

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

İRRASYONEL İNSAN

WILLIAM BARRETT



TÜRKÇESİ
SALİH ÖZER

HECE

İRRASYONEL İNSAN
Varoluşçuluk Üzerine Bir İnceleme

WILLIAM BARRETT

Türkçesi
Salih ÖZER

HECE YAYINLARI

Hece Yayınları: 61

İnceleme: 16

Özgün Adı: *Irrational Man*

Birinci Basım: Eylül 2003

© Hece Bas. Yay. Rek. San. Tic. Ltd. Şti.

Kapak Tasarımı: Sarakusta

Dizgi: HECE

Düzelti: Kasım Gezen

Teknik Hazırlık: HECE

Baskı: Öncü Basımevi

ISBN: 975-8274-63-5

HECE YAYINLARI

Konur Sk. No: 39/1 Kızılay/Ankara

Yazışma: P.K. 79 Yenişehir/Ankara

Telefon: (0 312) 419 69 13

Fax: (0 312) 419 69 14

e-posta: hecedergi@yahoo.com

İÇİNDEKİLER

I. BÖLÜM ÇAĞIMIZ

1. Varoluşçuluğun Ortaya Çıkışı / 9
 2. Hiçlikle Karşılaşma / 29
 - 2.1. Dinin Gerilemesi / 30
- 2.2. Toplumun Rasyonel Olarak Tanzimi / 35
 - 2.3. Bilim ve Sonluluk / 42
3. Modern Sanatın Tanıklığı / 49

II. BÖLÜM VAROLUŞÇULUĞUN BATI GELENEĞİNDEKİ KÖKENLERİ

4. İbrânî Gelenek ve Helenizm / 75
 - 4.1. İbrânî İman İnsanı / 78
 - 4.2. Antik Yunan'da Akıl / 85
5. Varoluşçuluğun Hristiyan Kaynakları / 97
 - 5.1. İman ile Akıl İlişkisi / 97
 - 5.2. Varoluş-Öz Karşı Karşıya / 106
 - 5.3. Paskal Örneği / 115
6. Laputa'dan Kaçış / 125
 - 6.1. Romantikler / 128
- 6.2. Ruslar: Dostoyevski ve Tolstoy / 137

III. BÖLÜM VAROLUŞÇULAR

7. Kierkegaard / 153
 - 7.1. Düşününürün Kendisi / 155
 - 7.2. Sokrat ile Hegel: Varoluş ile Akıl / 160

166 / 7.3. Estetik, Etik ve Dinsel Düzey
173 / 7.4. Öznel ve Nesnel Hakikat
175 / 7.5. Hristiyanlığa Çatmak
181 / 8. Nietzsche
184 / 8.1. Ecce Homo (İşte İnsan)
191 / 8.2. Ahlâkçı Olarak Nietzsche
200 / 8.3. Güç ve Nihilizm
209 / 9. Heidegger
213 / 9.1. Varlık
216 / 9.2. Fenomenoloji ve İnsan Varoluşu
227 / 9.3. Ölüm, Endişe ve Sonluluk
229 / 9.4. Zaman ve Zamansallık; Tarih
241 / 10. Sartre
246 / 10.1. Kendisi İçin-Varlık ve Kendinde-Varlık
251 / 10.2. Bir Eylem Şekli Olarak Edebiyat
255 / 10.3. Varoluşçu Psikoloji

IV. BÖLÜM

BÜTÜNSEL İNSAN-RASYONEL İNSAN KARŞI KARŞIYA

267 / 11. İntikam Tanrıçalarının (Erinyalar'ın) Yeri
268 / 11.1. İnsansız Sırça Köşk
275 / 11.2 İntikam Tanrıçaları (Erinyalar)

I. BÖLÜM

ÇAĞIMIZ

1. VAROLUŞÇULUĞUN ORTAYA ÇIKIŞI

Kierkegaard'ın anlattığı bir hikâyeye göre, dalgının biri, kendini bizzat kendi yaşamından o kadar soyutlar ki, neredeyse yaşadığının farkına bile varmadan güzel bir günün sabahında ölüverir. Bu hikâyenin günümüz açısından özel bir anlamı var; çünkü uygarlığımız en sonunda, kendine Kierkegaard'ın kahramanının kaderini rahatlıkla çekebilecek kapasitede silahlara sahip olmuştur: Biz de yarın sabah kendimizi ölü olarak bulabiliriz, üstelik kendi varoluşumuzun kökenleriyle yüzleşmeden. Günümüzde atom çağının tehlikeleriyle ilgili bir gerginlik, hatta bir panik havası mevcut; fakat kamunun vicdan muhasebesi, mevzunun pek de özüne doğru yönelmemektedir. Zira bizler, bizi tehlikeyle karşı karşıya bırakan şeyin, uygarlığımızın arkaplânındaki değerler olduğunu kendimize hiç sormuyoruz; aynı şekilde insanlığın icat ettiği bu şaşırtıcı âlet edevat yığını arkasındaki insan karakterini de araştırmıyoruz; kısacası felsefî olmaya çalışmıyoruz. Atom çağıyla ilgili tedirginliğimize rağmen, varoluşun kendisiyle ilgili hayatî sorunlar konusunda aynen Kierkegaard'ın hikâyesinin kahramanı gibi dalgın kalmayı tercih ediyoruz. Bu şekilde davranmamızın bir nedeni, modern toplumun felsefeyi tehlikeli bir şekilde kendinden uzaklaştırmasıdır ki, görünüşe bakılırsa felsefecilerin kendileri de buna razı olmuşlardır.

Şayet felsefeciler, insan varoluşu problemiyle gerçekten uğraşacaklarsa –toplumdaki hiçbir meslek grubunun bu görevi onlar adına devralması mümkün değildir– bu işe pekâlâ şu soruyu sorarak

başlayabilirler: Günümüzde felsefe acaba varlığını nasıl sürdürmektedir? Ya da daha somut olarak soru şu: Modern dünyada felsefeciler varlıklarını nasıl sürdürmektedirler? Bu soruyla, kesinlikle öyle çok aşkın, metafiziksel ya da soyut bir şeyler amaçlanmaktadır; dolayısıyla bu soruya temel cevabımız da benzer şekilde somut ve yalın olmalıdır. Günümüzde felsefeciler, akademide, üniversitelerin felsefe bölümlerinin üyeleri; felsefe olarak bilinen az çok kuramsal bir branşın profesyonel öğretmenleri olarak varlıklarını sürdürmektedirler. Açıkça olgusal ve büyük oranda da istatistikî olan bu basit gözlem, bizi muğlak varoluş probleminin derinlerine götürecek gibi gözükmemektedir; fakat yine de anlamaya yönelik her çaba, bizim gerçek konumumuzdan, durduğumuz noktadan başlamalıdır. “Kendini tanı/bil” sözü, tüm Batı felsefesinin başlarında (ya da ona çok çok yakın bir yerlerde) Sokrat’ın filozoflara yönelttiği buyruktur. Dolayısıyla çağdaş felsefeciler de kendini tanıma yolculuğuna, felsefenin bir meslek olarak sahip olduğu bir nevi kötü ve sıradan sosyal statüyü kabullenerek başlayabilirler. Bu gerçek, her hâlükârda enteresan tuhaflıklara sahiptir.

To profess, sözlükte, bir şeyi açıkça, yani alenî olarak söylemek demektir; sonuç olarak bir çağrışı dünyanın önünde kabul etmektir. Dolayısıyla bu kelime, bir iman mesleğinden (*profession*) bahsettiğimizdeki gibi aslında dînî olan bir imaya sahiptir. Oysa günümüz dünyası, insanın fonksiyonlarını özenle birtakım alt gruplara ayırdığı için bir meslek, bir kimsenin para karşılığında icra ettiği –özel uzmanlık ve bilgi isteyen– sosyal bir görev anlamını taşımaktadır: O, artık bir insanın yaşamı ve geçimiyle ilgili bir kavram olmuştur. Meslekler; örneğin avukatlık, doktorluk, dişçilik, mühendislik ve de felsefe hocalığıdır. Felsefecinin modern dünyadaki görevi, felsefe hocası olmaktır ve filozofun bir birey olarak içinde yaşadığı varlık alanı, artık öyle çapraşık, muğlak bir yer değil, üniversitede bir köşedir.

Felsefecinin bu akademik mevcudiyeti hakkında, kimi çağdaş varoluşçuların yaptıkları araştırmalara rağmen yeterli yorum yapılmamıştır. Bir meslek sahibi olmanın bedeli, önce, Fransızların da dediği gibi *déformation professionnelle*’dir; yani meslekî bozulma.

Doktorlar ve mühendisler, eşyayı kendi özel bakış açılarıyla görmeye eğilimlidir ve bu da, bu özel bölgenin dışına düşen her şeye karşı tam bir körlüğe neden olmaktadır. Bir bakış, ne kadar spesifik hâle gelirse onun odaklaşması da o kadar keskindir; fakat aynı zamanda bu odağın kenarlarında olan her şeye karşı neredeyse tam bir körlük imkânı da o kadar yüksektir. Modern toplumlarda insanların gittikçe artan şekilde sosyal işlevleri içinde asimile olması, artık bir yasa olduğu içindir ki, felsefecinin akademide işlev gören bir kişi olarak kendi meslekî bozulmasından yakasını kurtarması pek mümkün olmayabilir. Felsefe mesleği her zaman, bugünkü gibi dar ve özel bir anlama sahip olmamıştır. Örneğin Yunanlılarda felsefe tamamen farklı bir anlama sahipti: Felsefe orada özel, kuramsal bir disiplin olmak yerine, somut bir yaşama biçimi, insanı ve evreni, bireylerin tüm yaşamının bağlı olması gereken genel bir vizyon ışığında değerlendirmektir. Yunanlılardaki ilk filozoflar, kâhin, şair ve büyük oranda şamandı ve ilk düşünürler de öyle. Mitolojik ve ilkel unsurlar, kavramsallaştırmaya yönelik ilk tarihsel çabalara şahit olduğumuz yerlerde bile filozofların düşüncelerine tamamen hâkim olmuştu; onlar, eski Tanrılara yeni bir anlam verirken bile, o Tanrılarla ilişki içindeydiler; Sokrat öncesi Yunanlılara ait bu fragmanların her tarafında, ilham unsurlarının ipuçları vardır. Düşüncenin daha fazla özerkleştiği ve spesifik hâle geldiği, ayrıca kuramsal bir disiplin olarak felsefenin ana çizgilerinin belirlendiği Eflatun'da bile, felsefenin varlık nedeni, kendini araştırmaya vermiş bilginin soğuk uğraşısından oldukça farklıdır. Eflatun için felsefe, tutkulu bir yaşam biçimidir; felsefî bir hayat için yaşayıp ölmüş olan Sokrates'in ölümsüz örnekliği, Eflatun'a, ustasının ölümünden sonra elli küsur yıl klavuzluk etmişti. Felsefe, ruhun kurtuluş arayışıdır; bu, Eflatun için ıztıraptan ve dışarıdaki dünyanın kötülüklerinden kurtulma anlamını taşımaktadır. Bugün bile bir Doğulunun felsefeyle uğraşma *nedeni*, Batılı bir öğrencininkinden tamamen farklıdır: Doğulunun felsefeyle uğraşı *nedeni*, yaşamın acıları ve şaşkınlıklarından kurtulma arayışıdır. Felsefe kendisini asla bu temel/yer-

li iddialarından soyutlayamaz. Bunlar, felsefenin asla kaybolmamış olan parçalarıdır ve günümüzün en rasyonel felsefelerinin yaldızları altında bile varlıklarını sürdürmektedirler; hatta ilahî keşfi (*great vision*) tümüyle terk eden felsefeciler bile, spesifikleşme gibi tarihsel bir kaderin, felsefenin de başına geldiğinin belki farkında olmayan, özellikle meslek dışı kişilerce bu tarz büyük sorulara cevap vermeye davet edilmektedirler.

Felsefenin eski iddiaları, profesyonel bilginler ve bilim adamlarının yavan toplumu içindeki varlığını izah etmek zorunda olan çağdaş felsefeci açısından biraz cansıkıcıdır. Çağdaş üniversite, çağdaş üretimin olduğu kadar, çağın spesifikleşmesinin de bir ifadesidir. Bunun da ötesinde felsefeci bilir ki, modern bilgiye ilişkin olarak gurur duyduğumuz her şey, spesifikleşmenin bir sonucudur. Modern bilim, bilginin sosyal organizasyonu ile mümkün kılınmıştır. Bunun için bugünün felsefeci, toplumdaki nesnel sosyal rolü dolayısıyla tamamen bilim adamı taklidine doğru sürüklenmektedir: dolayısıyla felsefeci de bilgisinin silahlarını, spesifikleşme yoluyla mükemmelleştirmeye çalışmaktadır. Çağdaş felsefeciler arasında teknikle, mantık ve dil analizleriyle, sentaks ve semantik ve genel olarak şekli incelik uğruna tüm içeriği elden geçirmekle olağanüstü bir şekilde uğraşılması bu yüzdendir. Bu ülkede (hümanizm atmosferi muhtemelen USA'dan çok, Avrupa üniversitelerinde daha baskındır) mantıksal pozitivizm olarak bilinen hareket, aslında gerçek bir bilim adamı olmadıklarını düşünen ve *suçluluk duyan* felsefecilerden oluşan bir harekettir; onlar, bilim modunda güvenilir bilgi üreten araştırmacılar olmadıklarını düşünen kişilerdir. Filozofların tüm o belirsiz girişimlerinin özünde yatan doğal belirsizlik, onların kendilerini bilim adamlarına dönüştürmedeki ısrarlarıyla işin içinden çıkılmaz hâle gelmiştir.

Spesifikleşme, bilgide ilerleme için ödediğimiz bedeldir. Bir bedeldir; çünkü spesifikleşme insanı, anlamanın günlük yaşam içindeki olağan ve somut şekillerinden uzaklaştırmaktadır. Eskiden söylenen bir söz vardı (hâlâ savunulup savunulmadığını bilmiyorum): Eğer bir sürü insan ölecekse, Einstein'ın görelilik kuramının da in-

sanlık için bir anlamı olmayacaktır. Bugün hiçbir matematikçi onun fikirlerinin tümünü, bir yüzyıl önce büyük Gauss'unkiler gibi savunamaz. Acil ve gerçek olandan kendisini uzaklaştıran spesifik bir yöntemi takip eden felsefeci, konumunun bilim adamının konumuna paralel olduğunu; hayattan gittikçe uzaklaşmasının, bilgide ilerlemenin acımasız kanununu gösterdiğini iddia edebilir. Oysa iki durum birbirine paralel değildir; çünkü fizikçi, ancak uzmanların anlayabileceği soyut formüllerle insanların hayatını değiştirebilecek veya ona son verebilecek bir bomba üretebilir. Oysa felsefecinin, yaşadığı dönemin insanları üzerinde bu tarz yok edici bir etkisi yoktur. Aslında felsefeciler kendilerine karşı dürüst olsalar, bugün insanların zihinleri üzerinde daha az etkiye sahip olduklarını görürler. Felsefeciler spesifikleştikçe, akademisyenleştikçe onların üniversite çöplüğü dışındaki önemleri de azalmıştır. Tartışmaları kendi aralarına hapsolmuş; güçlü bir halk hareketi için gereken coşkusal desteği kazanmak bir yana, akademi dışında kalan tüm entelektüel elitte hiçbir temasları kalmamıştır. John Dewey, ülkesindeki üniversite dışı yaşamda geniş çaplı etkiye sahip son Amerikalı felsefeciydi.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra varoluşçuluğun haberleri buralara ulaştığında, felsefenin genel durumu bu şekildeydi. Evet onlar haberlerdi; bugün bu husus felsefe açısından aslında alışılmadık bir şeydir. Kamuoyu ilgisinin tümüyle söz konusu felsefî konulara yönelmediği doğrudur. O haberler Fransa'dan gelmekteydi ve bunun için Fransız entelektüel yaşamının üretebileceği tarzda özel bir renge ve heyecana sahipti. Fransız varoluşçuluğu, Paris'teki Bohemian karışıklığa benzemekteydi; o, felsefî kısmın üzerine garnitür olarak, gece kulüplerine takılma, Amerikan cazı dinleme, özel saç kesimi ve giysiler gibi genç bağlılarının oluşturdukları bir külte de sahipti. Tüm bunlar, işgal sırasında Paris'te olanları aktarmaya çalışan Amerikalı gazetecilere haber malzemesi oldu. Üstelik varoluşçuluk, bir edebî akım şeklindeydi, zira bu akımın önderleri –Jean Paul Sartre, Albert Camus, Simone de Beauvoir– parlak ve velüd yazarlardı. Yine de Amerikan kamuoyunun bu akımın kendisiyle ilgilendiği tümüyle göz ardı edilemez. Muhtemelen bu ilgi ve

merak, büyük oranda o büyük kelimenin, yani akımın adının ne olduğunu öğrenme isteği şeklindeydi. Ne kadar olgunlaşmamış olursa olsun, gerçek anlamda felsefî bir merak da vardı; zira burada uzaklardaki çok sayıda insan açısından bir anlam ve önem ifade eder güzükken ve Amerikalıların öğrenmek istediğı bir cereyan vardı. Anlam arayışı, pek fark edilmese de Amerikan yaşamının dışadönüklüğünün altında hâlâ varlığını sürdürmektedir.

Fransa'dan gelen felsefî haberler, savaş sonrası yılların tarihiyle ilgili sadece küçük bir detaydı. Fransız varoluşçuluğı bir kült olarak şimdi, aynen geçmiş yılın modası kadar ölüdür. Hiç şüphesiz bu hareketin önderleri hâlâ gelişmektedir: Her ne kadar Sartre örneğinde, kendisinin en azından sondan bir önceki değerdendirme-sini yaptığını hissediyorsak, dolayısıyla onun mesajına ana hatlarıyla sahipsek de, Sartre ve Simone de Beauvoir muazzam bir şekilde hâlâ üretmektedir; bu üçlünün en hassas ve araştırmacı olanı Albert Camus, uzun zaman önce gruptan ayrılmış; fakat temel varoluşçu konuları keşfe devam etmiştir. Bu hareket, haber ve coşku olarak tümüyle bitmiştir, yine de son on yılın tüm Avrupa düşünce ve yazınına yaklaşık olarak damgasını vurmuştur, denilebilir. Soğuk savaşın acımasız yılları boyunca bu hareketle kıyaslanabilir öneme sahip hiçbir düşünsel akım ortaya çıkmamıştır. Varoluşçuluk, oldukça ümitsiz soğuk savaş yıllarında ortaya çıkabilmiş ve yeni ve yaratıcı sayılabilecek en iyi hareketti. Biz, varoluşçuluğı ilişitirilen tüm o havai ve duygusal unsurları itiraf ederken bile, en azından hareketin bu yönünü soğukkanlı bir eleştirel değerdendirme çerçevesinde dile getirmek zorundayız.

Tekrarlarsak, burada önemli olan şey, akademinin sınırlarını aşıp tüm dünyaya ulaşabilmiş bir felsefenin olmasıydı. Bu, profesyonel felsefeciler açısından, sıradan insanların hâlâ felsefenin özlemini duydukları, onun açlığını çektiklerine ilişkin olumlu bir işaret olmalıydı; tabi şayet onların uğraşları, yaşamlarıyla bağlantılı bir şey idiyse. Oysa bunun yerine hareketin felsefecilerden gördüğü kabul, hiç de gönülden değildi. Varoluşçuluk reddedilmişti; hem de genellikle hiç incelenmeden, bir duyumculuk veya sırf "psikoloji yap-

mak” olarak, bir edebiyat akımı olarak, savaş sonrasının hayal kırıklığı, nihilizm ve benzeri bir şey olarak. Varoluşçuluğun bizzat temaları, Anglo-Amerikan felsefesinin kendine özgü ılımlılığı açısından bir nevi skandal hüviyeti taşıyordu. Zira endişe, ölüm, sahte ile gerçek “Ben” arasındaki çatışma, kitleler içinde yüzü olmayan kişi ve Tanrı’nın ölümü tecrübesi gibi konular, nadiren analitik felsefenin konuları olmuşlardır. Oysa bunlar, hayatın da konularıydılar: İnsanlar gerçekten ölürler ve yaşamları boyunca gerçek ile sahte Ben’leri arasında mücadele edip dururlar; ve biz nevrotik endişenin zirveye çıktığı öyle bir çağda yaşıyoruz ki, insanın tüm problemlerinin fiziksel tekniklerle çözümlenebileceğine inanmaya eğilimli beyinler bile, “zihinsel sağlığı” halkımızın birincil problemi olarak belirtmeye başladılar. Profesyonel felsefecilerin varoluşçuluğa karşı reaksiyonu, tümüyle onların kendi alanlarına hapsoluşlarının bir göstergesiydi. Felsefecilerin zihninin yaşamdan kopukluğu, sırf kendi özel problemleri peşinde koşmaları dolayısıyla ortaya çıkmış bir şeydi. Felsefeciler genel nüfusun çok küçük bir bölümünü teşkil ettikleri için, şayet yaşamdan bu kopuş çok kötü bir şekilde modern uygarlığın her yerinde gerçekleşmemiş olsaydı üzerinde durmaya değmezdi. İleride göreceğimiz gibi, bu husus, varoluşçuluk felsefesinin ana konularından birisi olagelmıştır.

