kaynağı olması bakımından bireysel ruhun egemenliğini de korumak ister. Onun gözünde, insan ruhu (psyche) bilinç ile bir genişliktedir. Freud, en derin insani içtepinin cinsel içtepi olduğunu kabul ettiği halde, Sartre, varlığımızın kökünü «kendi-kendimizle-çakışma» isteğinde bulur. Sartre, en fazla sevdiği ve kullandığı sembollerden çoğuna, şu ya da bu kimse tarafından cinsel bir anlam verilebileceğini kabul eder sanırım. Ama Sartre, bu nesnelerin büyüleyici bir özellik taşımalarının asıl nedeninin bilincin kendisini sembolize etmelerinden ileri geldiğini söyliyecektir (1).

---

(1) Bu bakımdan, Meduza'yı, Freud'un «iğdiş edilme korkusu» ile, Sartre'ın da «gözetlenme korkusu» ile yorumlamaları çok ilgi çekicidir. Bu yorumlardan birini doğru olarak kabul etmek uzun boylu düşünmeyi gerektiren bir iştir. Bak: Freud, «Collected Papers». Cild V: Sartre. «L'Etre et le Néant» s. 602.

TENLEŞMENİN İMKÂNSIZLIĞI

PSİKOLOJİK çözümleme bakımından çok sağlam yanları olmasına rağmen, Sartre'ın bilinç teorisine karşı iki itiraz yapılabilir. Birinci itiraz, Sartre'ın ileri sürdüğü tasvirci tasarının bütününü mümkün bir şey olarak kabul etmekle birlikte, bu tasarının keyfî ve eksik olduğunu söylemektir. İkinci itiraz metodolojî ile ilintili bir itirazdır. Bu itirazı, Sartre'ın, geleneksel felsefeyi suçladığı halde, aynı hatâya kendisinin de düştüğünü söyleyerek yapabiliriz. Yani, Sartre, geleneksel felsefenin, zihnî, imgesel ve tanıtlanamaz bir töz (cevher) olarak ortaya koyduğunu söyleyip bu felsefeyi suçladığı halde, aynı hatâyı işlemekten kaçınamamaktadır.

Sartre'ın, bilinç yapısı hakkındaki ileri-sürüşlerinin keyfî olduğundan şüphe edilemez. Sartre, ileri sürdüğü kategorileri sağlam bir biçimde çıkarsamamaktadır. Ona göre, bilincin üç biçimi şunlardır: Düşünümsüz farkında-oluş, düşünüm ve başkaları-için varlık. Bilincin başkası ile somut bağlantılarını kuran biçimleri ise şunlardır: Dil, aşk, nefret, kayıtsızlık, istek, sadizm ve mazoşizm. Sartre'ın niçin başka bağlantılar saymadığını sorabiliriz. Sartre'a göre, başkalarını-bilişimiz dünyayı bilişimizin temel biçimlerinden biridir. Biz «dostlarımızı başka bir şeyden çıkarsamak»

sorunda değilizdir. Öte yandan, ortaklaşa bir bağlantı, bir «biz» duygusu (bunu çoğu zaman *yaşarız),* varlığımızın temelinde bulunan bir duygu değildir. (*L'Etre et le Néant*, s. 485). Sartre'ın bu varlık kategorilerini seçerken, keyfî davrandığı besbellidir. Herhangi bir kimsenin, en derin varlık kategorisi olarak işine olan bağlantısını ileri sürdüğünü ve komşularının kendisine dikkat edişinin hiç farkına varmadığını iddia edebileceğini düşünemez miyiz? Buna düşündüğümüz zaman, Sartre, düşüncemizi çürütmek için, bizi inandıran ya da inandıramayan birtakım güçlü çözümlemeler sunmaktan başka şey yapamaz. Yani bu durumda, yine de tecrübelerimize başvurmuş olur. Ama tecrübelerimiz çeşitlidir. Sartre'ın bize vermiş olduğu şey, aslında kendimiz hakkındaki bilgiyi artıran değerli açıklamalardır. Ama buna karşılık biz, «Evet, haklısınız, sözünü ettiğiniz tiirden insanlar vardır, ama bu insanların bir çeşididir; başkalarını da unutmayalım.» diyebiliriz.