Fransız varoluşçuluğunun belirli bir duyumsal ve güçlü bir marazî yönü olduğunu kabul ettiğimizde bile, tüm bunlar söylenmelidir. Sartre’ın dehası bile —onun gerçek bir deha olduğundan pek şüphelenilemez— reddedilemeyecek şekilde marazî bir boyuta sahiptir. Fakat potansiyel olarak kimi doğruları ifşa etmeyen hiçbir insanî yön yoktur ve Sartre’ın bu marazî boyutu, kendine özgü ve (gerçekleri) açığa vuran bir güce sahiptir. Fransız varoluşçuluğunda, belirli bir tarihsel dönemin etkisinin büyük oranda bulunduğu da doğrudur: Sahte bir savaşın akabindeki yenilgi bıkkınlığı ve Alman işgali altında yaşanan alenî terk edilmişlik duygusu. Fakat, acaba bu tarz özel durumlar, felsefecinin dikkatine değmeyecek kadar önemsiz midir? Belirli bir kafa yapısının oluşumunda katkısı olan hususları ciddi ciddi incelemek, felsefecinin aslî görevi değil mi-

dir? Bizler, iki dünya savaşı üretmiş bir çağda yaşıyoruz; üstelik bu savaşlar öyle gelip geçici olaylar değil, iliklerine kadar çağı etkilemiş olaylardır; dolayısıyla bu savaşları gören bir felsefecinin bu şartlarla kimi ilgilerinin olduğu rahatlıkla söylenebilir. Varoluşçuluğu “sırf bir ruh hâli” veya “savaş sonrasının ruh hâli” olarak göz ardı eden felsefeciler, felsefî gerçeğin ancak insanî ruh hâlinin *olmadığı* alanlarda bulunabileceği önyargısıyla insan ruhunu tehlikeli bir şekilde yok saymışlardır.

Tamamen doğal olarak varoluşçuluğa yönelik başlangıçtaki bu tepkide, Amerikalı zihnin oldukça derinlerinde yer alan bir şey gün yüzüne çıkmaktadır. Bir kez daha Amerika-Avrupa karşıtlığı sahnededir. Varoluşçuluk kesin olarak o kadar Avrupalı bir vakıadır ki, onun bizzat karanlık ve kasveti, bizim ilkel hayat doluluğumuz ve iyimserliğimizle tezat teşkil etmektedir. Bu yeni felsefe, sadece tuhaf bir Fransız olgusu değildi; ayrıca siyasî ve manevî ufuk olarak hızla daralan bir Batı Avrupa’nın da ürünüydü. Amerikalı kendi coğrafi sınırlarının ortadan kalkışını psikolojik olarak henüz çözümseymemiştir; onun manevî ufku hâlâ insanî imkânların sınırsızlığına sahiptir; keza o, insanın sorumluluğuna ilişkin önemli tecrübeyi de henüz yaşamamıştır. (Bu son husus bir Amerikalı için hâlâ tümüyle soyut bir konudur.) Varoluşçuluğun ele aldığı türden konular, bir Amerikalıda yenilgi ve hayal kırıklığının belirtisi ve genel olarak da yaşlanan bir uygarlığın son çırpınışları izlenimini uyandıracaktır. Fakat Amerika, her ne kadar farklı yönlere gitse de, manevî açıdan hâlâ Avrupa uygarlığına bağlıdır; dolayısıyla Avrupalı bu akımlar, Amerikalının da sonunda yürüyeceği yolu göstermektedir; o yolda yürümeye başladığında Avrupa’nın neden bahsettiğini de anlayacaktır.

Dolayısıyla varoluşçuluğun –özellikle Fransız kökenli oluşundan ziyade– Avrupa kökenli oluşuna vurgu yapmak önemlidir; çünkü bu akımın en önemli konuları içinde Avrupa uygarlığının genel olarak anlamı (ki biz Amerika’da hâlâ bu uygarlıktan gelmekte ve ona bağlıyız) köklü bir şekilde sorgulanmaktadır. Varoluşçuluk, Jean Paul Sartre’dan ibaret değildir. Amerikalı okuyucu açısından bu noktanın vurgulanması hâlâ gerekli gözükmemektedir; o, daha sonra

göreceğimiz gibi, bu felsefenin en köklü itici gücü bile değildir. Şu anda Fransız varoluşçuluğu popüler bir akım olarak (hatta bir zamanların popüler bir baş belası), arkasında birkaç yeni ünlü bırakarak kazasız belasız ölmüştür; biz bunu oldukça açık bir şekilde görebiliriz –o, oldukça büyük bir ağacın küçük bir dalıdır. Bu büyük ağacın kökleri, Batı geleneğinin en derinlerine ulaşmaktadır. Bu ağacın bizim çağdaş gözlerimize daha yakın gelen kısımlarında bile çoğu Avrupalı düşünürün ortaklaşa üretimi olan bir birikime sahibiz; üstelik bu düşünürlerin bir kısmı tamamen farklı ulusal gelenekler içinde hareket etmektedirler. Örneğin Sartre’ın en önemli kaynakları Almanlardan oluşur: *Martin Heidegger* (1889-1976), *Karl Jaspers* (1883-1969) ve yöntemi açısından büyük Alman fenomenoloğu *Edmund Husserl* (1859-1938). Heidegger ve Jaspers kesin olarak bu yüzyıldaki varoluşçuluğun icatçılarıdır: Bu ikisi, akımın problemlerine yeni ve daha kesin ifadeler kazandırarak ona belirleyici özelliğini vermişler ve genel olarak diğer tüm varoluşçuların fikirlerine mihver teşkil eden modeli oluşturmuşlardır. Ne Heidegger ne de Jaspers, felsefesini tamamen hayalî bir dünyadan hareketle oluşturmuştur; bu yüzyılın ilk yarısı boyunca Alman felsefesinin atmosferi, yeni bir “felsefî antropoloji”ye –insana ilişkin yeni bir yorum– yönelik araştırmalarla canlandırılmıştır. Bu da insanla ilgili tüm özel bilim dallarına olağanüstü bir katkı sağlamıştır. Burada genellikle bir varoluşçu olarak kabul edilmeyen *Max Scheler* (1874-1928) özellikle zikredilmelidir; zira o, psikoloji ve sosyal bilimlerden gelen bu yeni somut verilere yönelik büyük bir hassasiyete sahip olması ve hepsinden önemlisi, modern insanın özü itibarıyla problematik bir hâle geldiği gerçeğini ciddi bir şekilde fark etmesi dolayısıyla önemlidir. Scheler ve Heidegger, Husserl’e çok şey borçlu olmasına rağmen, Husserl’in varoluşçulukla bağı oldukça paradoksaldır. Husserl, zihin olarak çağdaş felsefeciler arasında örneklik teşkil eden bir modernizm karşıtıdır; o, tek ve en yüce amacı, insan rasyonelliğine, geçmiştekinden daha yeterli ve şümüllü bir temel sağlamak olan klâsik rasyonalizmin tutkulu bir temsilcisi idi. Yine de Husserl, felsefecinin, gerçek ve somut deneyim verisine

ulaşırken önyargılarını bir yana bırakması gerektiğine yönelik ısrarıyla, felsefenin kapılarını, kendisinin daha radikal takipçilerinin yakalamaya çalıştıkları zengin varoluşsal içeriğı kapsayacak şekilde açmıştır. Husserl'in düşüncesi, son eserlerinde yavaş yavaş Heidegger'in konularına doğru yönelmiştir. Büyük rasyonalist yavaş yavaş yeryüzüne inmiştir artık.

Fakat Heidegger ve Jaspers'ı içinde bulundukları felsefi düzeyin üzerine çıkaran ve onları çağın entelektüel bilincine yeni bir soluk vermeye iten şey, bunların daha önceki iki 19. yüzyıl düşünürüyle ciddi bağlarıdır: *Sören Kierkegaard* (1813-1855) ve *Friedrich Nietzsche* (1844-1900). Jaspers, bu tebennî ilişkisini itirafta daha açık sözlüdür: Kendisi, Kierkegaard ve Nietzsche'nin düşüncesini gerçekten tecrübe eden bir felsefecinin bir daha asla geleneksel akademik tarzda felsefe yapamayacağını söyler. Ne Kierkegaard ne de Nietzsche akademik felsefeciydi; İsviçre'deki Basel'de yedi yıl Yunan felsefesi hocalığı yapan Nietzsche, en radikal felsefi çıkışını, üniversite dünyasından ve onun tekdüze akademisyen çevresinden kaçtıktan sonra yapmıştır; Kierkegaard'ın asla akademik bir koltuğı olmamıştır. Her ikisi de bir sistem geliştirmemiş; aslında düşüncelerini sistematize edenlerle ve hatta bir filozofik sistemin imkânıyla bile alay etmişlerdir; bunlar, zamanlarından oldukça ileride olan ve ancak bir sonraki yüzyılda dile getirilebilen fikirleri geliştirirken, aslında bu fikirler akademik felsefede âşinâ şeyler değildi. Hatta idealar/salt düşünce, bu felsefecilerin gerçek konuları bile değildi ve bu, bizatihi Batı felsefesinde bir devrim niteliğı taşımaktadır. Bu felsefecilerin ana uğraşısı, ait olduğı uygarlığın en ciddi/ağır sorunu karşısında kendini yargılamayı tercih eden ferdin tecrübesidir. Her ne kadar Kierkegaard ve Nietzsche Hristiyanlığa yönelik farklı tavırlara doğru itilmişlerse de, her ikisi açısından bu sorun, Hristiyanlıktı. Kierkegaard kendisini, Hristiyanlığın hâlâ yaşanabilir olup olmadığını ya da ismen Hristiyan olan bir uygarlığın manevî olarak sonunda iflasını itiraf etmesi gerektiğini belirlemeye adanmıştı; tüm bu fikirler, yaşamında Mesih hakikatini gerçekleştirmeye çalışan bir kişinin harareti girişiminin

parçalarından başka bir şey değildi. Öte yandan Nietzsche ise, iflasın itirafıyla işe başlar: Nietzsche diyor ki, Tanrı öldü ve Avrupalı eğer onurlu, cesur ise ve ruhunun derinliklerinde cereyan edenlerle gerçekten ilgileniyorsa, bu ölümün orada gerçekleşmiş olduğunu görecektir; her ne kadar yüzeysel bir saygı ve sevgi, eski akide ve dînî ideallere hâlâ yöneltiliyorsa da, durum böyledir. Nietzsche, şu soruya kendi yaşamıyla cevap bulmaya çalışmıştır. Gelecekte ne olacak? Acaba insan ırkı, kendini bu dünyanın ötesindeki Tanrılara ve aşkın dünyaya bin yıldır bağlayan göbek bağı en sonunda kopardığında ne olacak? O, Tanrı'nın mezkur ölümünü tecrübe etmek için kendi yaşamını ortaya koymuştur. Kierkegaard ve Nietzsche bir düşünür olmanın ötesinde birer tanıktır. Zamanlarının sırrı sürdükçe zamanın kendisinin itiraf etmeyeceği şeyin acısını da çeken tanıklar. Onların hiçbirinin felsefesinin merkezinde bir kavram veya kavramlar sistemi yatmamaktadır; bilakis merkezde kendini gerçekleştirmeye çabalayan insan kişiliğinin kendisi yer almaktadır. Bunun için her iki filozofun en büyük sezgici psikologlar olmasına şaşmamak gerekir. Kierkegaard Danimarkalı olmasına rağmen, entelektüel Danimarka onun zamanında Alman kültürünün bir parçasıydı ve onun neredeyse tümüyle Alman menşeli düşünce yapısı sonuç itibarıyla geniş kapsamlı Alman geleneğine dahildir. Dolayısıyla çağdaş varoluşçuluk felsefesi büyük oranda Alman dehasının ürünüdür denilebilir. Bu felsefe, ortaçağın sonlarında Meister Eckhart'tan bu yana Avrupalının derinlerdeki maneviyatını dillendirmeye çalışan Alman zihninin o eski geleneğinden doğmuştur. Bu dil bile aslında tamamen moderndir ve ne Eckhart'ın dingin mistisizmiyle ne de Alman idealizminin entelektüel coşkusu ve hayaliyle konuşmaktadır. Burada içedönüklük, başka bir şeyle, yani eski Alman felsefesinin, önünde soyut hayallere daldığı somut yaşam gerçekleriyle karşı karşıya gelmiştir; yani tarihsel krizle; zamanla, ölümle ve bireysel endişeyle karşı karşıya gelmiştir.

Yine de çağdaş varoluşçuluk düşüncesi, tümüyle Alman menşeli olmayıp tüm Avrupa'nın ürünüdür; muhtemelen Avrupa'nın, Amerika'ya veya Avrupa'nın yerini alma yolunda olan herhangi bir

medeniyete en son felsefî mirasıdır. Varoluşçuluk felsefesinin oluşturulmasına katkıda bulunmuş olup ırk ve ulus olarak büyük farklılıklar sergileyen Avrupalı düşünürlerin sayısı –bu akım hâlâ Fransız varoluşçularla kısmen süslense de– düşünülenden daha fazladır. Fransız varoluşçuluğunun resmi, Sartre’ın tam karşıtı ve sert bir eleştirmeni olan ve felsefî kaynakları kesinlikle Alman olmayıp enteresan bir şekilde Amerikan idealisti Josiah Royce ve Fransız sezgici Henri Bergson olan *Gabriel Marcel*’in (1889-1973) kişiliği zikredilmeden tamamlanamaz. Marcel’in varoluşçuluğu *Metaphysical Journal*’inde yazdıklarına göre, tümüyle bireysel tecrübeden hareketle oluşturulmuştur; felsefî formülasyonlarının nihai değeri ne olursa olsun, bizim açımızdan onun en önemli yönü budur. Kişisel duygunun insana yakınlığı ve somutluğu Marcel’e, büyük oranda zihinsel soyutlamalarla çalışan tüm felsefecilerin eksikliği göstermiştir. Fakat bu deneyimin peşinden açılan kapı, Bergson’un sezgi doktrindir. Çağdaş varoluşçuluk felsefesinin tarihsel seyri ele alınırken Henri Bergson (1859-1941) kesinlikle ihmal edilemez. Bergson olmasaydı, varoluşçuluğun içinde felsefe yaptığı atmosfer, bugün var olduğu şekline ulaşamazdı. O, deneyimin zenginliğini kavrama konusunda soyut zekânın yetersizliğini, zamanın ivedi ve indirgenemez gerçekliğini dile getiren ve –belki de uzun vadede bunların en önemlisi olan– psişik hayatın, fiziksel bilimlerin niceliksel yöntemleriyle ölçülemeyen dahilî derinliği üzerinde vurgu yapan ilk kişiydi. Varoluşçular tüm bu noktalara ilişkin incelemeleri büyük oranda ona borçludur. Yine de varoluşçuluk bakış açısına göre Bergson’un düşüncesinde ciddi bir eksiklik vardır; sanki o sürekli olarak ana konu olan insanın çevresinde dolaşmasına rağmen, onu ele almaktan sakınmakta ve bu konuya (insan) asla gerçek anlamda sıkıca yapışmamaktadır. Bergson’un düşüncesindeki bazı öncüller, varoluşçuların şimdiye kadar ulaştıkları kanaatlerden daha fazla radikaldir. Bergson’un ünü, Fransa hariç, büyük oranda göz ardı edilmiştir; fakat yeniden bir canlanma anında göreceğimiz ki, onun felsefesi görüldüğünden, hatta ününün zirvesindeyken sahip olduğundan bile daha fazla şey içermektedir.

Ruslar (tabî ki beyaz Ruslar) varoluşçuluğa üç tipik ve enteresan kişiyle katkıda bulunmuşlardır: *Vladimir Solovev* (1853-1900), *Leon Shestov* (1868-1938) ve *Nikolai Berdyaev* (1874-1948); bunlardan sadece sonuncusu ülkemizde tanınmaktadır. Üçü de Dostoyevski'nin manevî evlatlarıdır; bu kişiler varoluşçuluğa özellikle Rus bir bakış açısını getirmişlerdir: total, aşırı ve apokaliptik/kehanetçi bir bakış açısı. Öncelikle ilahiyatçı ve dînî bir yazar olan Solovev, hem kâhin hem de romancı olarak Dostoyevski'nin etkisi altında kalan ilk nesilden birisidir. Bu yüzden, dinin ruhu ile rasyonalizmin ruhu arasında hiçbir uzlaşma olmayacağı şeklinde tipik Dostoyevskici yaklaşımlar sergilemektedir. Hem Berdyaev hem de Shestov, Rus göçmenleridir; ruh olarak kozmopolittirler; fakat yine de öz olarak Rus kalmışlardır. Bu ikisinin yazıları, aynen 19. yüzyılın büyük Rus romancılarının yazıları gibi, klâsisizm ve rasyonalizmin mirasçısı olan Batı Avrupalı kafa yapısının, bir yabancı açısından, özellikle de kendi insanlığının total ve tutkulu hissiyatı karşısında yeterli olmayan felsefî cevaplarla yetinmeyecek bir Rus açısından neye benzediğini bize gösterebilir.

Çağdaş İspanya da varoluşçuluğa iki kişiyle katkıda bulunmuştur: *Miguel de Unamuno* (1864-1936) ve *José Ortega y Gasset* (1883-1955). Öncelikle bir şair olan Unamuno, tüm hareketin en sürükleyici ve gerçek felsefe kitaplarından birini yazmıştır; onun *Yaşamın Trajik Duygusu* adlı kitabı, Nietzsche karşıtı bir muhtevada olsa da, Nietzsche'nin yeryüzüne bağlı kalma emrini yerine getiren bir eserdir. Unamuno, Kierkegaard'ı okumuştur; fakat onun fikirleri, kendi kişisel tutkularının ve büyüdüğü Bask toprağının izini taşımaktadır. Daha serinkanlı ve kozmopolit bir kişi olan Ortega *The Revolt of the Masses* adlı eseri dolayısıyla ülkemizde iyi tanınmaktadır. Ortega'nın temel öncüllerinin tamamı, çağdaş Alman felsefesinden devşirilmiştir: Ne kadar felsefe yaparsa yapsın, zihni Alman felsefesi etkisi altındadır; fakat o, Alman felsefesini bilgiçlik taslamadan ve jargonsuz olarak insanların diline ve özellikle tümüyle yabancı bir lisan olan İspanyolcanın sadeliğine aktarabildiği için, bu aktarımın kendisi de yaratıcı bir düşünce eylemi

sayılmalıdır. Ortega, düşüncesinin esaslığını, bir gazeteci veya edebiyatçının basit ve sıradan dili arkasına saklamayı sever.

Alman geleneğinin dış yüzünde, kaydadeğer birisi olan *Martin Buber* (1878-1965) gözümüze çarpmaktadır: kültürü tümüyle Alman kökenli olmasına rağmen düşüncesini birçok uzun seyahatten sonra Hristiyan ve Yahudi miras üzerine iyice temellendirmeyi başaran bir Yahudidir o. Buber, kökler konusunda müstakil araştırmalar yapmayı başarmış olan birkaç düşünürden birisidir ki, onun çalışması bize sürekli olarak bu kökler gerçeğini hatırlatır. Kitab-ı Mukaddes insanı imajı, onun tüm yazılarının arkasında bir gölge gibi varlığını sürdürür. Onun düşüncesi, Yahudiliğin dar görüşlülüğüne, somut gücüne ve genellikle de inatçı dik kafalılığına sahiptir. Onun bu akıma katkısı ilk bakışta en etkileyici kitabı *Ben ve Sen*'in başlığıyla özetlenebilecek kadar diğer varoluşçulara oranla çok zayıf gibi gözükmemektedir. Âdeta Buber, Kierkegaard'ın "Kalp temizliği, ancak tek bir şey istemektir" deyişini, "Zihnin derinliği, tek bir şey düşünmektir"e dönüştürmeye çalışmıştır. Fakat düşünülen bu tek şey, bir ömürlük çabaya değer; bu anlam, kişi ile iletişim konumundaki varlığı arasında, başkasının Sen'ine (Thou) karşı Ben (I) dediğinde oraya çıkmaktadır. Her hâlükârda Buber, Heidegger ve Sartre gibi daha belirsiz yöntemciler için kaçınılmaz bir düzelticidir.