Sartre, Kierkegaard'ı över. Çünkü Kierkegaard, Hegel'in karşısına çıkarak, bireyin soyut bir hakikat olarak kavranılmasını değil, bir birey olarak kabul edilmesini istemiştir. Sartre'ın insan zihnini tasvir etmek konusunda yaptığı çabanın özü, fizik alanda olumsallığımızın tanınması amacını güder. Ayrıca Sartre, bireysel bilincin egemenlik hakkının korunmasını ve devam ettirilmesini de ister. Sartre, zihni, anlamların kaynağı olarak görür, ama kavranabilir fikirlerin kendi-kendini belirleyen bir bütünü olarak (idealistlerin düşüncesi budur) kabul etmez. Bilinç bilgiye, seçiş nedensellik bağlantısına indirgenmemelidir. Ne var ki anlamların kaynağı olan zihin, aydınlık ve ışıklı bir kaynak değildir. Ama bilinç ne kadar karanlık olursa olsun, yine de bütün «anlamların» kaynağıdır. Başka bir deyişle, nesnelerin taşıdığı her anlam insanî bir anlamdır. Ve bu anlamı sürdürmek konusunda bizler sorumluluk taşırız. Yoksa nesneler dış bir Tabiat ya da benliğimdeki bir Rasyonel Özne tarafından belirlenmiş değildir. Bilinç-dışı zihin diye bir şey yoktur. Başka bir deyişle, *bilinçte* olup da, bilincin farkında olmadığı bir şey yoktur. Ama biz, bize *verilmiş* durumlar içinde bulunan olumsal varlıklar olduğumuz için, yüklediğimiz anlamlar hiçbir kayıt tanımayan anlamlar değillerdir ve bu olumsallığı paylaşırlar. Bir insan «tabiatı» yoktur. Sadece insanî «durumlar» vardır.

Bununla birlikte, dış dünyada kullandığımız kategoriler dolayısıyla «sorumlu» tutulmamız bir hayli garip bir düşüncedir. Sartre, bunu söylerken, bu çeşit kategorilerin, pek ağır yer değiştir-

diğini ve böyle bir olayın olsa olsa bilimin etkisi altında gerçekleştiğini unutmuşa benziyor. (Fizik bilimlerin etkisi altında renk kavramımızın nasıl yavaş yavaş değiştiğini düşünün). Böyle bir yer değiştirmenin ve bazı başka anlamların yer değiştirmesinin nedenini bireyden çok toplulukta aramak daha doğru olur sanıyoruz. Sartre, toplumsal bir biçimde ortaya çıkan ve «kötü-niyet» diye yaftaladığı ortaklaşa görüşlerimizi pek önemsemiyor. Sartre, aslında, insan üzerine evrensel bir teori kuramayan egosantirik bir filozofun içine düştüğü güç durumda bulunmaktadır. Bilimsel düşünceye yatkın olan Anglo-Saxon filozoflarının etraflıca inceledikleri nesnel ve kamusal değerler alanını Sartre ihmal etmiştir. Sartre, anlamı, dünyanın derin ve zengin bir öznel rengi olarak düşünmek ister. Ama aynı zamanda solipsizm'den de kurtulmak ister. Sartre'ın açığa çıkarmak istediği şey, tekil bir duygusal görünümdür (vision); yoksa bilim adamının peşinden koştuğu kanıtlanabilir evrensel bir anlam değildir. Burada, Sartre'ın teorisinin dramatik bir renge bürünmesinin, kişisel çatışımının kolayca görülebilir örneklerinden türemiş olduğunu bir kere daha anlıyoruz.

Ne var ki, Sartre'ın anlam konusunda solipsizm'e kayan görüşlerinin bu noktada başka türden bir güçlük yarattığını görüyoruz. Sartre, Kierkegaard'ın Hegel'i suçladığı hatâya düşmemekle birlikte yine de benzer bir hatâya düşmektedir. Sartre, insan benliğini gerçeklerden ayırdığı için, başkalarını bilgi konusu olarak değil, korkulacak, kullanılacak ve hakkında hayal kurulacak şeyler olarak ele alır. Sartre akılcı bir solipsizmin değil, imgeleme dayanan bir solipsizmin temsilcisidir. Bizim başkaları ile kurduğumuz bağlantıların yetersizliği hakkında yorumlar yapar. Başkasının özgürlüğüne gerektiği gibi saygı duymadığımızı, onun özgürlüğüne katılamadığımızı, onu özgür *kılamadığımızı* ve başkasının karşısına bir engel gibi çıktığımızı söyler. Kendimizi kabahatlilik duygusuna kaptırmamız ya da günah işlemiş gibi duymamız bundan ötürüdür. Sartre, aşkı, bu verimsiz duygu bağlantılarının bir örneği gibi ele alarak inceler. Aşk, varlığımızın dengesini içinde aradığımız bağlantılardan biridir. Aşk bağlantısında âşık erkeğin bakışı denge duygusunu yaratır ve bu bakış içinde sevilen kadın kendini yetkin, sağlam ve haklı-çıkmış bir varlık olarak duyar. «Aşk aslında insanın kendisini sevdirmeye yönelişidir.» Ama seven, sevilenin de kendisine aynı şekilde bakmasını ister ve her an kendi bakışını ortadan kaldırmak imkânına sahiptir. Ne var ki, sevilen, seveni egemenliğini altına alıp hayranlığını sağlam

bir temele bağlarsa, bu durum, sevenin bakışının değerini ortadan kaldırır. Çünkü sevenin bakışı ancak özgür bir bakış olduğu sürece değer taşır. Buna karşılık, sevilen, sevenin bakışına kendini pasif bir biçimde sunarsa seven bu durumdan tatmin olmaz. Demek ki, karşılıklı aşk, imkânsız değilse bile her an kırılıp-dökülebilir bir şeydir. Ve aslında sadizm ya da mazoşizm davranışlarından birine doğru kayar.

Sartre, zihnin yarattığı imgelerin, bilincin tutsağı olmalarından ötürü doyuruculuk niteliği taşımadıklarını söyler. Zihnin imgeleri, algının (idrakin) nesnelerinin taşıdığı zenginliği taşımaz ve içine bizim koyduğumuz şeyden başka bir şeyi de kapsamaz. Sartre, en ateşli aşkı bile imgelemin (muhayyilenin) bir çıkmazı (ikilemi) gibi gösterir. Bunu gösterirken, Hegel'in *Phénomenologie*'sindeki «Efendi ve Köle» bölümünden yararlanır. Hegel, bu bölümde, bir bilincin başka bilincin kölesi olma halini incelemiştir. Ama bu bölümden yararlanırken, Sartre, durumunu tepeden tırnağa öznelleştirir ve «köleleşmenin» gerçek nedenlerini görmemezlikten gelir. Kölenin kurtuluşu konusunda söylenmiş olanları da bir yana atar. Sartre'da âşıklar, birbirlerinin davranışını inceleyip duran insanlardır. Herbirinin tasarısı ötekini kendinin-kılmaktır. Çektikleri acılar, imgelemle ilintili acılardır. Bu açıklamada büyük bir psikolojik derinlik olduğundan şüphe edilemez. Ama aşkın bu biçimde tanımlanması soyut bir tanımlamadır. Sartre, «varlığımın bir birey olarak tanınması» sözünden bunu kastediyorsa, Hegel'in insanı bir soyut hakikat olarak ele almasından farklı bir tavır tutturmuyor demektir. Sartre, âşıkların her birinin öteki tarafından imgelemsel bir biçimde «görülme» tutkusuna kapıldığını söyler. Ama isteğin özü, imgelemin yalnızlığı ve yoksulluğu dolayısıyla bu özlem hiçbir zaman gerçekleşemez. Sartre'ın âşıkları bu dünyanın dışındadırlar; mücadeleleri tenleşmiş bir mücadele değildir. Yaptığı açıklamalarda, aşkın günlük yaşayış ve aksiyon ile ilintili olduğunu gösterecek bir söz yoktur. Sartre, bu mücadelenin, bir odaya kapatılmış iki ipnotizmacının savaşından farklı bir şey olduğunu hissettirmez bize.

Onun gözünde, imgelem (Sartre imgelemi bilinçle aynı sayar, hattâ imgelemi bilincin «temel özelliği» sayar) hem bir özgürleşme, hem de bir köleleşmedir. İmgelem, nesneleri belli bir uzaklıkta tutmak gücüdür. Ama aynı zamanda insanın kendi-kendini-büyülemesi ve bilincin hareketsizliğidir. İmgelem hakkındaki bu düşüncenin temelinde, Sartre'ın içbakış (contemplation) ve aksiyon

konusundaki yanılgısı yatmaktadır. Sartre'a göre, verilmiş bir karmaşık gerçeği parçalamayan bir imgelemsel hareket, bilincin kendi kendine karşı çevirdiği bir dalaveredir. Sartre, bu konuyu ele aldığı zaman ne «haklı-çıkarılmış» gerçek heyecanları, ne de «arınmış» estetik heyecanları göz önünde tutar. Sartre, heyecanı dünyadan uzaklaştırır (soyutlar); heyecanı çocuksu bir davranış, bir özgürlük-engelleyicisi, bir *şaklabanlık* gibi görür.