Böylece görmekteyiz ki, varoluşçuluk, en güçlü temsilcileri arasına Yahudileri, Katolikleri, Protestanları ve de ateistleri dahil etmektedir. Varoluşçu düşüncenin ciddiyeti, ilk andaki basit gazeteci reaksiyonların aksine, Tanrı'nın terk ettiği bir dünyanın ümitsizliğinden kaynaklanmamaktadır. Bu tarz bir genellemeye, büyük oranda, varoluşluğu Sartre ekolüyle özdeşleştirmek neden olmuştur. Geçen sayfalardaki girişimizden de anlaşılacağı gibi Sartre ekolünün varoluşçulukta gerçekten kapladığı alan oldukça küçüktür. Varoluşçu düşüncenin merkezî itici güçleri açısından insanın, en azından, bir anlamda hangi dînî grupta aradığını bulduğu hiç de önemli değildir. Keza varoluşçuluk, Katoliklerin, Yahudilerin, Protestanların ve ateistlerin rasgele bir felsefî başlık altında toplanmasından ibaret de değildir. İnsan düşüncesinin belirli bir modu olarak bu felsefe, te-

orisyenleri değişik dînî gruplarda yer alsalar da, tek bir felsefedir. Tüm bu felsefeciler açısından ortak ve merkezî olan şey, dinin ve imanın anlamının bireyle bağlantılı olarak yeniden düzenlenmesidir. Bu düşünürlerin her biri dinin kendisini köklü bir şekilde sorgulamıştır ve kabul edilecektir ki, bunların düşüncelerinde ortaya çıkan iman veya imanının inkârı, dine yönelik daha tanıdık ve şekilci yolları takip edenler açısından kısmen şaşırtıcı olacaktır. Örneğin Unamuno, İspanyol rahiplerce her zaman afarozun eşiğinde görülmüştür; Buber, ana yurdu İsrail'e çok fazla değer vermeyen bir kâhindir; Kierkegaard hayatının son savaşını Danimarka kilisesinin değişmez hiyerarşisine karşı vermiştir. Diğer yandan ateist grup Heidegger'de inançsızlık kokusu almaktadır; oysa düşüncesini bir yerde "Tanrı'yı beklemek" olarak adlandıran Heidegger'in fikriyatı, Amerikalı bir felsefeci tarafından teolojiye arka kapıyı aralamak olarak eleştirilmiştir. Açıktır ki, modern tecrübenin derinliklerinden geçen ve dine, bu tecrübeyle bağlantılı olarak bir yer vermeye çalışan herkes, inançsızlık yaftasını her hâlükürda alacaktır.

Modern tecrübe, –kesinlikle oldukça muğlak olup müteakip bir tanıma ihtiyaç duyan bir terim– bu felsefecilerin ortak bağıdır. Verdiğimiz isim listesi pek tam sayılmaz; fakat varoluşçuluğun geçici bir moda ya da sırf savaş sonrası dönemin felsefî zihniyeti olmadığını, bilakis modern tarihin doğrudan ana çizgisinde yer alan temel bir düşünce akımı olduğunu göstermesi bakımından, kesinlikle yeterlidir. Geçen yüzyıl boyunca felsefe, içeriksel olarak, acil/yakın ve niteliksel olana, varolan ve gerçek olana doğru bir eğilim açısından kaydadeğer bir gelişme göstermiştir –ya da A. N. Whitehead'ın William James'ten ödünç aldığı kelimeleri kullanırsak "somutluğa ve yeterliliğe" doğru bir eğilim. Felsefeciler artık, Locke ve Hume benzeri İngiliz ampiristlerinin yaptığı gibi, insan tecrübesini basit fikir ve duyumlardan hareketle inşa etmeye kalkışamaz. İnsanın psişik yaşamı, öyle zihinsel atomlardan oluşan bir mozaik değildir; oysa felsefeciler, sırf bireysel soyutlamalarını somut deneyimin yerine koymuş oldukları için yukarıdaki fikri uzun zaman kabul edebilmişlerdi. Bunun için bir Eflatuncu olarak varoluşçular arasında

pek sayılmayan Whitehead bile, felsefeyi “soyutlamaların eleştirisi” olarak tanımlarken, modern felsefedeki bu genel varoluşçu eğilimi paylaşmaktadır –yani zihnin balonunu gerçek deneyimin dünyasına indirmeye yönelik sonsuz çaba olarak.

Avrupalı olmayan felsefecilerden muhtemelen William James bir varoluşçu olarak nitelenmeyi en çok hak eden kişidir. Gerçekten zamanımız gibi geç bir tarihte bile James’i bir pragmatistten ziyade bir varoluşçu olarak adlandırmanın daha doğru olup olmayacağı konusunda pekâlâ tereddüt edebiliriz. Amerikan pragmatizminden bugün arta kalanlar onu, hareketin hayırsız kişisi olarak düşünmek zorunda kalmışlardır. Pragmatistler bugünlerde James’in dehasını itiraf etmekle beraber, onu şu gibi aşırılıklarından dolayı suçlamaktadırlar: Felsefe yaparkenki utanma bilmeyen kişisel üslûbu; felsefe ile mantığın çatışır gözüktüğü yerlerde son sözü felsefeye verme isteği ve dinsel tecrübelerin vahyî değerine ilişkin kanaati. James’in öyle yazıları var ki, onlar pekâlâ Kierkegaard tarafından da yazılabilirdi; keza *Varieties of Religious Experience*’nin epiloğunda kişisel deneyimin soyutlama karşısındaki üstünlüğünü her varoluşçunun şu âna kadar yaptığı kadar güçlü bir şekilde vurgulamıştır. James’in rasyonalizme yönelik hakaretleri o kadar ağırdır ki, son moda pragmatistler bile bilimsel metodlarındaki rasyonalizm artıklarının sorgulandığını hissedebilirler. James’in varoluşçu olması sadece bir üslûp meselesi değil, ilke meselesidir: O, tek bir rasyonel sistem içinde kuşatılabilecek “yekpare” bir evrene karşı, ihtimal ve süreksizlik içeren, deneyimin merkezinin indirgenemez bir şekilde çoğul ve kişisel olduğu bir dünyayı savunmuştur.

Pragmatizm, James’e, Charles Sanders Pierce veya John Dewey için ifade ettiğinden daha fazla ve farklı bir şey ifade etmektedir. James ile Dewey arasındaki zıtlık, tam anlamıyla pragmatizmin bitip varoluşçuluğun başladığı ayrım noktasına ışık tutmaktadır. Dewey’in, önceki ve sonraki yazıları arasında yapılacak bir karşılaştırma da benzer şekilde aynı noktaya işaret etmektedir. Dewey, modern felsefecinin tüm klâsik düşünce geleneğinden kopması gerektiğine yönelik ısrarıyla çağdaş felsefenin genel varoluşçu yönelişi-

ne paralel hareket etmektedir. O, felsefenin “negatif” ve yıkıcı yönüyle ilgili olarak (bu yön varoluşçuluğun oldukça eleştirildiği yöndür) şunları söyler: Her düşünür, düşünmeye başlar başlamaz istikrarlı dünyanın bir kısmını tehlikeye atmaktadır. Onun hem bütün hem de eklem olarak oldukça zayıf felsefesinin arkasında yatan iyimser düşünce, insan tecrübesine konu şeylerin gökten düşmeyip yerden bittiği inancıdır. Düşünmenin kendisi, tümüyle biyolojik bir varlığın, çevresiyle baş etmek için yaptığı tereddütlü bir çabadır. Yeryüzüne ve zamana bağlı insan imajı, aynen varoluşçuların eserlerinde olduğu gibi, Dewey’in yazılarına da bir noktaya kadar sızıp onları kuşatmıştır. Bu noktanın ötesinde o, varoluşçuların tamamen tersi bir istikamete gider. Dewey’in asla sorgulamaya çalışmadığı şey, onun zekâ dediği şeydir ki, bu şey, onun son eserlerinde sadece bilimsel metod anlamında kullanılmıştır.

Dewey, insanı, biyolojik ve sosyal bağlamı içine güvenle yerleştirir; fakat asla bu bağlamı geçerek korku ve titremenin başladığı, insanın o en derin merkezine doğru ilerlemez. Dahilî tecrübeye ilişkin her girişim –gerçek anlamıyla dahilî tecrübe–, Dewey’e filozofu aslî görevinden uzaklaştırıp teoloji yönüne kaydıran bir sapma olarak gözükmektedir. Burada Dewey’in çalışmalarına başladığı Amerika’daki bölgesel ve teolojiyi es geçen atmosferi hatırlamalıyız; Dewey bu atmosfer dolayısıyla seküler bir zekânın geçerliliğini ispat etmek için çokça çaba sarf etmek zorunda kalmıştır. Ne var ki, Dewey’in insan düşüncesini, aslında çevreyi değiştirmeye yönelik bir çaba olarak yorumlamasıyla birlikte biyolojik ve sosyolojik bağlamları nihai bağlamlar olarak değerlendirmesini göz önüne aldığımızda, özü itibarıyla teknolojik hayvan (*homo faber*) olan bir insan resmiyle karşılaşmaktayız. Tekniğe yönelik bu kanaat, hâlâ Amerikan inancının en önemli kısmını oluşturmaktadır. Dewey, Amerika’nın sınır savaşı verdiği bir dönemde yetişmiştir; dolayısıyla onun yazılarındaki ruh hâli, tabiat üzerindeki teknik hakimiyetimizin genişlemesine yönelik sarsılmaz bir optimizmdir. Aslında Dewey ile varoluşçular arasındaki fark, Amerika ile Avrupa arasındaki farktır. Felsefeci, ait olduğu uygarlığın yaşamadığı sorunlarla ciddi ciddi sorun edinmez.

Biz bunun için konumuzun kapsamını Avrupa'yla sınırlandırmayı öneriyor ve varoluşçuluğu açıkça Avrupa ürünü bir vakıa olarak görüyoruz. Hiç şüphesiz en geniş anlamıyla tüm modern düşünce, daha önceki modern dönemin felsefesi olmaktan çok, daha büyük bir varoluşçu vurgudan etkilenmiştir. Aslında bu, Batı uygarlığının aşama aşama sekülerleşmesinin sonucundan başka bir şey değildir; bu süreç içerisinde insan kaçınılmaz olarak metafizik ve aşkın dünyanın amaçlarından ziyade, yeryüzünün vadettiklerine bağlanır olmuştur. Fakat başlangıçta “varoluşsal” kelimesinin bu geniş anlamı taşıması, onun spesifik özünü kesinlikle sulandıracaktır. Krizde olan Avrupa'ydı; dolayısıyla varoluşsal sorunları gündem yapanlar da Avrupalı düşünürlerdi; bu düşünürler, aslında en önemli sorunları gündeme getirme cesaretini göstermişlerdi. Yine de varoluşçuluğun önemi başka bir mevzudur ve bu felsefenin menşeiyle pek sınırlandırılmaz.

Okuyucu modern felsefe deki bu geniş varoluşsal eğilimi gözüne alarak varoluşçuluğun önceleri ülkemizin profesyonel felsefecileri tarafından niçin eksantrik ve sansasyonel bir akım olarak karşılandığını pekâlâ sorabilir. Burada belirtmeliyiz ki Anglo-Amerikan düşüncesi tümüyle farklı ve yabancı bir düşünce modunun etkisi altındadır –bu, değişik şekillerde analitik felsefe, mantıksal pozitivizm ya da bazen sadece “bilimsel felsefe” olarak dile getirilmiştir. Hiç şüphesiz pozitivizmin zamanımızın felsefesi olduğunu iddia etmek için geçerli sebepler vardır; zira pozitivizm, ana tema olarak, uygarlığımızı kesin olarak diğer uygarlıklardan ayıran bilimi seçmektedir; hatta daha da ileri giderek, bilimi, insan yaşamının nihai hâkimi yapmaktadır, böyle bir şey daha önce asla olmamıştır ve olamaz da.

Pozitivist, bilimsel olarak “anamlı” bulduğu şeylerden oluşan zayıf ışığın küçük adasında ikamet eden meraklı bir tiptir; öte yandan sıradan insanın gündelik yaşamını sürdürdüğü ve diğer insanlarla ilişki kurduğu tüm çevresel bölge “anlamsızlık”ın karanlığına terk edilmiştir. Pozitivizm, modern insanın parçalanmış varlığını öylece kabul etmiş ve bunu derinleştirmek için de bir felsefe icat et-

miştir. Oysa varoluşçuluk, başarsın ya da başarmasın, insan realitesinin tüm unsurlarını genel bir insan çerçevesi içinde toplamaya çalışmıştır. Hiç şüphesiz pozitivist ve varoluşçu, aynı dönemin çocuklarıdır; fakat kısmen Habil ve Kabil gibi ruh yapısı/mizacı ve varlıkları hakkında başlangıçta yaptıkları tercihleri itibariyle kesin olarak birbirlerinden ayrılmışlardır. Şüphesiz çağdaş arenada her ikisinden de daha güçlü olduğunu iddia eden bir felsefe daha var: Marksizm. Marksist, tekniğin ürünü bir varlık, işbirlikçisi olarak seçildiği tarihe seküler bir imanla inanan gayretkeş ve hünerli bir hayvandır. Pozitivizm gibi Marksizmin de insan kişiliğinin biricik gerçekleri için kullanacağı felsefî kategorileri yoktur; bunun için doğal olarak insan kişiliğini, varoluşa değil de topluma mal etmeye çalışmaktadır (tek bir kişiliğin güç kazandığı durumlar hariç; çünkü o takdirde bu bir kişinin kişisel paranoyası iki yüz milyon insanın hayatını yok etmektedir.). Marksizm ve pozitivism, entelektüel anlamda, kimi 19. yüzyıl düşünürlerinin bile fark ettiği ve insan hayatının karanlıkta kalan kısmını teşkil eden unsurlarla hâlâ barışık olmayan 19. yüzyıl Aydınlanmasının bakiyeleridir. Dolayısıyla Marksist ve pozitivist insan anlayışı, son derece zayıf ve basitleştirilmiş bir yaklaşımdır. Varoluşçu felsefe, bu tarz bir basitleştirmeye karşı bir devrim olması itibariyle, bir bütün olarak insan imajını yakalamaya çalışmaktadır; bu girişim, insanın varoluşundaki tüm o karanlık ve sorgulanabilir alanı bilince getirmeyi gerektirirse bile. Tam da bu yüzden ki, varoluşçuluk felsefesi, çağdaş tecrübenin en hakikî ifadesidir.

Şimdi bunların kanıtı olarak bu felsefeyi ortaya çıkaran dönemin tarihsel karakteristiklerini inceleyeceğiz.

2. HİÇLİKLE KARŞILAŞMA

Geçmişteki hiçbir çağ, bizimki kadar kendinin bilincinde olmamıştır. Her hâlükârda modern çağın kendi kendini analiz ederken ortaya çıkardığı malumat yığını, arşivlerden taşmaktadır; öyle ki, şayet bunların çoğu sonunda yok olacak olmasa, onları gelecek nesillere aktarmak tam bir sıkıntı olurdu. Bu görev, olması gerektiği gibi devam etmektedir: Çünkü sonsöz henüz söylenmemiştir ve modern insan kendi kişiliğini sorgulamaya başladığında, kendini anlamaktan daha da uzaklaşır gözükmektedir. Dışsal gerçeklerle ilgili fazlasıyla dokümana sahibiz, hem de kitapkurdu ilim adamlarının bir araya getirebileceğinden çok daha fazla ve kelli felli hatipleri günlerce konuşturmaya yetecek kadar; fakat dahilî gerçekler—kaderimizi yönlendiren güçlerin ilk defa kendilerini dile getirdikleri merkezde olup bitenlerle ilgili gerçekler— konusunda hâlâ oldukça cahiliz ve çağdaş dünyanın çoğu kısmı, bu gerçeklerden kaçmak için bilinçsizce dev bir komplonun tutsağı olmuştur. Dolayısıyla, tümüyle eski ve klişeleşmiş görünen bir konuya dönmek kaçınılmaz olmaktadır: Bireylerde olduğu gibi uygarlıklarda da dışsal gerçek, genellikle biriken dahilî gerginlikten kaynaklanan bir patlamadan başka bir şey değildir, bu patlamanın alâmetleri, her ne kadar ilgili kişilerin hiçbiri onlara kulak vermek istemese de yeterli kadar acı verici ve ortadadır.

2. 1. Dinin Gerilemesi

Batıdaki modern tarihin –bununla ortaçağdan günümüze kadar ki uzun periyodu kastediyoruz– merkezî gerçeği, kesin olarak dinin gerilemesidir. Hiç şüphesiz kiliseler hâlâ en güçlü kurumlardır ve milyonlarca insan kiliselere gitmektedir; hatta dînî inancın tümüyle entelektüel imkânları bile, kendinden emin 19. yüzyıl materyalizminin karanlık günlerindeki hâline daha iyi gözükebilir. Birkaç yıl önce “dînî bir canlanma/ihya”dan bile ciddi ciddi söz ediliyordu; *Life* gibi bazı popüler ve milliyetçi dergiler bu konuya geniş yer vermişti; fakat bu konuşmalar şimdilerde oldukça azaldı; eğer buna bir hareket denirse, bu hareket zayıflamıştır artık. Amerikan halkı her zamankinden daha fazla araba ve TV alıyor. *Life* dergisi, dînî canlanmayı kapak konusu yaptığında burada kastedilen dinin, ulusal çıkarların hizmetindeki bir din olduğu zorlukla fark ediliyordu; keza modern dünyada tümüyle seküler bir yapı olan ulus-devletin diğer tüm kiliselerden daha önemli olduğu tarihsel gerçeğine ilişkin çok az ipucu vardı.

Modern dünyada dinin gerilemesi temel olarak şunu ifade etmektedir: Din, artık bir zamanlar olduğu gibi insan yaşamının tartışmasız merkezi ve hâkimi değildir ve kilise artık insanın varlığının nihai ve sorgulanamaz sığınağı olma özelliğini kaybetmiştir. Bu değişimin en derin anlamı, aslında sırf zihinsel düzlemdeki bir inanç kaybı şeklinde bile ortaya çıkmamıştır; gerçi bilimin tehlikeli bir biçimde ilerlemesinden kaynaklanan inanç kaybı, dinin gerilemesinin en önemli tarihsel nedenini teşkil etmektedir. Dinin gerilemesi, sırf bilinçle ilgili bir bakıştaki değişiklikten çok daha somut ve karmaşıktır; zira bu, insanın total psişik yaşamının en derin bölgelerine nüfuz etmektedir. Bu husus 19. yüzyıl felsefecileri içinde neredeyse sadece Nietzsche’nin fark ettiği gibi insanın psişik gelişiminin en önemli aşamalarından birini teşkil etmektedir. Din, ortaçağ insanı açısından teolojik bir sistemden çok, bireyin yaşamını, doğumundan ölümüne kadar tüm normal ve olağanüstü durumları sakreman ve ritüellerle kutsayarak kuşatan somut manevî bir çerçevedir. Dolayısıyla kilisenin kaybedilmesi, Batılı insanın şimdiye

kadar tüm psişik yaşamını güvenli bir şekilde muhafaza eden ve kişisel tecrübenin mantıksal geçerliliğine sahip sembol, imaj, dogma ve mitlerden oluşan tüm sistemin de kaybı demektir. İnsan, dini kaybetmekle varlığın aşkın boyutuyla olan somut bağını da kaybetmiştir; o, tüm kaba objektifliği içinde bu dünyayla uğraşmak için özgür bırakılmıştı; fakat artık ruhun ihtiyaçlarına cevap vermeyen bir dünyada kendini yapayalnız/yurtsuz hissedecekti. Zira yurt, bilindiği gibi yaşamımızı kuşatan kabul edilmiş bir çerçevedir. Bir kimsenin psişik çevresini/mahfazasını kaybetmesi, akıntıya kapılmak ve yeryüzünün ortasında yapayalnız kalmak demektir. Dolayısıyla insan, kendi insanî kemalini ararken, bir zamanlar kilisenin sakramental yaşam aracılığıyla fark edilmeden insana sağladığını, şimdi insan kendi kendine oluşturmak zorunda kalacaktır. İnsanın bu yurtsuzluk duygusunun bir süre kendisini hissettirmemesi çok doğaldır; çünkü Rönesans insanı, hâlâ tüm yeryüzünün hâkimi gibi yeni ve güçlü bir imajın etkisi altındaydı.

Bugün ne kadar samimi olursa olsun, hiçbir inançlı kişi, Dante'ninkine benzer bir yeteneğe sahip olsa bile *İlahi Komedya*'yı muhtemelen yeniden yazamaz. Zira vizyonlar ve semboller, bizim açımızdan, bir zamanlar bu ortaçağ şairi için sahip oldukları ivedi ve kuşatıcı realiteye artık sahip değildir. *İlahi Komedya*'da tüm doğa, dinsel sembol ve imajların kendisi üzerine işlendiği bir çerçeveden başka bir şey değildir. Öte yandan Batılı insan, beş yüzyıldan fazla zamanını, doğayı bu anlamlardan arındırmak ve onu bilimin kontrol edebileceği nötr nesneler dünyasına dönüştürmek için harcamıştır. Dolayısıyla dinsel imajların Dante üzerinde yaptığı etkinin aynısını bize de yapmasını beklemek beyhude olacaktır. Bunun sebebi, insanlık tarihindeki basit bir psişik gerçektir: Psişik gerçekler de, aynen bizim bugün uçaklarda seyahat etmemiz ve bilgisayar denetimli fabrikalarda çalışmamız gibi, tarihsel gerçekliklere sahiptir. Büyük bir sanat eseri asla tekrar yapılamaz –sanat tarihi bize sık sık harfî harfine benzeşmenin kopyaya yol açtığını göstermiştir– çünkü sanat eseri, doğadaki diğer şeyler gibi, inkişaf eden insan ruhundan fışkırmaktadır.

Ortaçağ insanının total psişik şartlarını, bizim de kendisine dönmemiz gereken insanî kemal durumu olarak gören bazı coşkulu ortaçağ bilginlerimizin düşüncesinin aksine bu nokta üzerinde durulmalıdır. Tarih, insanın hiçbir şekilde geçmişe dönmesine izin vermez. Bizim psikolojik problemlerimiz, bu problemlerin tam olarak oluşmadığı geçmişin koşullarına dönülerek çözülemez. Öte yandan Aydınlanmacı ve ilerici düşünürler de, insanlığın ileriye doğru her önemli adımının kimi kayıplar gerektirdiğini; örneğin eski güven ortamını kurban ederek yeni gerginlikler oluşturduğunu anlayamadıklarından aynı şekilde hatalıdır (Varoluşçuluğun bir felsefe olarak kötü bir şekilde insanî gerginlikleri artırdığı şeklindeki eleştirilere karşı, bu gerçeği akılda tutmalıyız; zira bu akım, modern insanın ruhunda zaten var olan gerginlikleri yaratmamış, sadece onları yok saymak yerine, felsefî olarak dillendirmeye çalışmıştır.).

Ortaçağdan modern çağa geçişin, dînî bakış açısının rasyonel olanla değiştirilmesiyle gerçekleştiği doğru değildir; tam tersine tüm ortaçağ felsefesi –Whitehead’ın tam yerinde olarak belirttiği gibi– modern düşünceye oranla “sınırsız bir rasyonalizm”dir. Kesinlikle, 13. yüzyıldaki St. Thomas Aquinas ile 18. yüzyıldaki Kant arasındaki fark, bu noktada belirleyicidir: Zira Aquinas için tüm doğal dünya, özellikle de ilk neden/illet olarak Tanrı’ya doğru açıldığı şekliyle bu doğal dünya, aşikâr bir şekilde insan aklı açısından anlaşılabilir; oysa Aydınlanma yüzyılının sonundaki Kant açısından insan aklının sınırları köklü bir şekilde daralmıştır. (Aslında daha sonra göreceğimiz gibi Kant’ta insan aklının bizzat kendisi değişmiştir.) Fakat ortaçağ felsefecisinin bu “sınırsız rasyonalizmi”, aklı aynen bir asit çözücü gibi ilahî, insanî her şeye sınırsız olarak uygulayan sonraki düşünürlerinkinden tamamen farklıdır. Ortaçağ filozoflarının rasyonalizmi, tümüyle insan aklının kavrayabileceği şeyler olmayan fakat yine de, insan ruhundaki akıl ile duygu, rasyonel ile rasyonel olmayan arasındaki hayatî bağı, sürekli açık tutan anlamlı semboller olarak iman ve dogmanın gizemleri tarafından kuşatılmıştı. Dolayısıyla ortaçağ filozoflarının rasyonalizmi, modern rasyonalistlerde gördüğümüz güçsüzleşmiş, kasvetli ve korkunç in-

san manzaralarıyla sonlanmaz. Burada bir kez daha görmekteyiz ki, aynen bir şairin şiirini yazdığı atmosfer gibi felsefecinin felsefesini oluşturduğu şartlar, sırf rasyonel bir bakış açısına sahip olup olmaktan çok daha önemli olarak onun varlığının daha derûnî düzeyleriyle ilgilidir. Bunun için biz bırakın Dante'yi, bir St. Thomas Aquinas bile yaratmayı bekleyemeyiz. Çünkü insanın total psişik şartları –düşünce de bunun dışavurumlarından biridir– köklü bir şekilde değişmiştir. Bu husus, günümüz Thomasçılarının genel olarak çağdaşlarını iknada niçin başarısız olduklarını da açıklayabilir.

Ortaçağdan modern dünyaya giden kapıda bilim (sonradan Aydınlanmanın ruhu olmuştur), Protestanlık ve kapitalizm durmaktadır. İlk bakışta Protestanlık ruhunun yeni bilimin ruhuyla çok az ilişkisi olduğu zannedilebilir; zira Protestanlık, dînî konularda tüm vurgusunu, ortaçağ teolojisinin zoraki rasyonel yapılarının aksine, inancın irrasyonel ögesi üzerine yapmıştır; hatta Luther'in “Bir fahişedir akıl!” şeklinde meşhur bir eleştirisi de vardır. Oysa seküler konularda ve özellikle de doğayla ilişkisinde Protestanlık yeni bilimle oldukça büyük bir uyum içindedir. Protestanlık, doğayı ortaçağ Hristiyanlığının zengin imaj ve sembollerinden kopararak, onu, ruha düşman olan ve püriten coşku ve endüstri tarafından fethe edilecek bir nesneler dünyasına dönüştürmüştür. Bunun için Protestanlık, aynen bilim gibi modern insana ilişkin dev projeyi daha da ileri götürmüştür: Bunu doğayı ruhtan soyutlayarak ve doğaya insan ruhunun verdiği tüm sembolik imajları ondan kopararak yapmıştır. Zirveye 20. yüzyılda çıkan ve insanı çırılçıplak bırakmaya ilişkin o uzun modern çaba, Protestanlıkla başlamıştır. Şurası kesindir ki, tüm bu çabalarda amaç, ilerlemeydi ve Protestanlık, dinsel bilinci bireysel samimiyet, manevî arayış ve gayretkeş bir içtenlik gibi yüksek bir düzeye çıkarma konusunda başarılı olmuştur. İnsan, Tanrı'sıyla ve imanının acımasız ve anlaşılmasız talepleriyle karşı karşıya gelmek üzere güçsüzleştirilmişti; fakat zaman içerisinde insan, bu karşılaşmayı psişik denge açısından daha az tehlikeli kılabilen tüm o aracı mit ve dogmalardan da kopmuştu. Dolayısıyla Protestanlık yüksek bir din bilincine ulaşmıştı; fakat aynı

zamanda bu bilinci bütünsel insanî doğamızın derûnî bilinçdışından da koparmıştı. Bu açıdan onun tarihsel hamlesi/çıkışı, yeni bilimin ve kapitalizminke paraleldir; çünkü bilim, rasyonel açıklamalarıyla tabiatın mitik ve sembolik tasvirinin kaybolmasına neden olurken kapitalizm de tüm dünyayı rasyonel olarak plânlanmış bir teşebbüsün faaliyet alanına çevirmektedir.

Yine de iman, Protestanlık açısından dinin irrasyonel ve ilahî merkezidir; Luther, insanın değil, insanda faal Tanrı'nın kurtuluş sağlayabileceği şeklindeki St. Paulcü kanaati âdeta özümsemişti. Burada, insan bilincinin gelişmesi köklü bir şekilde reddedilmiş ve bilinçsel zekâ sadece bir araç ve daha büyük bir bilinçdışı gücün oyuncağı olarak kabul edilmiş oluyordu. İman, insanın rasyonel doğasını içine çeken bir uçurumdu. Protestanlığın aslî suça ilişkin yaklaşımı tüm sertliğine rağmen, samimi bir ruhun kendini sorgulamak istediği yerlerde, bilinç düzeyi altındaki bu derinliklerin bir nevi telafi yolu tanınmasıdır –ahlâksızlığın dışsal karanlığına atılmış olan derinlikler hariç. İman, yoğunluğunu muhafaza ettiği müddetçe, insan doğasının irrasyonel unsurları, insanın genel tutumu içinde kabul edilmekte ve merkezî bir yere sahip olmaktadır. Fakat modern dünya ilerledikçe yaşamın her alanında gittikçe daha fazla sekülerleşme olmakta ve sonuç olarak iman da iyice zayıflamakta ve güçsüzleşmektedir; Protestan kişi burada, gittikçe Giacometti'nin sıska iskelet heykeli gibi gözükmektedir. Seküler uygarlık onu, Reformizmin ikonoklazmının tahayyül edebileceğinden çok daha fazla çıplak bırakmıştır. O, Tanrı'yla bire bir/aracısız temas için ne kadar çok çabalarsa, o kadar çok zayıflamakta, güçsüzleşmektedir. Hattâ Tanrı'nın kendisiyle ilişkisi, hiçlikle ilişkiye dönüşme riskini doğurmaktadır. Bu bağlamda 19. yüzyılın ortalarında Kierkegaard, üç yüzyıl önce başlayan tüm Protestan reformunu şöyle değerlendiriyordu: Bir kimse imanı, Protestan titizliği içinde değerlendirdiğinde görecektir ki, Protestan insan, imanı uzlaşmasız ve umutsuz bir bahis olarak görmektedir; dolayısıyla o, Katolik karşısı Pascal gibi “kendini şaşırt, kutsal suyu ve sakramentleri al, sonunda her şey iyi olacaktır” diyemez; çünkü Protestan kişi, sak-

ramentleri ve ruhun doğal sembollerini şeytanın tuzakları ve süsü/şatafatı olarak gözden çıkarmıştır. Kierkegaard'ın *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* ve *Kayı Kavramı* gibi kimi kitapları, muasırlarımıza hâlâ korkutucu gelmekte ve bunun için oldukça melankolik bir mizacın ürünleri olarak mazur görülmemekte ya da öylece görmezden gelinmektedir; oysa bunlar, Protestan ruhun, büyük hiçliğin hemen öncesinde tecrübe etmesi gereken şeylerin gerçek kayıdır. Protestan insan, Batının hiçlikle kader karşılaşmasının başlangıcıdır –bu karşılaşma uzun zamandır beklenen bir husus olup ancak şimdi 20. yüzyılda zirveye ulaşmıştır.

2. 2. Toplumun Rasyonel Olarak Tanzimi

Doğal olarak bu gelişmelerin hiçbiri başlangıçta fark edilmemiştir. Tek tek insanların yaşamında olduğu gibi insanlık tarihinde de küçük başlangıçların önemi, ancak sonunda fark edilir. Seküler etiği açısından Protestanlık, modern tarihçilerin de sık sık ifade ettikleri gibi kapitalizmin ruhuyla büyük bir uyum içindedir. Her ikisi birkaç yüzyıl boyunca dünyayı yakıp yıkarak, yeniden inşa ederek, yeni kıtalar ve bölgeler keşfederek elele gitmişlerdir; bunu yaparken de, genel olarak yeryüzünün, coşku ve endüstriyle bedeli ödenen vadedilmiş topraklar olduğunu ispatlar bir görünüm içinde olmuşlardır. Kapitalizmin tarihte görülmüş en kötü gecekonduları dikmeyi başardığı 19. yüzyılın ortalarında bile İngiliz Macaulay, Protestan ulusların en enerjik ve en zengin uluslar olduğu yorumunu kibirli bir şekilde yapabiliyordu ki, bu, onların din anlayışının üstünlüğünün vurgusu olarak pekâlâ yorumlanabilir. Büyük Alman sosyoloğu Max Weber, modern tarihin merkezî sürecinin, insan yaşamının gittikçe artan bir şekilde rasyonel olarak organize edilmesini olduğunu belirterek modern tarihin bütününe yönelik başlıca anahtarlardan birisini ortaya koymuştur. Kapitalizmin tarihsel yükselişi de ancak bu çerçevede anlaşılmalıdır: Zira kapitalist, feodal toplumdan kâr-maliyet dengesini iyi bir şekilde ayarlayabilmesi için, üretimi rasyonel olarak organize etmesi gereken girişimci ve hesapçı bir zekâ şeklin-

de ortaya çıkmıştır. Feodalizm toprak imajının baskın olduğu insanıyla somut ve organikken, kapitalizm, soyut ve hesapçı bir ruha sahiptir; dolayısıyla insanı yeryüzünden koparır. Kapitalizmde her şey, etkililik lehine rasyonel olarak organize bir ekonomik girişimin kaçınılmazlığı gerçeğini takip etmektedir: Fabrikalarda işgücünü kolektifleştirme ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan işbölümü; nüfusun şehirlerde yığılması ve bunun uzantısı olarak yaşam üzerindeki teknik kontrolün karşı konulmaz artışı; kamunun talebini, ustaca ve fantastik reklamlarla, kitle baskısıyla ve hatta plânlı sosyolojik araştırmalarla rasyonel olarak kontrol altına almaya çalışmak. Bundan dolayı, ekonomik girişimi rasyonelleştirme süreci sınır tanımamakta ve toplumun tüm yaşamına hâkim olmaktadır. Kapitalizmin, zamanımızda devlet tarafından üstlenilmiş olan genel bir kolektivizasyon formuna imkân vermiş olması, konuyla ilgili temel insanî hususları değiştirmez. Kolektivizasyon, devletin polisi tarafından desteklenen bir *mistiği* de kapsayınca ağırlığını iyice hissettirmektedir. İster komünist olsun ister kapitalist, kolektifleştirilmiş insan, insanın soyut bir parçasından başka bir şey değildir.

Böylece unutalım ya da farkında olmayalım, günümüz insanının geçmişteki insanların tamamen ötesinde bir soyutluk düzeyinde yaşadığı gerçeğiyle karşı karşıyayız. Günümüzde ortalama bir eğitime sahip sıradan biri, ortaçağdaki bir matematikçinin –bir uzmanın– saatlerini alacak temel bir aritmetik problemini çabucak çözebilmektedir. Şüphesiz ortaçağdaki mezkur kişi, bu hesaplama işleminin yanı sıra tüm sürecin detaylı kanıtını da ortaya koyacaktır; oysa modern insanın, soyutlamaları kolayca ve etkili bir şekilde yapabildiği müddetçe ne yaptığını *bilmesi* çok da önemli değildir. Günümüzde sıradan bir insan, ortaçağdaki bir insandan asla istenemeyecek olan kompleks anketlere cevap vermekte, vergi formları doldurmakta ve titiz hesaplamalar yapmaktadır ve tüm bunlar, bir toplumda yaşayan sorumlu bir vatandaş olmanın normal rutininin bir parçasından fazla bir şey değildir. Mekanik teknikle ilgili her ileri adım, soyutluk yönünde bir adımdır. Olağanüstü bir soyutluk düzeyinde kolayca

yaşamaya ilişkin bu yetenek, modern insanın gücünün kaynağını teşkil etmektedir. Modern insan bu gücü sayesinde gezegeni dönüştürmüş, mesafeleri ortadan kaldırmış ve dünya nüfusunu üçe katlamıştır. Fakat her insanî husus gibi bu gücün de olumsuz yönleri vardır: Şöyle ki, bu güç, modern insanı gerçek endişe anlarında kendisine hücum eden somut duygudan yoksunluk, boşluk ve aidiyetsizlik/köksüzlük gibi hislerle başbaşa bırakmaktadır.

Modern toplum, ekonomik gücünün tamamını aynı insanî belirsizliklerle elde etmiştir. Üretimin rasyonel olarak düzenlenmesi, geçmişte görülenin çok ötesinde bir zenginlik birikimine neden olmuştur. Bu şekilde sadece kitlelerin maddî talepleri her zamankinden daha fazla karşılanmış olmuyordu; bilakis teknoloji karşılayabileceği yeni talepler de yaratıyordu. Otomobiller, radyo ve şimdilerde de televizyon çok sayıda insan için gerçek ihtiyaçlara dönüştü. Tüm bu gelişmeler günümüzde hayatın olağanüstü bir şekilde *dışsallaşmasına* yol açtı. Yaşamın temposu hızlandı; üstelik yenilerinin tohumları da önceden atılıyordu. İletişim mekanizması, haberlerin dünyanın bir bölgesinden başka bir bölgesine neredeyse eşzamanlı olarak taşınmasını mümkün kıldı. Artık insanlar günlük gazetelerin üç veya dört baskısını okumakta, radyoda haberleri dinlemekte ya da TV’de geceleyin ertesi günün haberlerini izleyebilmektedir. Medya, zamanın büyük bir Tanrısına dönüştü; bilindiği gibi Tanrıların kullarına hükmetme konusunda şeytanca yolları vardır. Medya bu şekilde bir sihre dönüşerek –Kierkegaard bir küsur yüzyıl önce şaşırtıcı öngörüsüyle bunun böyle olacağını yazmıştı– insanların hayatla gittikçe artan bir şekilde dolaylı olarak diyalog kurmalarına imkân tanıdı. Enformasyon genellikle yarı gerçeklerden oluşur ve “her şey hakkında malumata sahip olma”, gerçek bilginin yerine geçer. Üstelik popüler medya, şimdiden, elini önceden kültürün kalesi olarak kabul edilen din, sanat ve felsefeye de uzatmaya başladı. Herkes elinde bir cepkültür özetiyle ortalıkta dolaşmaktadır. Medya daha çok güçlenip modernize oldukça kamu zihnine zararı daha da artmaktadır –özellikle ABD gibi bir ülkede.

Dolaylı bilgiyi gerçeğinden ayırmak gittikçe daha da zorlaşmaktadır; en sonunda insanların çoğu bu tarz bir farklılığın olduğunu bile unutuvermektedir. Bizzat tekniğin başarısı, tümüyle dışsal unsurlara dayanan zamanımızın tüm yaşam biçimini şekillendirmektedir. Bu dışsal unsurların arkasındaki şeyler –yani biricikliğiyle ve tüm bütünlüğüyle insanî kişilik, gözden kaybolmaktadır.