Bu görüş, Sartre'ın sanat teorisini kökünden yoksullaştırır. *L'Imaginaire*'in sonunda, bu konuyu ele aldığı zaman, Sartre, şöyle yazar: «Estetik bakış, zorla yaratılmış bir rüyadır.» İmgelemin bu biçimde kullanılışı; özgürlükten uzaklaşma, bilincin büyülenmesi ya da gücünü kaybetmesi anlamına gelir. *Essay on Emotions*'a bakacak olursak, sanatçının, düşünümsüz bir kimseye gerçeklerden kaçan bir insan (Marquis de Rollebon'un hayatını yazan Roquentin gibi); ya da düşünümlü bir kimseyse şüpheli bir metafizik tasarıya kendini kaptırmış bir insan (Roquentin son tasarısını gerçekleştirmeğe çalışırken) olarak ele alındığını görürüz. Sartre, heyecanı, bir yaratıcı kuvvet ya da bir yeni yaşantının parçası olarak görmez.

Sartre, dili başkaları-için-varlık'ın temel yanlarından biri olarak ele almıştır. Beni gözleyen, davranışlarımı yorumlayan biri, yani bir başkası varsa, mutlaka dil vardır. (*L'Etre et le Néant*, s. 440). Dil, beni yorumlamaya konu ettirerek ele veren yanımdır. («Açıklama olayı, düşüncenin çalınmasından başka bir şey değildir.») Ama dil aynı zamanda benim kendimi savunma imkânımdır. Bu durumda, dilin ilkel biçimleri, baştan-çıkarma ya da buyruk-verme olacaktır. Sartre, *Edebiyat Nedir?* de estetik teorisini ortaya koyarken, dil hakkındaki bu görüşünü değiştirir. Ama bu değişiklik, köklü bir değişiklik değildir. Sadece pragmatik bir özellik kazanan bir değişikliktir. Sartre bu kitabında, dilin (heyecanlar için de aynı şeyi söyleyebiliriz) düşünceyle seyredilebilir bir yapı olarak (şiir) ortaya çıkabileceğini; ya da hem dilin, hem de heyecanın, bizi, düşünümden geçtikten sonra görevler dünyasına ulaştıracak olan bir araç (düzyazı) olduğunu ileri sürer. Düzyazı söz konusu olduğunda, dilden alacağımız herhangi bir tat, yazının «bağımlı» karakteri ile ilintili olacaktır.

Sartre, içbakış'ı aksiyondan ayırmıştır. İçbakış imgelemin kendi kendini büyülemesidir. (Dilin bu biçimde kullanılışı, sonunda yalana *yönelir.)* Aksiyon, düşünümsüz görevlerin dünyasıdır. Bu ikisinin arasında, düşünümün titreyen ışığı vardır yalnız. Sart-

Re'in âşıkları, ne ortaklaşa bir aksiyon dünyasına katıldıkları için, ne de imgelemlerinin arınması dolayısıyla kendilerini kurtarabilirler. Ama Sartre, sanat ve politika teorisi adına, imgeleyici ruhu yeniden canlandırmak ve aksiyonun dünyasına bağlamak zorundadır.

İmgeleyici ruhu yeniden canlandırmanın, bu ruhu aksiyon dünyasına bağlamak *olduğu* apaçıktır. Aşk beyhude bir şey değildir. Ama beyhude olmayışı, onu daha imgelemsel bir biçimde yaşamamızdan değil, daha dıştan yaşayışımızdan ötürüdür. Marx, dünyayı açıklamak değil, değiştirmek istediğini söylediği zaman, teoriyi bir yana atmıyor, teorisinin özünü tanımlıyordu. Soru şudur: İnanç Şövalyesi, bir tahsildar gibi görünmeğe devam edebilir mi? (1) Sartre, *L'Etre et le Néant*'da bu soruya olumlu cevap verir gibi görünüyor. Tıpkı Kierkegaard gibi, Sartre, hem totaliterliğe karşı hem de burjuvaziye-karşıdır. Sartre'ın kahramanı, gerçek-dışı ve yabancılaşmış olarak gördüğü bir dünyada dolaşır; ama akıl düzenine uygun bir dünya düşünüp avunamaz. Yaptıkları, bu dünyada *değilmiş* gibi görünür; özgürlüğü ulaşacağından hiçbir zaman emin olmadığı sır dolu bir yerdir. Sartre'ın kahramanı kendi olumsallığını görüp tanıyacak biçimde erdemlidir; yoksa dünyayı değiştirecek biçimde değil. Onu *haklı çıkaran* şey bu cılız içtenliktir sanki. Sartre, bu bölünmüşlüğümüzü ve özlemlerimizi kimi zaman bir parçalanış ve yoksulluk, kimi zaman da kupkuru bir sır olarak görür. Marcel'ın bulduğu zenginliği, ya da Berdiyaev'in bulduğu canlılığı görmez onda. Zihne dışardan yönelen bir bakış, tarihin ve bilimin bakışı, kötü-niyetin bakışıdır Sartre için. Zihne içinden bakmamız gerekir. Tanrının gözü ile birlikte nesnelliğin ortadan kalktığı bir dünyada, bunu kendimiz için ancak yine kendimizin yapabileceğimizi söyler Sartre. Bu durum, George Lukacs'ın sevimli bir söyleyişle *Batı aydınının fetişleşmiş iç dünyasının sürekli karnavalı* (2) diye dile getirdiği duruma çok uygun düşmektedir.

Sartre, açıkladığı ruhsal çıkmazdan kurtaracak yolun ne sanattan, ne de teolojiden geçmediğini, ancak «varoluşa dönüşle»

---

(1) *Kierkegaard'ın «İnanç Şövalyesi» bir tahsildar görünümündedir. «Fear and Trembling», s. 53.*

(2) *«Existentialisme ou Marxisme?» s. 90.*

gerçekleşebileceğini *L'Etre et le Néant*'da belirtmiştir. Ama Sartre, bu «dönüşü», kahramanının toplumsal halata gerçekten katılışı olarak dile getirmez. Sartre'ın adamı, hâlâ, kendi kendini düşünme düzeyindedir. Ama kurtuluşunun aksiyonda olduğunu bilmektedir. Sartre için «aksiyon» politika demektir. Sartre, ruh ile vücudun birleşmesini aşktan değil politikadan öğrenmiştir. Sartre, iki görüş açısından hareket ederek politikaya ulaşmıştır. Bunların birincisi, solipsizmin çıkmazına felsefi bir çözüm yolu bulmak zorunluğudur. İkincisi de, Batılı bir demokratın duyduğu pratik ilgidir. Sartre, birçok Batılı insanın iki ayrı fikir gibi zihinlerinde sakladıkları şeyleri, yani kişisel hayatın egosantrik bir biçimde görülmesi ile politikanın pragmatik bir özellik taşıyormuş gibi görülmesini benimsemiş bir kimsedir. Ama Sartre, bir metafizikçi olduğu için, bu iki görüşü bir aksiyon teorisi ile birleştirmek istemiştir.

Ne var ki, bu konuda pek başarı gösteremediğini açıkladık. Sartre'ın zihin teorisi aklın ve bilginin idealistler tarafından tanrılaştırılmasına bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. *Arındıran düşünce*, bir bilgi biçimi değil, hareketsizleştiği zaman samimiyetsiz hale gelen sürekli bir ruh ***hareketidir.*** Sartre'ın inandığı akıl, faydacı başkaldırıştır. Ama öte yandan, Sartre, özgürlüğün bir inanç meselesi olduğunu ya da hakikatin kişisel bir atılış (élan) sayılması gerektiğini söylemeyecek ölçüde tarihe önem vermektedir. Sartre'ın politika konusunda apaçık düşünceleri vardır. Sartre, bu konuda bir nesnel görüş ileri sürmek ister. Bunu yaparken, faydacılığa geçebilmek için Kant etik'inin bir bölümünden ilham alır. Sartre'ın, «kendim için özgürlük istersem, başkaları için de aynı anlamda özgürlük istemeliyim» düşüncesi (*L'Existentialisme est un Humanisme*'de açıklamıştır bunu), Kant felsefesini de aşar. Kant, tikel bir durumda, bir insanı amaç olarak ele almanın ne gibi bir buyruk gerektireceğini açıkça belirtmemiştir.