Karl Jaspers *Man in the Modern Age* adlı kitabında, modern toplumdaki tüm bu kişilik karşıtı (*depersonalizing*) güçleri o kadar iyi tespit etmiştir ki, onları burada tekrar belirtmeye gerek bile yoktur. Jaspers, varoluşçu felsefenin tarihsel önemini, standartlaşmış bir topluma yönelik büyük modern değişim karşısında, bireyde otantik ve sahici bir yaşamın imkânlarını canlandırma çabası olarak görmektedir. Jaspers, mezkur kitabını Hitler iktidarı ele geçirmeden üç yıl önce ve tam olarak Almanya’da savaş sonrası yıllarda ve anayasası Weimar’da belirlenen Alman Cumhuriyeti döneminin büyük entelektüel gelişimi ve daha büyük ekonomik iflası döneminde 1930’larda yazmıştır. Bunun için kitap, başından sonuna kadar modern yaşamın büyük tehdidi ve büyük vaadi gibi ikili bir duyguyla doludur. Jaspers, I. Dünya Savaşı’nın, kendileri açısından, genel olarak Avrupa’ya ve Avrupa uygarlığına bakışlarında dönüm noktası teşkil eden nesilden birisidir. 1914 Ağustosunu, modern Batı tarihinde eksen teşkil eden bir tarihtir; bunun hemen sonrasında bizler doğrudan günümüz dünyasıyla karşı karşıya kalmaktayız. Modern insanı ortaçağdan çıkaran maddî dünya üzerinde hâkim olma duygusu, bu tarihte tamamen aksi bir istikamete yönelmiştir: Bu, insanın salıverebileceği fakat kontrol edemeyeceği bir kasırganın önünde güçsüzlük ve savrulma duygusudur. Tehlikenin varlığına ilişkin bu sezgi, varlığını sürdürmüş ve daha da güçlenmiştir; bizim neslimiz, bu duyguyu, insanın seküler güçlerinin tehlikeli yönünün tuhaf bir şekilde farkına varılması olarak tanırlar –ve şimdi ne yazık ki, atom silahlarının ortaya çıkmasıyla birlikte bu tehlike, varlığını bizzat hissettirmektedir. Bu farkına varmanın, Rönesans ve Aydınlanmanın ortaçağ karanlığından kurtulup doğanın fethinde kullandığı

güç ve sarhoşluk duygusuyla alâkası olmadığı gibi, ilk Protestanlığın kendi inançlarında samimi olduğuna ve seküler etiğinin mutlak değerine ilişkin kanaatleriyle de, ayrıca kapitalizmin, burjuva uygarlığının maddî zenginliği temel amaç olarak gördüğü zafer duygusuyla da alâkası yoktur. Jaspers, insan ruhunun gerginliklerinin nihai çözümünü Protestanlıkta görmeyen bir Protestandır; keza o, burjuva hayatının tüm istikrarlı yapısı ve normlarının çözüldüğü bir dönemi yaşamış olan bir burjuvadır; ayrıca o, insan varoluşunu aydınlatmak için felsefe yapan, fakat bu aydınlatma ve izahı, gecenin güçlerinin kuşatıcı karanlığına karşı tutuşturulmuş zayıf ve titrek bir mum ışığı olarak gören bir profesör ve Aydınlanma adamıdır.

I. Dünya Savaşı, Batı burjuva uygarlığının sonunun başlangıcıdır. Şüphesiz, sonların tamamlanması genellikle uzun zaman alır; nitekim kapitalizm Batı ülkelerinde hâlâ zorlukla tutunmaktadır. Yine de bizim buradaki mevzumuz, toplumun sadece ekonomik organizasyonu ile alâkalı olmayıp uygarlığın söylenen söylenmeyen tüm değer ve tutumlarıyla, uygarlığın somut ve total gerçeğiyle ilgilidir. Dolayısıyla I. Dünya Savaşı'nın patlak vermesini, Marksistlerin yaptığı gibi sırf kapitalizmin iflasının; yani onun krizsiz ve kan akıtmadan ilerleyememesinin bir belirtisi olarak algılamak çok yüzeysel olacaktır. 1914 Ağustosunda, romancı Henri James'in şoke olmuş bir şekilde söylediği şu sözlerde de görüldüğü gibi, çok daha derin bir insanî çözümlüş ifade ediyordu: "Şimdi tüm bu olanların hepsini, kötü yılların her zaman sebep olduğu şeyler olarak değerlendirmek zorunda kalmamız, ne dersek diyelim çok trajiktir." James bir Amerikalı olarak Avrupa uygarlığının tüm büyüğü ve zerafetinin etkisi altındaydı; bu onun neredeyse tüm eserlerinde ana tema olmuştu; bunun için bu önemli olayda (I. Dünya Savaşı), Avrupa'nın tüm o şıklık ve zerafetinin, insanî bir uçurum ve boşluğun üzerindeki gösterişli bir dekordan başka bir şey olmadığı korkunç gerçeğini fark etmişti. 1914 Ağustosunda sadece günahkâr para babalarının, askerlerin ve politikacıların açısından değil, genel olarak Avrupalı insan açısından bir çözümlüştü. 1870 ile 1914 arası dönem, bir tarihçi tarafından gayet haklı olarak materyalizmin ortaya çıkış

dönemi olarak tanımlanmıştır: Avrupa'nın başlıca ülkeleri, ulus olarak birleşmişti, zenginlik yaygındı ve burjuva sınıfı kendinden emin olarak büyük maddî gelişim ve siyasî istikrar döneminin hayallerini kurmaktaydı. 1914 Ağustosunda o insan dünyasının temellerini parçaladı. Bu olay, toplumda görünen istikrarın, güvenliğin ve maddî ilerlemenin, insanî her durum gibi pamuk ipliğine bağlı olduğunu ortaya çıkarmıştı. Avrupalı insan, kendisiyle yüzleştğinde âdeta kendini tanıyamamıştı. O, istikrarlı bir toplum ve siyasî çevre içinde barınamaz olduğunda, rasyonel ve aydınlanmış felsefesinin, insanın ne olduğuna ilişkin soruya artık tatmin edici bir cevap vermediğini görmüştür.

Dolayısıyla (modern sanatın çoğu kısmı gibi) varoluşçuluk felsefesi de çözülme durumundaki burjuva toplumunun bir ürünüdür. Marksistler bu noktayı pek de anlamadan ele almışlardır; yine de bu husus, doğruluğunu muhafaza etmektedir. Bu çözülüş bir vakıadır; fakat ona ne varoluşçuluk ne de modern sanat neden olmuştur. Keza bu çözülüş, “gerileme”yle eşanlamli bir “çözülüş” de değildir. Baştan aşağıya parçalanmış veya başka bir şekle dönüşen bir toplum, kendi rotasında sessizce ilerleyen bir toplum kadar, çok sayıda esin olanağı içerir. Birey, toplumun sağladığı güvenli sığınaktan atılmıştır; artık, eski maskeleriyle gizlenemez. O, garanti gördüğü çoğu şeyin doğası gereği ne ebedî ne de kaçınılmaz olmayıp tümüyle zamansal ve bağımlı olduğunu öğrenmiştir. Keza o “kendi” yalnızlığının, insan yaşamının önlenemez bir boyutu olduğunu öğrenmiştir; bu “kendi”, sosyal çevresi tarafından ne kadar tam olarak kuşatılmış görünürse görünsün durum değişmez. Son olarak o, her insanın, kendi ölümü karşısında tek başına ve sığınaksız olduğunu görmüştür. Kabul edilmelidir ki, tüm bunlar acı dolu gerçeklerdir; fakat en temel şeyler daima acıyla öğrenilmiştir; zira bizim ataletimiz ve kibirli konfor eğilimimiz, bu temel gerçekler kendilerini zorla dayatana dek onları görmemizi engellemektedir. Görünüşe bakılırsa insan, ancak biraz felaketle karşılaştıktan sonra kendisi hakkında bir şeyler öğrenmeye istek duymaktadır; savaşlar, ekonomik krizler ve siyasî kargaşalar ona, içinde yaşadığı ve çok

güvenli sandığı dünyanın ne kadar da zayıf ve çürük olduğunu öğretmiştir. Onun öğrendikleri, en iyi işleyen toplumlarda bile, yüzeyin hemen altında varlığını her zaman sürdüren gerçeklerdir; bunların bir kaos ve felaket sebebiyle ortaya çıkmış olmaları pek de önemli değildir. Fakat insan bu tarz bir gerçekle yüzleşmek zorunda kalmadığı müddetçe onunla yüzleşmeyecektir.

Böylece insanoğlu –tekrarlamak gerekirse– modern dönemle birlikte tarihinin seküler devresine girmiştir. İnsan bu döneme, çevresindeki dünya üzerinde hakimiyeti konusundaki taşkınlığı dolayısıyla girmiştir. Fakat onun hakimiyet hayallerini gerçekleştirmekten uzak olan bu dünyada, o kendisini ilk defa *yurtsuz* bulmuştur. Bilim, doğayı insanî formlarından arındırarak onu enginliği ve gücü dolayısıyla insanî amaçlara yabancı ve nötr bir evrene dönüştürmüştür. Bu dönemden önce din, insana, psişik bütünselliğe karşı kendi ilhamlarını ifade edebileceği bir imaj ve semboller sistemi sağladığı için, insanın yaşamını kuşatan bir yapı idi. Bu kuşatıcı çerçeveyi kaybederek insan, hem *yurdundan* kovulmuş hem de parçalanmış bir varlığı dönüşmüştür.

Bu dönemde tinsel alanda olduğu gibi toplumda da seküler amaçlar baskın çıkmaya başlamıştır; ekonominin rasyonel bir şekilde tanzimi, insanın tabiat üzerindeki hakimiyetini artırmış ve toplum siyasî olarak da daha fazla rasyonel, faydacı ve demokratik hâle gelmiştir; bu da beraberinde maddî refah ve ilerleme getirmiştir. Aydınlanma insanı, aklın sosyal yaşamda hâkim olamayacağı hiçbir alan tanımamaktadır. Fakat akıl tam da burada, savaşlar, ekonomik krizler, toplumsal ve siyasî kargaşalar gibi rasyonel olmayan, önceden kestirilemeyen ve akıl-karşıtı realiteler üzerine yığılıp kalmıştır. Üstelik insanın yurtsuzluk ve yabancılaşma duyguları, bürokratikleşmiş ve gayr-ı şahsi (*impersonal*) toplumun orta yerinde daha da yoğunlaşmıştır. Bunun için o kendini, kendi insanî toplumu içerisinde bile bir yabancı gibi hissetmeye başlamıştır. O, üç açıdan yabancılaşmıştır: Tanrı'ya, doğaya ve maddî taleplerini karşılayan dev sosyal yapıya karşı.

Fakat insanların gerçekten yavaş yavaş ona doğru gittikleri ve

yabancılaşmanın en kötü ve nihai şekli, insanın kendine yabancılaşmasıdır. İnsandan sadece işini/sosyal işlevini etkili bir şekilde yapmasını isteyen bir toplumda insan, bu işleviyle tanımlı hâle gelmiştir; insanın varlığının kalan kısmının ise varlığını öylesine sürdürmesine izin verilmiştir ki, bu kısımlar genellikle bilincin altına ya da unutulmaya terk edilecektir.

2. 3. Bilim ve Sonluluk

Daha önceki sayfalarda belirttiğimiz tüm o tarihsel gerçekler, varoluşçu felsefenin de konuları olmuştur. Bu felsefe, kendini kendi tarihsel kaderine doğru yönlendirmeye çalışarak zamanı kendi kendine sorgulamanın timsali olmuştur. Gerçekten tüm varoluşçuluk problematiği bu tarihsel tavırdan hareketle ortaya çıkmıştır: Yabancılaşma, insan yaşamının temel olarak kırılabilirliği ve bağımlılığı, varoluşun derinlikleriyle karşılaşan aklın güçsüzlüğü, hiçlik tehdidi ve bu tehdit karşısında bireyin yapayalnız ve korunaksız oluşu. Bu problemler mantıken birbirine bağımlı kılınamaz; her biri diğerine katılmakta ve hepsi belirli bir mihverin etrafında dönmektedir. Tek bir atmosfer, aynen çılgın bir rüzgâr gibi diğer hepsini istila etmektedir: O da insanın sonluluğuna ilişkin temel bir hissiyattır. İnsanın Rönesans dönemindeki sınırsız beklentileri, nihayet azalmıştır. Oldukça tuhaftır, insanın tümüyle sonlu olduğuna ilişkin bu keşfi, kendisinin doğayı teknolojik olarak fethetme konusunda hiçbir engelle karşı karşıya olmadığına sanıldığı bir dönemde gerçekleşmiştir. Fakat insanla ilgili (tüm) gerçek, hiçbir zaman birbirine zıt niteliklerden birinde değil, aynı anda her ikisinde saklıdır; dolayısıyla zayıflığı madalyonun sadece bir yüzüdür, gücü ise diğer yüzünü teşkil etmektedir. Sınırların kabul edilmesi/itirafı, gücün baş döndürücü düşüşünü engelleyen yegâne husus olabilir.

Fakat şu husus ileri sürülebilir: Batı medeniyetini biricik yapan şey bilime sahip olmasıdır ve biz sınırsız olarak yekpare ve sürekli gelişmeyi bilimde buluyoruz. Araştırmalar sürmekte, sonuçlar verimli ve pozitif ve tüm bunlar daha geniş ve kesin sistemler içinde bütünleştirilmektedir. Bu süreçte, ne gerçekten ne de ihtimal olarak

ufuk açısından bir daralma, küçülme gözükmemektedir. Bir anlamda bu doğru; yine de 20. yüzyılda bilim, rasyonalizmin tutkularını daha da azdırmış gözüken türden çözümler üretmiştir ki, bu da insanın geleneksel akıl kavramını tekrar gözden geçirmesi gerektiğini göstermektedir, zaten başka türlü de mümkün değildi; zira bilim adamları da birer insandır ve dolayısıyla onlar da kolektif akla iştirak edip onun şekillenmesine yardımcı olurlar.

Din, sosyal formlar, bilim ve sanat, insanın içinde varolduğu modlardır; dolayısıyla biz insanın zamansal varlığını ne kadar çok kabul edersek, içinde zamansal varoluşun ifadesini bulduğu tüm bu modların derininde ve arkaplânında bir bütünlüğün olduğunu da o kadar çok kabul etmeliyiz.

Bilim de –kendi otantik alanı içinde– insanın sonluluğu gerçeğiyle yüz yüze gelmiştir. Bunun bilim felsefesi tartışmalarında değil de bilimin bizzat kendi içinde gerçekleşmiş olması, bu olayı daha sahici ve önemli kılmaktadır. Antropolojik bilimler ve özellikle modern derinlik psikolojisi, bize aklın, psişik kökleri hâlâ tarihin derinliklerine uzanan insanın tarih içerisindeki bir ürünü olduğunu göstermiştir. Yine de irrasyonele ilişkin bu keşifler, tam olarak aklın kendisini hedeflememektedir; bunlar aklın yaşamımız içinde kullanımı açısından büyük olan, fakat inançlı bir rasyonalistin hâlâ, malum akıl aracını ustaca kullanarak halletmeyi umduğu engellerdir. Daha ciddi sınırlılıklar, aklın daha kesin bilim dalları olan fizik ve matematikteki çabası içerisinde ortaya çıkıvermiştir. En gelişmiş Batı bilimi olarak fizik ve matematik zamanımızda paradoksal bir hâl almıştır: Şöyle ki, bu iki bilim dalı, bizzat akıl açısından paradokslar besleyen bir düzeye ulaşmışlardır. Felsefeci Kant yüz elli yıl önce aklın aşılabilir sınırları olduğunu ortaya koymaya çalışmıştı; fakat özü itibarıyla pozitivist olan Batılı kafa yapısı, böyle bir sonuçla ancak bilimin bulgularında karşılaştığında onu ciddiye alabilir. Bilim, fizikte Heisenberg’in, matematikte Gödel’in keşifleriye birlikte, en sonunda Kant’ı yakalamıştır.

Heisenberg’in Belirsizlik ilkesi, şeylerin fiziksel durumlarını bilmeye ve tahmin etmeye ilişkin yeteneğimizin ciddi sınırlara sa-

hip olduğunu göstererek, bize belki de sonunda irrasyonel ve kaotik olabilecek bir dünyaya yönelik bir ufuk açmıştır. Her hâlükârda bizim ona ilişkin bilgimiz o kadar sınırlıdır ki, durumun bu şekilde olmadığını da bilemeyiz. Bu bulgu, tümüyle rasyonel bir önyargıyla gerçekliğin tamamıyla tahmin edilebilir olması gerektiğini düşünen fizikçilerin bu eski düşü açısından bir son nokta teşkil etmektedir. Laplace'nin şeytansı figürü, bu konuda oldukça çarpıcı bir semboldü: Laplace diyor ki, evrendeki her parçacığın konumunu ve hareketini, bu parçacıklara hâkim hareket yasalarıyla birlikte bilen bir varlık düşünün; böyle bir varlık, evrenin sonraki tüm durumlarını tahmin edebilecektir. Fizikçiler artık bu tarz bir gizli teolojik imanla faaliyette bulunamazlar; onlar tahminlerini ancak tecrübe edebilecekleri yerlerde ve buraya kadar ciddiye almalıdırlar.

Fizikteki mevcut durum, Bohr'in "Bütünleyicilik ilkesi"yle (*Complementarity*) daha da paradoksallaşmıştır: Bu teoriye göre elektronlar, bağlamına göre, hem bir dalga hem de bir parçacık olarak ele alınmalıdır. Bu iki çelişkili hususun tatbiki, bir 19. yüzyıl fizikçisine tümüyle mantıksız gelecektir. Gerçekten kimi fizikçiler, klâsik üçüncü hâlin imkânsızlığı (A ya vardır ya da yoktur) kanununu bile ilga edebilecek yeni bir mantık türü önermişlerdir; yeni mantık türleri inşa edildiğinde bir kimse rasyonel olan veya olmayan şeylerin, ancak şüpheye açık olup olmaması yönüne karar verebilecektir. Pratikte Bütünleyicilik İlkesi, fiziğin gözlemlerine ciddi sınırlamalar getirmektedir. Bir fizikçi olan Von Pauli, bunu şu şekilde ifade etmektedir: *Ben deneysel bir kurgu olan A'yı seçip de B'yi yok saymış olamam ya da tersi. Yani onlardan birini her hâlükârda yok sayarım.* Tam burada konu, yaşamın her alanına ilişkin bilginin şu üzüntü verici özelliği açısından oldukça uygundur: Biz bir şeyi, ancak başka bir şeyi bilmeme pahasına biliriz ve her şeyi aynı anda bilmemiz de açıkçası söz konusu değildir. Burada dikkate değer olan şudur ki, doğa bilimlerinin en kesin deneysel bulgularında insanî sınırlarımıza ilişkin sıradan ve banal gerçek ortaya çıkmaktadır.

Gödel'in bulguları ise, şu hususu dikkate aldığımızda daha geniş kapsamlı sonuçlara sahip gözükmemektedir; şöyle ki, Pisagor'dan

Eflatun'a kadar Batı geleneğinde bilinebilirliğin bizzat modeli olarak matematik, rasyonalizmin en önemli kalesi olagelmıştır. Oysa şimdi ortaya çıkmaktadır ki, insan, en kesin bilim dalında bile –aklının her şeye gücü yeter gözüktüğü bir alanda– aslî sonluluğundan kaçamamaktadır: İnsanın kurduğu her matematik sistemi, eksik kalmaya mahkûmdur. Gödel, matematiğin çözülemez problemler içerdiğini, dolayısıyla tam bir sistem şeklinde asla kurulamayacağını ispatlamıştır. Bu demektir ki, matematik asla dev bir hesap makinasına devredilemez; o daima eksik kalacaktır, dolayısıyla matematikçiler –matematiği kuran insanlar– her zaman çalışacaklardır. Burada insanî unsur makineden daha önemli hâle gelmektedir: Matematik her insanî üretim gibi eksiktir.

Fakat matematik asla tam olamayacağı için, Gödel'in bulgularının matematiksel bilgi açısından bir sınırın olmadığını gösterdiği de ileri sürülebilir. Bu bir açıdan doğrudur; fakat diğer bir açıdan matematiksel bilgi konusunda çok daha belirgin bir sınırlama getirmektedir; zira matematikçiler bugün biliyorlar ki, asla en aşağıya ulaşamayacaklar; aslında en aşağı da yok; zira matematik, matematikçilerin icra ettiği insanî aktiviteden bağımsız olarak devam edebilecek bir realiteye sahip değildir. Üstelik insan aklı, eğer matematikte de en dibine (tam sistematizasyona) ulaşamayacaksa başka hiçbir yerde ona asla ulaşamaz. Kierkegaard bir yüzyıl önce, gerçekliği tümüyle rasyonel bir sistemin içine hapsetmek isteyen Hegel'in aksine, insan varoluşu açısından olanaklı bir sistemin olmadığını söylemişti; mezkur sistemin matematik açısından da imkânsız olduğunu bize bugün Gödel söylemektedir. En dip diye bir yerin olmadığı gerçeği, pratikte şu anlama gelmektedir: Matematikçiler, matematiğin tutarlılığını, tutarlı olduğunu ispatlamaya çalıştıkları sistemden daha zayıf araçlar hariç asla ispatlayamayacaklardır. Böylece matematik de sonuç itibarıyla her insanî girişimde var olan sonluluktan nasibini almaktadır.

Bahsettiğimiz durum, matematikçiler geçen yüzyılda kimi paradokslarla karşılaştıklarında daha da can sıkıcı hâle gelmiştir. Matematik, okyanusun ortasında bazı sızıntılara (paradokslar) sahip bir gemi gibidir; sızıntılar geçici olarak kapatılmaktadır; fakat aklımız

bu geminin başka sızıntılar yaratamayacağını asla garanti edemez. Rasyonel disiplinlerin en güvenlisi olagelmışine yönelik bu insanî güvensizlik, Batı düşüncesinde yeni bir dönüm noktası teşkil etmektedir. Matematikçi Hermann Weyl “Biz gökleri/cenneti zaptetmeye çalıştık; oysa sadece Babil kulelerini alabildik” diye feryad ederken insanın aşırılığının (*hubris*) iflasını ve bunun sonuçlarını anlatmaya çalışıyordu. En sonunda matematiğin, sonlu varlık olarak insanın bir eylemi veya modu olma gibi, gerçek konumuna geri döndüğünden emin olabiliriz.