Sartre'ın felsefesinde pragmatist bir yan vardır. Çünkü Sartre'a göre, varlığımız, yaptığımız şey, dünyamız da, yapılması gereken şeyler dünyasıdır. Ama Sartre, bu «yapış»ın değerli olmasını ancak politik bir nitelik tartışmasıyla birlikte kabul eder. Yoksa, böyle bir «yapış» sadece kişisel tasarının içinde kalır. Sartre, faaliyetimize anlam veren ve bu faaliyetlerimizi birbirine bitiştiren şeyin, insanlığı baskıdan kurtarmak ideali olduğuna inanır. Ama Sartre bu düşüncesini belli bir metafizik temele dayandırmaz.

Sözgelimi, Kant gibi, her insanda aynı olan bir benlik kavramından hareket etmez. Marx'çılar gibi, tarihsel bir nedenlik ya da «iyilik» kavramından da hareket etmez. Sartre, ruhsal çöküntülerimizi ortadan kaldıracak olan şeyin, ne günlük faaliyetlerimizle ilintili yepyeni bir düşünce olduğunu (böyle bir düşüncenin burjuva toplumu içinde gerçekleşebileceğine inanmaz), ne de bir devrimci faaliyet programı niteliği taşıdığını söyler. Dünyası tarihî bir perspektivden yoksundur. Onun geleceği, sadece bireyin tasarısının geleceğidir. Sartre'ın gözünde, gerçek, üzerinde bilimsel bir biçimde çalışılarak ortaklaşa bir iyiliğin türetilebileceği bir nesne, yani evrensel bilgiye konuluk edebilen bir nesne değildir. Bundan ötürü, Sartre, sorumsuz pragmatizmin sınırında dolanan ve on dokuzuncu yüzyılın çok önemsediği «yaşantı» kavramı ile ilintisi olan tedirgin bir pragmatisttir.

Sartre içinde yaşadığı toplumu ve bu toplumun taşıdığı anlamları inkâr eder; onlara karşı düşünümsel bir başkaldırmaya girişilmesi gerektiğini söyler. Ama disiplinsiz düşünümün, en sonunda çürüyüp gittiğini de çok iyi bilir. Düşüncenin, temizlenmesi ve günlük yaşayış haline girmesi gerektiğini de bilir. Ama hem toplumu, hem de dini reddettiğinden aksiyon ve ruh arasındaki birleşmeyi gerçekleştirmesi için ona tek bir yol kalmıştır. Bu yol da, politik bir başarı haline girdiğinden kendi kendini kaybeden ve değerini yitiren bir özgürlüğün aranılmasından başka bir şey değildir. Bu tedirgin düşünce, birçok aydının bildiği gibi, kapitalizmin geçiciliği düşüncesinin egemenliği altındadır. Gerçekten de biz, içinde bulunduğumuz durum bakımından, ne ikici (dialist) ne de birer basit ampirist olamayız. Sartre'ın bilinci, *bütünselleşmemiş bir bütünsellik* olarak tasvir etmesi, bizim içinde bulunduğumuz durumun bir mit halinde dile getirilmesi olarak düşünülebilir. Ruh, toplumsal yapımızı terkederek, ideolojik fırtınalar içinde dalgalanıp duruyor gibidir. Önemli olan, onu, günlük hayatımıza geri getirmektir. Marx'çılar bunu gerçekleştirmiş olduklarını söylerler. Ama bizce, onların gerçekleştirdiklerini söyledikleri şey, bireyin bütünlüğünün lehine olmamıştır. Bireyin bütünlüğü düşüncesi bizim için önemli bir inanç konusudur. Nitekim Sartre'ın felsefesinde de bu inancın dile geldiğini duyarız.

Sartre, genel hakikatlerden yoksun olduğu halde, mutlak bir özleme kapılmış olan ve bundan ötürü acı çeken bir varlığın durumunu gerçeğe uygun olarak anlatmıştır. Ama bu durumu dile getirmekle yetinmiş ve bundan memnun olmuş bir kimse değildir.

Onun felsefesi, sorumsuz bir romantizm değildir sadece; bireyin değerine kökten bağlı bir düşüncenin felsefe diliyle açıklanışıdır Sartre, filozofun geleneksel ödevini yerine getirerek, insan durumu üzerinde düşünmektedir. Felsefenin gerçek ödevinin, insan-bilincini derinleştirmek ve yaymak olduğu söylenebilir. Böyle bir tanım hem çözümlemeyi, hem de metafiziği kapsayacaktır. Psikanalizcinin belli bir bireyin bilinci için yaptığı şeyi, metafizikçi, hitabettiği zümrenin düşünümcü bilinci için ve bu bilincin aracılığı ile belki de bütün bir çağın bilinci için yapmaktadır. Filozofun ödevi, anlamayı kolaylaştırmak için kavramsal bir yapı sunmaktır insanlara.

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
GİRİŞ	5
AKILCI GELENEK	9
AKIL YAŞLARI	11
BASİT BİR ER ALAIN .	14
Ruhla Bedenin Birliği Üzerine	15
Not	17
ÇAĞDAŞ İNSANLIĞI ELEŞTİREN DÜŞÜNCE	18
Akıl Yalnızlığı	19
MANTIKSAL OLGUCULUK .	23
Çözümsel Görgücülük ve Mantıksal Çözümleme	24
MADALYONUN ÖTEKİ YÜZÜ RUDOLF CARNAP	27
Bilim Mantığı Nedir	27
FENOMENOLOJİ .	30
İnsanlığın Bilince Varış Olarak Felsefe	32
BİR AÇIKLAYICI	40
Fenomenoloji Nedir «Şeylere Dönmek»	40
Fenomenolojik «İndirgeme»	44
NİYETLİLİK	49
DÜNYA VE AKIL	53
EXİSTENTİALİSME "Les Temps Modernes" Dergisinin Tanıtma Yazısı	56
Existentialisme Bir Hümanizmadır	63
Var Olma Özden Önce Gelir . .	63
18 nci Yüzyıl Feylosoflarında İnsan Tabiatı	64
Existentialisme'in İnsan Görüşü	64
Tasarı .	64

	sayfa
Her İnsan Bütün İnsanlardan Sorumludur	64
Umutsuzluk, Sıkıntı	65
Lâyik Ahlâk	65
Dostoyevski ve Existentialisme	66
İnsan Hürriyettir	66
Bir Misal	66
Hareketlerimiz Duyguları Meydana Getiriyor	67
Umutsuzluk	68
İnsanın Kararı ve Tarih	68
İnsan Kendi Hayatından Başka Birşey Değildir	69
Kötümserlik Değil, Sert Bir İyimserlik	69
Öznecilik	69
İnsanlık Hali	70
Existentialisme Ahlâkı	70
Existentialisme ve İlerleme Fikri	70
Hürriyet	71
Soyut Ahlâk, Somut Ahlâk	71
Existentialisme Kıymetler	71
Klâsik Hümanizma, Existentialisme Hümanizması	72
Existentialisme ve Tanrıtanımazlık	72
EXİSTENTİALİSME KAVGASI	73
HAKİKAT UĞRUNA	78
Jean - Paul Sartre ve Existentialisme	79
«Existentialisme» lerde Felsefe ve Roman	82
AKILCILIK SERÜVENİ	84
TASVİRCİ BİLİNÇ	91
TENLEŞMENİN İMKÂNSIZLIĞI	101

KİTAPÇILIK TİCARET Ltd. Şrti.
YAYINLARI

AKŞAM KİTAP KULÜBÜ Serisi

1 — Siyasi Tarih
2 — Çağımız
3 — Evlilik Sanatı
4 — Evinizin Doktoru
5 — Fransız İhtilâli
6 — Çağdaş Tiyatro
7 — Kadının Cinsel Problemleri
8 — Yemek Reçeteleri
9 — Çin İhtilâli
10 — Çağdaş Sinema
11 — Çocuk Bakımı
12 — Modern Görgü
13 — Sömürge İmparatorluklarının Çöküşü
14 — İlk Yardım
15 — Amerikan İhtilâli
16 — Müzik Rehberi
17 — Rus İhtilâli
18 — Cinsel Sapıklıklar
19 — Çağdaş Felsefe
20 — Alkolizm

Evinizdeki kitaplık köşesini her yaşa ve her konuya hitap eden çeşitleriyle karşılayacak olan bu serinin yayınlanmış ilk 20 kitabı yukarıda sıralanmıştır. Bu kitapları ve yeni yayınlanacak olanları almak istiyenler İstanbul, Ankara, İzmir Adana ve Mersin bürolarımıza veya

Posta Kutusu 975
SİRKECİ İSTANBUL

adresine müracaat etmelidirler.

Fiyatı: 5 liradır