Bu tarz gelişmelerin aynı zamana denk gelmesi harika bir şeydir. Heidegger insanın sonluluğuyla ilgili kasvetli ve sert meditasyonu olan *Varlık ve Zaman*’ını 1927’de yayımlamıştır; aynı yıl Heisenberg, Belirsizlik ilkesini dünyaya açıklamıştır. 1929’da matematikçi Skolam, bugün bazı meslektaşlarının en az Gödel’inki kadar önemli olduğunu düşündükleri teoremini yayımlar: Skolam’ın teorisine göre, ilkel bir sayı sistemi bile kategorik olarak oluşturulamaz. 1931’de Gödel’in çağ açıcı keşfi gelir. Olaylar bu şekilde birbirine paralel gittiğinde ve zaman olarak bu kadar yakın, fakat birbirinden bağımsız olarak ve farklı alanlarda ortaya çıktığında, onların sırf “anlamsız” tesadüfler değil, mânidar ipuçları olduğunu düşünürüz. Dönemin tüm kafa yapısı tek bir yöne doğru gidiyor gözükmektedir.

Tarihin bu müstakil zincirlerinden çıkan şey, yeni, sade, daha çıplak ve daha tartışılabilir bir boyuta sahip insan imajıdır. İnsanın beklentilerinin azalması, şimdi tüm bu beklentilerin merkezinde kendi kendisiyle karşı karşıya kalmak zorunda kalan bu varlığın soyulması ve çırılçılak bırakılması demektir. Zaten otantik olduğu her yerde modern kültürün işi, soymak olmuştur. Şu konular, tarihin bu döneminin kendini ifade ettiği sloganlardır: Kaynaklara dönüş, Husserl’in ifadesiyle “şeylerin kendilerine”; yeni bir dürüstlüğe doğru dönüş ve hazır varsayımları ve içi boş formları bir kenara atmak. Bu soyma işinin, yıkımvary, devrimci, hatta “negatif” gözükmesi gayet doğaldır: Zira kendisi açısından tümüyle sorgulanabilir bir hâle gelmiş olan bir varlığın, bir anlamda temsil ettiği tüm geçmişle ilişkisini de sorgulanabilir görmesi gerekir.

Tarihsel güçlerin bu aşikâr “tesadüf”, modern sanata baktığımızda daha da dikkate değer ve mânidar hâle gelmektedir. İnsanın tarihsel olarak dinde, sosyal ve ekonomik yapılarda ve şu anda modern bilimlerde yaşadığı tüm değişiklikler bize, daha etkileyici ve daha insanî bir yol olan sanat vasıtasıyla ifşa olunmuştur. Sanat, bir dönemin ortaklaşa gördüğü rüya gibidir; öyle bir rüya ki, eğer güçlü gözlerimiz varsa dönemin fizyonomisinin izlerini onda en açık biçimde görebiliriz. Modern sanata öylesine bir bakış bile, bizim bu bölümde ana hatlarını belirlemeye çalıştığımız modernitenin tinsel özelliklerinin boş ve anlamsız soyutlamalar olmadıklarını, bilakis hepimizin köklü olarak içinde olmamıza rağmen, sanatçının daha belirgin bir şekilde fark ettiği şeyler olduğunu bize gösterebilir.

3. MODERN SANATIN TANIKLIĞI

*Madem ki benim basamağım yok oldu
öyleyse tüm basamakların başladığı yere uzanmalıyım:
Kalbin kirli eski eşya dükkânına.
W. B. YEATS*

Modern sanat hakkında bütünsel bir kavrayışa sahip olmaya çalışan herkes, dikenli bir çalılığa düşmüş gibi olumsuz bir duygudan kendini kurtaramaz. Hepimiz bu konunun bir parçasıyız; dolayısıyla birkaç yüzyıl öncesinin tarihçisi gibi kendimizi bundan âzâde tutamayız. Modern sanat, yarım yüzyıl sahnede kaldıktan ve Picasso ile Joyce gibi sanatçılar âşına isimler olduktan sonra bile hâlâ şiddetli tartışmalara neden olmaktadır. Dar kafalı ve cahil kişiler (*philistine*) modern sanatı hâlâ şok edici, utanılacak ve aptalca bir şey olarak görmektedir. Şüphesiz bu kişiye ve sıradan yaşamımızın sıkılıcılığına onlarsız devam edemeyeceğimiz bizdeki benzer kişiler açısından söylenecek bir şeyler daima vardır. Aslında burada benimsediğimiz bakış açısına göre, bu tarz bir kişinin yaklaşımı –özellikle de tahrik ediciliğiyle– tarihsel olarak en az diğerleri kadar ilham kaynağı olabilir. Yine de mevzu, sadece bu tarz dar kafalı ve cahil birisiyle ilgili bir husus değildir; zira modern sanatı, geçmişin sanatının yüceliğinden tehlikeli bir kaçış/uzaklaşma olarak gören duygusal gözlemciler de –müze yöneticileri, uzmanlar ve tarihçiler– hâlâ varlığını sürdürmektedir. Bir bakıma tüm bu tartışmalar anlamsızdır; zira bunların çoğu,

sonuç olarak dönemimizin tarihsel seviyesiyle ilgilidir ki, bu bizim önceden tahmin bile edemeyeceğimiz bir şeydir. Monet'ten Matisse'ye kadarki dönem, gelecekteki sanat tarihlerinde eserleri eski ustaların eserleri yanında duramayacak durumda olan bir zayıflama ve düşüş dönemi olarak görülebilir; ya da bu dönem ancak 15. yüzyıldaki Rönesans'la kıyaslanabilecek yaratıcılığa sahip bir dönem olarak görülebilir. Benim kişisel eğilimim ikinci değerlendirmeden yana; fakat bunu ispatlayamam; çünkü böyle bir spekülasyon bu sanata ilişkin tecrübem dahilinde değildir. Kendimizi gelecek kuşaklar için değerlendirmeye çalışmaktan artık vazgeçmeliyiz; gelecek kuşaklar bizim yardımımız olmadan da kendi bakış açılarını oluşturacaklardır. Tüm bunlardan sonra bizim bilinçli olarak “modern sanat” dediğimiz şey, bu zamanın, zamanımızın sanatından başka bir şey değildir; zira bugün başka bir sanat yoktur. Daha farklı veya daha iyi bir sanata sahip olabilsek olurduk. Aslında bu dönemde az da olsa sanata sahip olmamız bile bir şans. Dar kafalı ve cahil kişi, sanki tüm modern sanat ona karşı kasıtlı bir komploymuş gibi modern sanatçıya bildiğini okuyan tavrından dolayı karşı çıkmaktadır; sanatçı, bu kişiye, sanatın sırf bilinçli bir irade ve marifet meselesi olmadığını ve sanatçının fikirlerini değiştirecek (hatta bu cahilin fikirlerini benimseyerek) farklı bir zaman ve mekânda yaşayan farklı bir kişiye dönüşmeyeceğini anlatamaz. Sonuçta yegâne otantik sanat, üzerinde kaçınılmazlığın gücünü taşıyan sanattır.

Yine de modern sanatın neden olduğu tartışma, tahrik ve şaşırtma, kendisini ele alabileceğimiz bizzat etkili tutamağı bize sağlamaktadır. Tahrik, genellikle bir şey bizim acıyan yerimize dokunduğunda ortaya çıkar; ki, bu yeri çoğu zaman saklamak isteriz; hata, pek nadiren tümüyle bizi provoke eden şeydedir. Modern sanat, tümüyle bilinçsiz olan sıradan vatandaştaki bir veya birkaç acıyan noktaya dokunmaktadır. Bu kişi, modern sanattan ne kadar çok rahatsız olursa, kendisinin ve uygarlığının, modern sanatçının kendisine gösterdiği şeye karıştığı gerçeğine de o kadar çok ihanet etmektedir. Sıradan vatandaş, modern sanata zor ve anlaşılmaz olduğu için karşı çıkar. Acaba sıradan vatandaşın sapasağlam gördüğü dünya ve

uygarlığın dayandığı değerler, kendisi açısından ya da bizatihi, o kadar belirgin ve net midir? Bazen modern sanatçının yansıttığı şey, oldukça açıktır. (Genel olarak modern sanat, akademik sanattan daha basittir); fakat o, sıradan insanın damarına dokunur; çünkü bu kişi, gizli de olsa o eserin amacını gayet iyi anlar; üstelik o, “anlamayı”, her tecrübeyi tıkıştırdığı mutak çekmeceleriyle çok önceden sınırlamıştır. Sıradan insan modern sanatın eşyaya ilişkin yer değiştirmeleri, onu alenî tahrifleri veya keyfî ele alışları dolayısıyla huzursuz, sınırlı ve komik durumdadır. Ressam, yüze üç veya daha fazla göz, birkaç burun ya da kıvrım yerleştirir ve kendi zihnindeki resmi çizmek için teknik uyumsuzluk pahasına bedeni uzatır. Acaba eşyaya harfî harfine ve sıkı sıkıya bağlılığın karşıtı olan bu tavır, sıradan insanın tüm endişelerini çözmede başarılı olmuş mudur ve modern uygarlığı bir uçurumun kenarına getiren taşkın dışadönüklüğe sahip değil midir? Son olarak, sıradan insan –bu hususta sıradan insana eğitilmiş, duygusal ve gelenekçi sanatçılar da katılmaktadır– modern sanatın içeriğine de karşıdır; zira o, oldukça yalın, iç karartıcı, kötümsen veya “nihilistik”, şok edici ve utanılacak bir şeydir. Oysa, geleneksel fikirler bu yüzyılda, acaba insan yaşamıyla ilgili bu makbul olmayan gerçekleri ihmal edebileceğimiz kadar işe yararmış mıdır? Acaba geçmişin ihtişamını modern sanata karşı bir kanıt olarak kullanan estetik düşkünleri, örneğin ortaçağ insanının “Virgin of Charter”a tepkisine oranla kendilerinin bu esere karşı gösterdikleri tepkinin ne kadar zayıf ve cılız kaldığının farkında mıdır? Acaba ne kadar gelişmiş olursa olsun, onun estetik düşkünlüğü bir duygusalılık şekli değil midir? Zira duygusalılık aslında yanlış bir duygudan başka bir şey değildir; yani ister abartılarak ister tahrif edilerek olsun nesnesine sadık ve onunla orantılı olmayan bir duygu.

Ernest Hemingway, *Silahlara Veda* adlı kitabının meşhur bir pasajında şunları söyler:

Ben mukaddes, muzaffer, namuslu, fedakârlık kelimelerinden, onları işitmek veya söylemekten daima sıkılırım... Bunları ya yağmurlu havalarda beklerken birkaç adım ötede konferans verircesine bağırarak konuşan birinden işitmişizdir veyahut da duvardaki ilanların üzerine

yapıştırılan diğer ilanlarda okumuşuzdur. Fakat uzun zamandır mukaddes hiçbir şey görmemiş, hiçbir zafer olmadığından muzafferlere rastlamamıştım ve bildiğim bütün namuslu insanlar da et fiyatları düşmesin diye etleri gömen Chicago'daki stokçulardı.

Bazı güzel mevkilerin isimleri hariç, işitmek istemeyeceğimiz birçok kelimeler vardı... Tüm diyebileceğin belirli numaralar, tarihler ve yer isimlerinden ibaretti ve bunlar bir anlama sahipti. Bazı köy isimleri, yol numaraları, nehir adları, alay numaraları ve tarihler gibi somut kelimeler yanında böyle zafer, şeref, cesaret veya azizlik gibi soyut kelimeler pek müstehcen kalıyordu.

Bu sözler, koca bir nesil için I. Dünya Savaşı'nın katliamına karşı büyük bir protestoyu ifade ediyordu; fakat onların bu yönünden daha büyük bir tarihsel önemi vardır: Bu sözler modern sanat ve edebiyatın bir nevi manifestosu olarak her türden boş soyutlamaları ve duygusallığı yıkmaya yönelik bir tahrik olarak anlaşılabilir; her ne kadar ortaya konan gerçek duygu, gösterişsiz ve zayıf ise de –yer ve tarih isimleri gibi– ve sanatçı kendini çıplak bırakarak “hiç”le yapayalnız kalmış gibi gözükse de. Modern sanat bu şekilde başlar ve bazen de tinsel fakirliğin itirafıyla sonlanır. Onun büyüklüğü ve zaferi de buradadır; keza dar kafalı kişinin can damarına dokunan iğnesi de buradadır; zira bu kişinin hatırlamak istediği son şey tinsel fakirliğidir. Aslında bu kişinin en amansız fakirliği ne kadar güçsüz olduğunu bilmemesidir; o, geçmişin boş ideallerini ve dînî klişelerini ağzına aldığı anda çıkardığı ses, para şingirtısından başka bir şey değildir. Tinsel konularda fakirlik ve zenginlik bazen birbirine çok yakındır. Başkasından aldığı kuş tüyüyle çalınmış yürüyen birisi, gerçekte bir kilise faresi kadar fakir olabilir; öte yandan süssüz ve yalın görünen bir eser de, dünyanın bitmek bilmez zenginliğiyle konuşabilir. Hemingway'in tarz olarak başarısı, bir kimsenin gerçekten ne hissedip düşündüğünü görmek için formal soyutlamaları aşabilme yetisinde saklıdır. Modern heykeltraş, mermerin görkemini küçümseyip çelik halat, civata ve hatta eski mukavva ve çivi gibi malzemeler kullanırken, belki kendini Michelangelo'nun âbidevî görkemi yanında pek zayıf gösterebilir; fakat o, bu şekilde bizi etrafımızdaki azgın ve zalim dünyayla da karşı

karşıya getirmektedir. Bu yoksulluk kargaşası bazen, Dadaistlerin Mona Lisa'ya bıyık çizmeleri gibi sert ve agresif bir şekilde de olabilmektedir. Dada, aynen Hemingway gibi, I. Dünya Savaşı'na karşıt başkaldırıdan neşet etmiştir ve çağımızdaki irrasyonelin sahi-ci/geçerli bir patlaması olarak kabul edilmelidir. I. Dünya Savaşı'na tanık olan neslin Batı kültürünü dokunulmaz görmesi pek beklenemez; zira onlar –haklı olarak– bu kültürün, malum korkunç felaketi doğuran uygarlıkla bağlantılı olduğunu görmüşlerdir. Dolayısıyla çıplak/yalın olmak, şayet insanı biraz daha onurlu kılacaksa Batı kültürünün şâşâsını, hatta sanatını reddetmek, çok daha anlamlı bir şey olacaktır. Bir kimsenin tinsel fakirliğini keşfetmesi, aslında tin açısından olumlu bir adım sayılır.

Modern sanat devralınan geleneksel formların yıkımına yönelik yoğun bir hareket olmuştur. Bunun olumlu tarafı, sanattaki olasılıkların yoğun bir şekilde artması ve tüm dünyadan yeni ve verimli formların alınmasıdır. 1900'lü yıllarda Fransız ressamlar Afrika heykeltraşçılığına ilgi duymuşlardır. (Japon baskı sanatı ürünlerinin 19. yüzyılda Avrupa'ya girmesi Batılı ressamların hissiyatında ciddi bir değişiklik meydana getirmişti.) Tüm bu ödünç almalar yalnızca bir başlangıçtı; şimdilerde formlarını Doğudan ve her kültürün ilkel sanatından hareketle oluşturan ressam ve helkeltraşları artık kanıksar olduk. André Malraux'ya göre bu yüzyıl, sanat açısından, soyut bir sanat dönemine doğru değil, dünyanın her tarafında geçmişin sanatının tamamının, sanatçılar açısından ulaşılır hâle geldiği ve bunlar vasıtasıyla modern zevkimizin bir parçasına dönüştükleri bir döneme doğru gidecektir. Kesinlikle biz bugün Batı sanatının kurallarını –Rönesans tarafından gözden geçirilmiş, genişletilmiş hâliyle Greko-Romen sanatı– sanatta gelenek olarak, hatta sadece bize ait şeyler olarak göremeyiz. O kural ve kaideler bütünü aslında birçok sanat arasından sadece birisidir ve o, temsilî forma sıkı sıkıya bağlılığı dolayısıyla insanî sanat galerisinde daha çok bir istisna teşkil etmektedir. Modern sanatçının, bu şekilde çok sayıda geçmiş kaynağa sahip olması, bizzat “insan” kelimesine ilişkin farklı ve daha şümüllü bir kavrayış ima etmektedir: Artık Bere-

ket Tanrısı'na ilişkin Sümer figürü, bizim açımızdan Yunan Afrodit'i kadar "insan"dır. Bir çağın duyarlığı, Yunan'ın ya da Rönesans'ın klâsik insan figürlerinin yanibaşında ilkel sanatın yabancı "non-figuratif" (*inhuman*) formlarına da yer verebiliyorsa, klâsik hümanizm dediğimiz –o, Batı sanatının klâsik kurallarını biçimlendiren ruhun entelektüel ifadesidir– insana ilişkin yaklaşımın da ortadan kalktığını kabul etmeliyiz. Bu husus, en yakın kanıtını, bizzat modern sanatın kendisinin teşkil ettiği tarihsel bir vakıadır. Varoluşçuluk felsefesi ortaya çıkmamış olsaydı bile bizler modern sanattan hareketle insana ilişkin yeni ve köklü bir anlayışın bu dönemde cari olduğunu fark edebilirdik.

Batılı sanatçıların geleneğin sınırlarından bu şekilde kurtulmalarını, sırf bir genişleme ve tinsel açıdan emperyalist bir kazanç olarak değerlendirmek hata olacaktır. Zira burada söz konusu olan şey, sadece sanatçının özümseyebileceği formların sayısında dışsal ve niceliksel bir değişiklik değil, bilakis çok daha önemli olarak sanatçının bu formları değerlendireceği ruhta da dahilî ve niteliksel bir değişimdi. Gelenekten bu kopuş, aslında Batı geleneği içinde de bir çözülüşün ifadesiydi. Bu açıdan modern sanatı bir skandal ve gelenekten uzaklaşma olarak gördüğü için reddeden muhafazakâr sanatçı, gördüklerini kendi lehine ne kadar çevirirse çevirsin haklıdır. Batılı ressam ve heykeltıraşların bu yüzyılda kendilerini besleme amacıyla kendi gelenekleri dışına çıkararak diğer dünya sanatlarına –Doğulu, Afrika kökenli, Malenezyalı– yönelmeleri, bizim bugüne kadar gelenek olarak tanıdığımız şeyin artık en yaratıcı üyelerini bile beslemekten âciz olduğunu göstermektedir. Bu geleneğin sınırlayıcı kalıpları, içeriden ve dışarıdan baskılarla kırılmıştır. Eğer eser olarak, modern sanatçınıninki gibi bir başarıyı yakalayan herhangi başka bir sanatçı grubu olsaydı, bu acı sonucu engellememiz ve modern sanatçıları sorumsuzlar ve yetenekli gelenek dönekleri olarak göz ardı edebilirdik. Oysa kesin olan şu ki, bu dönemin akademik sanatı tümüyle ölmüştü. Akademideki sanat hiç kimseyi ne heyecanlandırmakta, ne keyfini kaçırmakta ne de gerçekten hiç kimseyi teskin etmektedir. O artık yaşamamaktadır; zamanın dışındadır.

Modern sanatın Afrikalı, ilkel veya Doğulu gibi dışsal ilhamlarına değinmeksiz onun dahilî ve formel karakteristiklerine baktığımızda bile Batılı ruhtaki radikal dönüşümlere ilişkin benzer ipuçlarıyla karşılaşmaktayız. Kübizm, modern sanatın klâsisizmidir: Zira o, modern sanatın geliştirdiği ve otantik olan tüm modern soyutlamaların formel olarak kendisinden neşet ettiği yegâne mükemmel stildir. Kübizmin oluşumuyla ilgili olarak onu fizikle, psikanalizle ve alâkasız nice şeylerle bağlantılandırarak mantıksız çokça izahlar yapılmıştır. Gerçek şu ki, kübizmi oluşturan sanatçılar, resim yapmanın dışında başka bir şey yapmıyorlardı ve kesinlikle ideolojiyle falan uğraşmıyorlardı. Kübizm, resmin önceki aşamalarının, izlenimcilerin ve Cézanne'nin peşinden mantıklı bir süreç içinde ortaya çıkmıştır ve ancak resim aracılığıyla ve ciddi ciddi ressam olarak çalışanlarca çözülmesi gereken resimle ilgili bir dizi problem ortaya çıkarmıştır.

Yine de burada insan ruhunun derinliklerini resmetmeyen ve yeniliğine rağmen insan ruhunun diri bir dönüşümünü ifade etmeyen büyük bir resim stili de asla yaratılmış değildir. Kübizm, tuvalin iki boyutlu gerçekliği üzerinde ısrar ederek, oylumu radikal bir şekilde düzleştirmeyi (derinliksiz hâle getirmeyi) başarmıştır. Bu düzleştirme, şu hususu hatırladığımızda tarihsel olarak öyle esgeçilecek bir gerçek olarak gözükmeyecektir: Tarihte daha önce ters istikamette de olsa, bu tarz bir gelişme olmuştur; şöyle ki, gotik ve ilkel ressamların düzleştirmesi, ilk Rönesans resminin katılığına, perspektifine ve üç boyutlu stiline dönüştüğünde bu gelişme, ortaçağın uzunca bir süre devam eden içedönüklüğünden sonra insanın dışa, yani uzaya doğru yöneldiğinin bir göstergesiydi. Batılı insan, sonradan gelecek olan keşifler çağında, gerçek fiziksel uzaya doğru ilerlemeden önce 14. yüzyılda, resim sanatında uzaya/dışarıya doğru yönelmişti. Böylelikle resim, kendini sonradan tüm dünyanın keşfiyle ifade edecek olan insan ruhundaki bu yeni dönüşümün habercisiydi. Öyleyse biz, çağımız resmindeki bu düzleştirmenin, insan ruhunun içe doğru dönüşünün ya da her hâlükârda, şimdiye kadar Batılı insanın dışsallığının nihai arenası olan dış dünyadan uzaklaşsın bir belirtisi olduğunu varsaymakta haklı değil miyiz?

Kübizmle birlikte, modern sanatın ayırt edici özelliği olan nesneden kopuş süreci de başlamıştır. Kübizm, formel ve klâsik bir stil olmasına rağmen, kübik sanatçı, kendi öznelliğini, nesneleri istediği gibi parçalama ve altüst etmedeki özgürlüğüyle ortaya koymaktadır; onun resmi, artık bize nesnelerin tasvirini değil, bilakis doğanınin yanı sıra kendi yorumuyla birlikte görsel bir imajını sunmaktadır. Modern sanatta genel olarak varolan öznellik, modern toplum yaşamının tümüyle dışsal oluşuna karşı kimi zaman sert bir isyan şeklini alan psikolojik bir dengelemedir. Modern sanatçı tarafından resmedilen dünya, aynen varoluşçu filozof tarafından tasarlanan dünya gibi, içinde insanın yabancı olduğu bir dünyadır.

İnsanlık artık Tanrı'ya ya da duyularüstü dünyaya yüzü dönük olarak yaşamadığı için –Yeats'ın sözleriyle ifade edersek, daha yüce bir gerçekliğe ulaşmamızı sağlayacak basamak kaybolduğu için– sanatçı da düz ve anlaşılmasız bir dünyayla yüz yüze gelmelidir. Ruhun hareketinin artık yalnızca yatay olduğu bir yerde sanatıdaki coşkusal unsurlar da genellikle sakinleşir ve düzleşir. Dolayısıyla kübizmde ortaya çıkan resimsel uzayın düzleşmesi olayı, sadece resimle ilgili müstakil bir gerçek değil, edebî sanatlardaki benzer değişikliklere paralel olan bir gerçektir.

Bu husus üç temel boyutunu kaydedebileceğimiz genel bir düzleştirme sürecidir:

1. Resimsel düzlem üzerindeki *tüm düzlemleri [engebesiz] eş zamanlı hâle getirme*: Böylece yakın ve uzak, bir araya getirilmiştir. Bunun için modern edebiyatın belirli ürünlerinde, mekân yerine zaman, tek düzlem üzerine oturtulmuştur. Geçmiş ve şimdi aynı anda olacak şekilde tek bir zamansal düzlemde ortaya konmuştur. James Joyce'un *Ulysses*'i, T. S. Eliot'ın *Çorak Ülke*'si ve Ezra Pound'un *Kantolar*'ı bunun örnekleridir; muhtemelen bu tekniği en güçlü şekilde Faulkner, ilk romanlarından *Ses ve Öfke*'de kullanmıştır.

2. Bu sürecin muhtemelen en önemlisi de, hem resim hem de edebiyatta görülen *coşkusal anların/şeylerin dengeli hâle getirilmesidir*. Geleneksel Batı resminde, merkezde veya yakınında yer alan ana bir tema vardır ve resimdeki diğer alanlar, bu temaya oran-

la ikincil bir öneme sahiptir. Bir portrede, figür, resmin merkezine yakın bir yerdedir ve arkaplân bu figürle mümkün olduğunca uyum sağlayabilecek bir şey olarak ona bağımlı olur. Kübizm, bu resimsel zirve/coşku fikrini ortadan kaldırmıştır: Artık resmin tüm yüzeyi eşit öneme sahiptir. Negatif yüzeyler (nesnesi olmayan yerler), pozitif yüzeyler (fiziksel nesnelerin dış yüzeyleri) kadar önemlidir. Bir insan resmi çizilecekse, o parçalara ayrılıp tuvalin değişik bölgelerine dağıtılabilir. Biçimsel anlamda söylersek bu sanatın ruhu zirvesellik/coşkusallık karşıtıdır diyebiliriz.

Coşkusallığın söndürülmesi veya tekdüzeleştirilmesi olgusunu edebiyatta gözlemlemek istediğimizde geniş bir insanî ve felsefî sorunlar yelpazesiyle karşılaşmaktayız. Aristo'nun *Poetika*'sından alınan klâsik edebî gelenek, bir dramının (ve dolayısıyla diğer tüm edebî ürünlerin) giriş, gelişme ve sonuç bölümünün olması gerektiğini söyler. Olaylar belirli bir noktada başlar, zirveye doğru yükselir ve sonra sonuca ulaşır. Bu tarz bir klâsik plân, bir üçgene benzetilebilir; üçgenin tepesi, oyundaki her şeyle kimi mantıksal ve kaçınılmaz bağlara sahip zirveyi temsil etmektedir. Yazar, mantık, kaçınılmazlık ve olasılıkların gereklerine göre hareket eder. Onun kurgusu, her parçanın mantıken bir önceki parçadan neşet ettiği anlaşılır bir bütün olmalıdır. Şayet bizim varoluşumuz da asla bu şekilde değilse sorun değil; zira sanat, yaşamdan bir seçki, bir parçadır. Oysa şunu kaydetmek önemlidir ki, bu anlaşılır yazınsal yapı –giriş, gelişme ve belirgin bir zirveyle biten sonuç– evrenin de düzenli, rasyonel ve anlaşılır bir bütün olduğuna inanılan bir kültürde ortaya çıkmıştır.

Acaba Aristo'nun yukarıda bahsettiğimiz klâsik kuralını, Joyce'nin *Ulysses*'i gibi, olayların sürekli yatay geliştiği, asla bir krize yönelmediği ve geleneksel anlamda en ufak bir doruk noktası yakalayamadığımız güç-kasvet, güzellik-çirkinlik, alay-merhamet dolu 734 sayfalık modern romanına uyguladığımızda ne olur? Şayet Joyce, karışık bir zihne sahip birisi olmuş olsaydı, tüm bu şeyleri gevşeklikten kaynaklanan bir kaos olarak göz ardı edebilirdik; oysa o, aslında malzeme konusunda son derece seçmeci ve titiz bir sanatçıdır; dolayısıyla yukarıdaki düzensizlik, onun malzemesine,

yani hayatın kendisine atfedilmelidir. Aslında Joyce'un bize demeye çalıştığı şey, şu anki yaşamımızın banal ve pürüzlü hâlidir. Zira bu dünya son derece tıktık tıktık, saydam olmayan ve anlaşılabilir bir dünyadır: Modern sanatın her zaman kalkış noktası bu gerçektir. Gerçeklik hakkında tümüyle rasyonel kabullerin mantıksal sonucu olan dört başı mamur oyun ya da romanın biçimsel taleplerine artık bağlı kalamayız; zira biz yüzümüzü artık “şeylerin kendisine”, gerçeklere ve içinde varolduğumuz varoluşa çevirmişizdir. Şayet bizim dönemimiz, Batılı insanın bir zamanlar bağlı bulunduğu ve gerçekliğin, her ayrıntısının takdiri ilahî ve rasyonel olarak diğerlerine ve sonunda bütünü kendisine bağlı olduğu bir sistem olarak kabul edildiği bir dönem olsaydı, biz de sanatçıdan tutarlılık, mantık ve sonsuz bir dünyanın tasviri gibi, form olarak bu tarz bir gerçeklik fikrini taklit etmesini isteyebilirdik. Oysa günümüzde bu tarz bir talepte bulunmak münasebetsizlikten daha kötü bir şeydir; zira bu, sanatçının tarihsel varlığıyla dalga geçmek olur.

Yazar geleneksel anlamda bir hikâyeden fazlasına sahip olduğu durumlarda bile onu geleneksel tarzda anlatmamayı tercih edebilir. Örneğin Faulkner, *Ses ve Öfke* adlı eserinde, Joyce'nin *Ulysses*'inde sahip olduğundan çok daha fazla anlatı unsuruna sahiptir –bir ailenin düşüşü, bir ihtihar, bir kızın kaçamağı vs.–; fakat yazar bu olayları mutlak roman formunda ortaya koymayı istememiştir. Bu tercih akılcıdır; zira romanın gücü bu şekilde son derece artmıştır. Dünyanın kaba, irrasyonel ve verili niteliği, Faulkner'in tipik tekniğinde öyle güçlü bir şekilde dile getirilmektedir ki, kitabının başlığını aldığı şu iktibasın anlamını ifade etmiyor, sanki gerçekten göstermektedir.

*(Yaşam) bir hikâye,
bir aptal tarafından söylenmiş ve gürültü patırtı dolu
ve hiçbir anlama gelmeyen.*

Shakespeare bu satırları, kötünün yok edildiği ve iyinin galip çıktığı oldukça iyi bir trajedinin bağlamı içine yerleştirmiştir; oysa Faulkner, Shakespeare'in ifadelerindeki dünyanın gerçekleşeceğini bize göstermektedir: Saydam olmayan, tıktık tıktık ve irrasyonel bir dünya; Shakespeare hâlâ ortaçağ Hristiyanlığına yakın olduğu için

onun açısından var olmayan bir dünya. Romanda, iradî insan davranışlarının plânlandığı ve bunun için –aynen Quentin Compson’un intihar ettiği güne ilişkin bölümde olduğu gibi– gerekli öndüzenlemelerin yapıldığı yerlerde bile, gerçekten olan şeylerin geleneksel kurgu, mantık ve akılla pek ilgisi yoktur. Tasvir edilen gün, bize soyut olarak “Quentin Compson’un intiharını” değil, yazar ve okuyanları gözlerini “şeylerin bizzat kendisine” çevirdikleri için çok daha somut ve olumsal bir işlemi göstermektedir: Bir serçe pencerede şakır, bir saat kırılır, kahraman küçük kaçak bir kızla tamamen saçma bir kavgaya karışır, bu bir el dalaşıdır vs. Tüm bunların altında asla ifade edilmeyen, aynen bir yeraltı ırmağının denize doğru ilerleyişi gibi bir insanın ölümüne ilerleyişini çağrıştıran yavaş ve gizli bir dalga hareketi vardır. Bu bölüm ve kitabın tamamı, bir Amerikalı tarafından şimdiye kadar yazılmış her büyük eser kadar bir şaheserdir ve varoluşçu filozofun uğraşmak zorunda kaldığı dünyayı somut olarak öğrenmek isteyen herkese tavsiye edilmelidir.

Quentin Compson, yaşamının son gününde saatinin camını kırar. O, saatin yelkovan ve akrebini koparır; bunun için saat gün boyu kadransız hâliyle güçlü bir ses çıkarmasına rağmen, zamanı gösteremez. Faulkner tüm kitap boyu süren zaman hissini ifade etme açısından bundan daha iyi bir tasvir yapamazdı. Zamanın tahmin edilebilir normal akışı –bir ânın diğerinin peşinden gelişi– burada bozulmuş ve ortadan kalkmıştır; fakat saat tiktak etmeye devam ettiği için zaman Quentin Compson açısından çok daha aciliyet ve gerçeklik kesbetmektedir. O artık zamandan kaçamaz; zira zamanın içindedir; bu, kendi kaderinin ve kararının zamanıdır; saat, artık içinde günlük yaşamımızın sürdüğü ve dakika ve saatlerin normal ve ölçülebilir ilerleyişini ona gösterecek kollara sahip değildir. Artık zaman onun açısından tahmin edilebilir bir dizi/akış değil, yorulmak bilmeyen ve kendisinden kaçılmaz bir mevcudiyettir. Burada daha sonra göreceğimiz gibi Heidegger’in düşüncesine yaklaşmaktayız. (Faulkner, kesinlikle Heidegger’i okumamıştır; hatta belki onu hiç duymamıştır. Bu da daha iyi, çünkü sanatçı ve şairin tanıklığı, entelektüel önyargılarla kuşatılmadığında daha bü-

yük bir geçerliğe sahiptir.) Hayatımızın dramatik öğelerini oluşturan gerçek zaman, saat ve takvimlerdekinden daha derin ve aslıdır.

Zaman, Faulkner'in karakterlerinin ayaklarını suda sürükler gibi içinde hareket ettikleri yoğun aracıdır: Zaman Heidegger'in ifade edeceği gibi, onların özü ve varlığıdır. Saat zamanının iptal edilmesi, zamansız bir dünyaya kaçış anlamına gelmemektedir; tam tersine zamansız ve ebedî dünya, aynen Sartre ve Heidegger gibi modern varoluşçuların zihninden ve gündelik yaşamından çekildiği gibi, bu modern yazarımızın zihninden de uzaklaşmıştır; böylece zaman çok daha acımasız ve mutlak bir gerçeğe dönüşmektedir. Sonsuzluk, nasıl ortaçağ insanının ufkı idiyse, zamansal/geçici de, modern insanın ufkunu teşkil etmektedir. Modern yazarların, zamanı tümüyle yeni tekniklerle ve bakış açılarıyla ele alarak onun gerçekliğiyle bu kadar çok meşgul olmaları, zamanı yeniden anlamaya çalışan çağımız felsefecilerinin kafalarından uydurdukları kimi yeni kavramlarla uğraşmalarından çok, aynı gizli tarihsel endişelere cevap üretmeye çalıştıklarının bir kanıtıdır.

Okuyucu bilmelidir ki, sanatla ilgili bu çıkarımlar, zorlama yorumlar olmadığı gibi, bu ülkede sanata teşvik için moda hâline gelmiş olan ayrıntılı eleştirel yorumlar da değildir. Tam tersine burada zikrettiğimiz karakteristikler âdeta sanat eserlerinin tam da yüzeyinde bariz bir şekilde vardır ve ulaşılabilir; onları görmek için sanatı sadece ciddiye almak yeterlidir; yani sanatı bir ilham olarak; döneminin ve insan varlığının ilhamı olarak ve ikisi birden kendi dönemi içindeki insan varlığının bir ilhamı olarak ele almak.

Giriş, gelişme ve sonucun olmaması gibi şeyler kimi modern edebî eserlerin gerçekleştirmeye çalıştığı çatısız yapıdır; benzer şekilde resimde de, açıkça sınırları belli bir ön plân, orta ve arkaplân yoktur. Klâsik Batı geleneğine saplanmış gelenekçiye tüm bunlar olumsuz ve tümüyle yıkıcı gelecektir. Oysa dikkatimizi sadece Batı geleneğinde sabitlemezsek (yine de bu klâsik kurallar tüm Batı tarihi içinde ortaya çıkmış yegâne geleneklerden birisidir.) mantıksal ve rasyonel forma yönelik bu isteklerin diğer sanat gelenekleri için söz konusu olmadığını görürüz. Örneğin, Doğu sanatı Batı geleneğine

oranla çok daha formsuz, organik ve serbesttir. Doğu sanatı, Batı-ninkinden farklı bir forma sahiptir. Bunun niye böyle olduğu sorusu anlamsız değildir; muhtemelen bugünlerde Batının sorabileceği her soru kadar ciddidir; zira sanata ilişkin bu farklılık, dünyaya yönelik farklı yaklaşımların doğal sonucundan başka bir şey değildir.

Doğululardaki (bizim açımızdan) tuhaf olan bu sanatsal formun en iyi ipuçlarından birisini E. M. Forster, *A Passage to India* adlı romanında ortaya koymaktadır. İngiliz ve Hintlilerden oluşan bir grup genç gezgin, çay içerken Hindu profesör Godbole'nin şarkı söylemesini ister; fakat o bunu cevapsız bırakır; sonra herkes ayrılırken bu kişi, hiç beklenmedik bir şekilde “Şarkı söyleyebilir miyim?” der. (Bu beklenmediklik önemlidir; çünkü o şarkı formel bir beste olarak söylenmemiş, bilakis aynen hayat gibi öylesine ve olumsal olarak o kişinin ağzından dökülvermiştir.) Forster'in bu şarkıya ilişkin tasviri bizim konumuzu o kadar iyi açıklamaktadır ki, tümüyle alıntılanmayı hak etmektedir:

Onun ince sesi şakımaya başladı ve nağmeler birbiri ardına geldi. Onlar kâh ritim gibiydi, kâh Batılı bir melodiyi andırıyordu. Fakat peşpeşe şaşkınlık geçiren kulaklar artık onu takip edemiyordu ve sonunda ne kulak tırmalayıcı ve nahoş olan ne de anlaşılır olan bu gürültü labirentinde kayboldular. O, meçhul bir kuşun şarkısıydı. Onu ancak hizmetçiler anlamıştı. Onlar birbiri ardına mırıldanmaya başladılar. Deniz kestenesi toplayan adam, havuzdan çıplak olarak çıktı, dudakları pembe dilini açığa çıkaracak şekilde harekete geçti. Nağmeler peşpeşe devam etti ve aynen başlaması gibi birkaç dakika sonra öylesine sona erdi –açıkça yarım ölçü dizgesiyle ve dördüncü notada.

O şarkı da başlıyor, devam ediyor ve âniden bitiyor; fakat Aristo eksenli giriş, gelişme ve sonuç dizisinin en ufak bir izi bile yok. Godbole'nin şarkısını İtalyan operasından bir arya yorumuyla karşılaştırın. İtalyan operasında bizim bir girişimiz, bilinen birkaç aşamayla kaçınılmaz zirveye doğru giden bir gelişme ve her şeyi düzenlilik içinde bağlayan bir sonucumuz vardır; bu, müzikteki Aristo eksenli ve rasyonel formdur. Oysa Doğulu şarkılar, Batılının kuşağında şaşkınlık yaratmaktadır; zira Doğulu şarkı ona anlaşılamaz gibi gelmektedir. Batılı niçin anlaşılabilirlik istiyorsa (ya da bir za-

manlar istiyordu ise) Doğulu da onun için istememektedir. Şayet Batılı, Doğulu müziği anlamsız buluyorsa, Doğulu da bunun, giriş, gelişme ve sonuçsuz olarak hiç durmadan devam eden tabiatın anlamsızlığından kaynaklandığını pekâlâ söyleyebilir.

Dolayısıyla Doğu ile Batı arasındaki sanatsal hissiyat farkı, gerçek nedeni felsefî bakış olan bir farklılıktır. Zira Yunanlılar ve Batılı, tüm varlığın anlaşılabilir olduğuna, her şeyin bir nedeni olduğuna (en azından Aristo'dan St. Thomas Aquinas'a, ondan da modern dönemin başlarına kadar bu yaklaşım savunulmuştur) ve son olarak evrenin anlaşılır olduğuna inanagelmişlerdir. Diğer yandan Doğulu ise, varlığının Batılı rasyonel kafanın anlamsız göreceği bir evren içinde olduğunu kabul etmiş ve bu anlamsızlık hayatını yaşamıştır. Doğulu ya tabîî gözüken sanatsal form, bu yüzden, aynen yaşamın kendisi gibi formsuz ya da formel ve irrasyonel bir yapıdadır. Batılı sanatçının şimdilerde kendi klâsik formunu yetersiz ve gerçekten toleranssız görmesi, dünyaya yönelik genel tavrındaki ciddi değişikliklerden kaynaklanmaktadır –bu değişiklik, sanatçı onu kavramsal bir ifadeye büründürmediğinde doğruluğundan pek bir şey kaybetmemektedir. Dünyanın anlaşılabilirliği artık kabul edilmemektedir. Varoluşumuz artık tutarlı ve sıkı bir yazgıya sahip olacak şekilde şeffaf ve aklen anlaşılır değildir. Bunun için modern ressam ve yazarların çalışmalarında bize sunulan dünya da, saydam olmayan ve tıksık tıksık bir dünyadır. Onlar bu vizyona öncelikle entelektüel öncüllerle varmamışlardır; bu, ancak belki sanatın becerebileceği türden irticali bir ilhamdır; o, ister anlamaya çalışalım ister çalışmayalım bizim nerede durduğumuzu göstermektedir. Şayet biz kendimizi, çok farklı zamanlara ait olan Dante'nin *İlahi Komedya'sı* ile Faulkner'in *Ses ve Öfke'si* nin tecrübesine açarsak, Batılı insanın bu ikisi arasındaki yüzyıllar boyu katettiği mesafeyi birçok soyut argümandan daha açık olarak görürüz. Katedilen yolu ise geri çeviremeyiz.

3. Modern sanattaki düzleştirme (dengeleme, ç.) işlemi dediğimiz şeyin son ve en önemli boyutu, *değerlerin dengeli hâle getirilmesidir*. Bunu anlamak için resmin en basit aşamasına bakabiliriz: Burada küçük ve büyük nesneler eşit değere sahiptir. Cézanne, el-

maları aynen dağları resmettiğindeki coşkulu konsantrasyonla çizmektedir; her elma bir dağ kadar âbidevîdir. Gerçekten Cézanne'nin eserlerinin kimisinde, katlanmış masa örtüsünün belirli bir parçası hariç, resmin tamamını kapatırsanız, kendinizi onun St. Victorie dağlarının yüzeylerine ve zirvelerine ilişkin çizimlerine bakıyor gibi hissedebilirsiniz. Cézanne'a göre resim, kendi değerlerini dayatır; resim dışında küçük ile büyük, yüksek ile düşük ve yüce ile sıradan olan şeyler eğer herhangi bir resimde aynı plastik işlevi görebiliyorlarsa eşit öneme sahiptirler.

Tüm bunlar yüce ile sıradanı kesin olarak birbirinden ayıran ve en üstün olan sanatın en yüce temaları ele almasını isteyen Batılı sanat geleneğine tamamen terstir. Batılının kafa yapısı daima hiyerarşik olmuştur. Örneğin evren, en yukarıdan, en aşağıya doğru büyük bir varlık zinciri olarak anlaşılmıştır; keza o, en aşağısından en yücesine değerler skalası olarak da işlev görmüştür. Ressamların en seçkin manzaraları, İncil'den, büyük savaşlardan veya soylu kişilerden seçerek resmetmeleri istenmiştir. 17. yüzyılda günlük yaşam resminin/tür resminin ortaya çıkması, bugün modern resim olarak kabul ettiğimiz şeye doğru ilk adımı teşkil etmekteydi; fakat Batılı değerlerin tam olarak tersyüz edilmesi ancak yüzyılımızda başaranılabilmiştir. Bugün hiyerarşik plân tümüyle kaldırılmıştır. Cézanne'ı takip eden kübistler, en âbidevî resimleri için masa, şişe, bardak ve gitar gibi sıradan nesneleri tema olara seçmişlerdir. Hatta şimdilerde ressam, nesneleri tümüyle gözden çıkarmıştır: Kübistin tuvali üzerindeki renkli boya tortusu, geleneksel tuvalde tasvire konu olabilecek büyük bir savaştan çok daha fazla mutlak gerçekliğe sahiptir. Bu şekilde biz hem yüce ile banal arasındaki hem de güzel ile çirkin arasındaki uzlaştırılmaz ayrımı ortadan kaldırmaya çalışan ham sanata (yabanıl sanata, ç.) (*l'art brut*) en sonunda ulaşmış oluyoruz. Bu stilin önemli geliştiricilerinden birisi olan ressam Dubuffet, şunları söyler:

Güzel ve çirkin nesnelerin olduğu, bazı insanlara güzelliğin bahşedildiği, diğerlerinin ise böyle bir iddiada bulunamayacağı fikri, kesinlikle bir kanaatten –eski bir saçmalıktan– başka bir şey değildir ve ben onun sağlıksız olduğunu ilân ediyorum... İnsanlar, bize –sorgusuz sualsiz–

yüce ve güzel kabul edilmesi gerektiği öğretilen her şeyi benim yıkmayı düşündüğümü gördüler; fakat benim en hor görüleni, dolayısıyla en neşe verici olanı dışlamadan tüm nesne ve varlıkları ele alarak, daha geniş bir güzelliği yakalamaya çalıştığımı görmezden gelmişlerdir...

Benim yaptıklarımı hor görülmüş değerlerin rehabilitesine yönelik bir girişim ve kesinlikle coşkulu/ateşli bir kutlama faaliyeti olarak bakılmasını istedim.

Şuna kâniim ki, her masa her birimiz açısından And dağları kadar bitmek bilmeyen bir düzlem olabilir.

Ben bir insan açısından aynen odasının penceresinden her gün gözüken sefil manzara gibi, daimi ve basit bir gerçeğin bir gün gelip de onun yaşamında önemli bir rol oynamasından etkilendim. Bunun için, genellikle bir resimdeki en önemli hedefin, bir insanın yaşamında o işlevi icra etmesi olduğunu düşünürüm.

Bu tarz fikirler Batılı gelenekçi açısından oldukça itici görülecektir; zira bu fikirler, yıllara dayanan estetik kurallarının altını oymakta, varoluştaki en düzensiz unsurları desteklemekte ve böylece sanatın aleyhine çalışmaktadır. Oysa aynı fikirler, bir Doğulu tarafından rahatlıkla anlaşılabilir. Zira zıtlar, Doğulu açısından, Batılıda olduğu gibi birbirinden tamamen ayrılmamıştır: Doğuda yukarıda olan aynı zamanda aşağıdadır; küçük büyüğe eşittir; sayısız evrenin sonsuz genişliği ortasındaki her tekil evren Ganj sahillerindeki kum tanesinden başka bir şey değildir ve bir kum tanesi de bir evrene eşittir.

Nilüfer çamurda açar; dolayısıyla Doğulu, ilgisizliğine rağmen varoluşun çirkin ve değersiz kısmını aynen güzellikleri kadar istekle kabul edecektir; oysa Batılı, bu tarz bir zevkten dolayı pekâlâ öğürebilir. Yalnız biz burada Batının şimdilerde Doğunun düşünce ve hissiyatına doğru eğilim gösterip göstermediği sorunuyla ilgilenmiyoruz. Burada felsefeciyi ilgilendiren şey, bizim sanatta, Batı geleneğinde ya da en azından Batı geleneği olarak düşünülen şeyde bir kırılma yaşandığına ilişkin birçok belirti görmemizdir; felsefeci şayet bu geleneğe yeniden bir anlam verecekse, bu kırılmayla meşgul olmalıdır.

Batı sanatındaki değerlerle ilgili bir daralma veya düzleşme kaçınılmaz olarak ahlâkî bir nihilizmin göstergesi değildir. Tam tersine dikkatlerimizi varoluşun makbul addedilmeyen unsurlarına çeke-

rek sanat bizi dünyaya ilişkin daha kâmil ve daha az yüzeysel bir yaklaşıma götürebilir. Yine edebiyata dönersek, en çarpıcı örnek, Joyce'un *Ulysses*'idir. Bu kitabın Batılı olmayan bir ruha sahip olduğunu söyleyen bir edebiyat eleştirmeni değil, bir psikolog olan C. G. Jung'dur; Jung bu kitabı beyaz ırk açısından en ihtiyaç duyulan İncil olarak tavsiye edecek kadar Doğulu bulmaktadır. Çünkü *Ulysses*, Bloom'un bir günündeki her küçük/önemsiz şeyi –cebindeki sabun kalıbını bile– belirli anlarda aşkın bir öneme bürünebilecek şeyler olarak ya da varlık olarak, insanın genellikle aşkın bir önem atfettiği nesnelerin değerine denk şeyler olarak göstererek Batının tüm duyarlık ve estetik geleneğini parçalamıştır. Joyce, (aynen Doğulu gibi) her kum tanesinin tüm evreni yansıttığını söyler gibidir –İrlandalı yazar kesinlikle bir mistik değildir; o sadece romanda tasvir ettiği tek bir gün zarfında cereyan ettiği şekliyle gözlemde bulunmaktadır. Geleneksel değerlerin ciddi bir şekilde tersyüz edilmesini gerektiren bu tarz her parçalama girişimi, hiç şüphesiz tehlikelidir; çünkü modern sanatçı, geçmişin tecrübesinin sığınaklarını kaybetme riskini göze almaktadır. Modern sanatın epey kısmı açıkça bu tehlikeye yenik düşmüştür; bu husus, sanat ve sanatçı açısından kargaşaya neden olmuştur; fakat tehlike, insan ruhu açısından ileriye yönelik her adım için ödenmesi gereken bir bedeldir.

Biz şimdiye kadar, form ve yapı olarak modern sanatın, bir çözülüş ve cesur yenilikler sanatı olduğunu, keza onun, Batı uygarlığının kabul edilmiş yapı ve normlarının ya çözülmekte olduğu ya da en azından sorgulandığı bir çağın ifadesi olduğunu gördük. Evet şimdi gelelim bu sanatın içeriğine. Acaba bu içerik insana neler söylemektedir? Bu içerik hangi açılardan felsefeciyi kendi geleneksel insan mefhumunu yeniden yapılandırmaya zorlamaktadır?

Her çağ, kendi insan anlayışını sanatına yansıtır. Tüm sanat tarihi bunu teyit etmektedir; aslında sanat tarihinin kendisi bir dizi insan tasavvurundan başka bir şey değildir. Bir Yunan figürü, sadece kaya üzerinde bir şekil değil, Yunanlıların yaşamlarında eksen aldıkları insan tasavvurunun bir ifadesidir. Bir Roma aristokrati büstünü bir ortaçağ azizi büstüyle ayrıntılarıyla karşılaştırırsanız –And-

ré Malraux bunu *Sessizliğin Sesleri* adlı eserinde son derece titiz bir şekilde uygulamıştır– aralarında göreceğiniz farkı formel terimlerle izah edemezsiniz; zira her iki kafayı birbirine benzer bulabilirsiniz; oysa onlar, bize, insan oluşun kaderi ve imkânlarına ilişkin iki farklı tasavvur yansıtmaktadır. Roma büstündeki kafa, imparatorluk ve gücün yüzünü yansıtırken Hristiyanı ait kafa, inkarnasyonu, ilahinin yeryüzünde tecellisinin tevazusunu yansıtmaktadır. Taoizm hakkında hiçbir şey bilmesek bile, Taoistlerin insan ve tabiat hakkında ne düşündüklerini Çin’deki “*Sung*” resminden hareketle inşa edebiliriz. Böylece bir uygarlık ne zaman belirli bir insan tasavvuruna göre varlığını sürdürmüştü, bu tasavvuru onun sanatında da müşahade edebiliriz; bazen bu tasavvur, düşünce dünyasında açıkça dile getirilmese bile mevcuttur; sanatçı bu şekilde felsefecinin öncüsü olmaktadır. Bu konunun ilkel veya prehümanist sanatta nasıl olduğu başka bir konudur; elimizde onlara ilişkin çok eski ve soyut tasavvurlar var; dolayısıyla onlardaki insanın özelliklerini çıkaramıyoruz. Bu primitif kültürlerde hümanizm henüz ortaya çıkmamıştır. İnsan, totem hayvanına hâlâ çok yakındır. Yine de eğer istersek bu sanatta bile, ilkelerin yaşamlarından ve insanın bireysel özelliklerinin henüz ortaya çıkmadığı arketiplerden hareketle onlardaki insan imajını –ya da imaj dışılığını– fark edebiliriz.

Peki modern sanatta hangi insan tasavvuru vardır?

Modern sanatçıların, ilkel sanatın kendileri açısından geçerli olduğunu ve onun formlarıyla tuhaf bir akrabalığı keşfetmeleri oldukça mânidardır. Şüphesiz modern sanatçı ilkel motifleri kullanmasına rağmen, bu motifler ona, ilkel için ifade ettiğinden tamamen farklı şeyler ifade etmektedir. İnsan üç bin yıllık uygarlığı kolayca çözemez. Yine de ilkel sanatın bizim açımızdan sahip olduğu olağanüstü çekicilik, önemsiz değildir. Batılı hümanizm geleneği tökezlemiş ve sorgulanmaya başlamıştır; artık insanın ne olduğunu bildiğimizden emin değiliz; zira hangi gizli güçlerin insanlığı rahatsız ya da yok edebileceğini gayet iyi biliyoruz. Prehümanist insanın, tanıdığımız insan özelliklerinden daha soyut ve kişisiz (*non-figuratif*) olan arketip tasavvurlarına bunun için tepki veriyoruz.

Modern sanatta net olmayan şey, onun insan tasavvurudur. Biz, Yunan, Rönesans ya da ortaçağ sanatından bir figür seçerek, yaklaşık bir kesinlikle “Bu, Yunan, ortaçağ ya da Rönesans insanın algıladığı insan tasavvurudur” diyebiliriz. Modern sanatın çıldırtıcı ormanlığı ortasında nispeten net bir insan tasavvuru bulabileceğimizi sanmıyorum. Bunun sebebi, geriye çekilip seçim yapamayacak kadar bu döneme yakın olmamız değildir. Tam tersine, modern insan tasavvuru çeşitleri, tek bir şekil veya forma indirgenemeyecek kadar çok ve çelişkilidir. Acaba modern sanatın bize belirgin bir insan tasavvuru sunmamasının nedeni, onun ta başından beri insanın, bir kaya veya ağaç gibi sabit bir öz veya doğaya sahip olmadığı için, her tasavvurun üstünde bir yaratık olduğunu düşünmesi –bu bilgiyi kavramsallaştırsın ya da kavramsallaştırmassın– olamaz mı?

Her hâlükârda modern sanatın epey kısmı, sırf geleneksel insan tasavvurunun yıkılmasıyla ilgilenmiştir. İnsan, içerisini açmıştır; dahası o soyulmuş, parçalara ayrılmış ve parçaları aynen Osiris’in ki gibi her tarafa saçılmıştır; artık bu dağınık parçaların bir araya getirilmesini bırakın vadetmeyi, böyle bir şeyi ummak bile aptalcadır. Romanlarımız gittikçe artan şekilde yüzü olmayan ve anonim kahramanların figürleriyle ilgilenir olmuştur ki, bu kahramanlar hem herkes hem hiç kimsedir. Muhtemelen bu tetkik işlemine başlayan yine Joyce’dur; hatta Odysseus’un kör dev Polyphemus’la karşılaşması olayında prehümanist sanatı yankılandırabilmiştir; mezkur olayda Yunanlı kahraman kendisini “*ou tis*”, “Noman”, yani kimliksiz insan olarak adlandırır. Franz Kafka’nın romanlarında da kahraman bir şifredir, ilk harflerdir; şüphesiz bir şifre kendi bireysel konumu ve sorumluluğunu –kendisine a priori olarak verilmeyen ve ortaya çıkarmadan öldüğü– ortaya çıkarmak için muazzam bir tutkuya sahiptir. Kendi anlamını keşfetmiş olan bu şifrenin varoluşu marjinaldir; şöyle ki, bu kişi, güvenli, istikrarlı, anlamlı ve mukadder olanın her zaman dışındadır. Modern edebiyat, Jaspers’in ifadesiyle “ekstrem durumların” edebiyatı olmaya eğilimli olmuştur. Bu edebiyat bize, dayanacak gücü kalmamış, hayatın gündelik meşgaleleri içinde çok sağlam ve bu dünyayla ilgili

gözüken –yani bu döngü sorgusuz sualsiz kabul edildiği için öyle gözüktür– tüm o avuntularla bağını koparmış insanı gösterir.

Oldukça doğaldır ki, yüzü olmayan bu kahraman her yerde hiçlikle karşı karşıyadır. Biz kazara ve kaderin bir cilvesi olarak aşın bir duruma düştüğümüzde –yani normal, rutin, kabul edilen, geleneksel, korunaklı olanın uzağında bir duruma– mahrumiyetle karşı karşıya kalırız. Sözde gerçek dünyanın muhkemliği, bizim durumumuzun baskısından dolayı kaybolup gider. Varlığımız, düşündüğümüzden daha zayıf bir şekilde kendini ifşa eder. O, aynen modern sanattaki, tümüyle delik veya boşluklarla dolu gizemli insan figürleri gibidir. Aslında hiçlik, ister doğrudan böyle adlandırılınsın, isterse insan figürlerinin içinde yaşadığı, hareket ettiği ve varlığını kazandığı muhit olarak eserde gezinsin, modern sanat ve edebiyatın başlıca temalarından birisi olmuştur. Aklımıza heykeltraş Giacometti'nin uzun ve ince heykelleri gelmektedir; onlar kuşatıcı mahrumiyet tarafından istila edilmiş gibi gözükmektedir. Hemingway *A Clean, Well-Lighted Place* adlı hikâyesinde, *kimileri orada yaşamasına rağmen onu asla bilmez* demektedir; bu eser altı veya yedi sayfasında, muhtemelen modern sanattaki kadar güçlü bir hiçlik vizyonu sunmaktadır; o devamla şunu söyler: *O tümüyle hiçti, insan da öyle*. Hemingway örneği, burada önemlidir; çünkü o, entelektüel temalardan ilham alan bir sanatçı değil, tam tersine gerçekten tecrübe olarak gördüğünü kaydetme amacıyla olan bir muhabir ve şairdir; ve onun gözlemleyip de bu hikâyede bize aktardığı şey, bazen insanların gözü önünde belirginleşen hiçliktir. Sartre'in aynı konuyla ilgili hikâyesi, bize daha şüpheli gelebilir; zira bu varoluşçu yazarın, önceden felsefi bir bağlılığı olmaksızın tecrübeye dayalı olarak olayları aktardığına inanmamak için nedenimiz olabilir. Fakat Hemingway'in hiçe, hiçliğe ilişkin vizyonunu reddetmek, pekâlâ gözlerimizi kendi tecrübemize kapamak sayılır.

Bir kez daha vurgulamakta yarar var: Modern sanatın bize sunmaya çalıştığı hiçlik vizyonu, gerçek bir karşılaşmayı, dönemin tarihsel kaderinin bir parçasını ifade etmektedir. Yaratıcı sanatçılar, bu tarz bir vizyonu yoktan üretmemişlerdir. Joyce'un İrlandalı öğ-

rencisi Samuel Beckett'in *Godot'yu Beklerken* adlı oyunu –başından sonuna kadar her satırında hiçliğin gezindiği bir oyun– on altı aydan fazla Avrupa başkentlerindeki tiyatrolarda gösterimde kalıyorsa, bundan ancak şu sonucu çıkarabiliriz: Avrupalı kafa yapısındaki bir şeyler, geleneklerinin tam bir koruma sağlayamadığı bir hususa karşı faaliyet içindedir. Bu oyunun izleyicileri, kesin olarak bu hususun tecrübesine ilişkin bir şeyler fark etmişlerdir; şöyle ki sahnede ne kadar üstü kapalı olursa olsun boşluk duygusunun, Heidegger'in ifadesiyle “Tanrı’yı beklemenin” kısmen yankısını görmüşlerdir. Seyirci ve sanatçıdaki bu tepkilerin reddi sadece eski kafalık ve kendini beğenmişlik değil; bilakis tehlikeli bir şekilde aptallıktır da; zira bu kişi, böylelikle tarihsel olarak konumunu öğrenme şansını da kaybetmektedir.

Gördüğümüz gibi bir çağ kendini, dîmî anlayışında, sosyal formlarında ve belki en belirgin olarak da sanatında dışavurmaktadır. Zamanımız, modern sanat vasıtasıyla kendisini kendisine açmakta ya da en azından çağlarına, peşin hükümlerin neden olduğu körlükle değil, soğukkanlılıkla; onun sanatının aynasında bakmak isteyenlere açmaktadır. Dönemimizin varoluşçuluk felsefesi, zamanın entelektüel dili olarak ortaya çıkmıştır; bundan dolayı bu felsefe, modern sanatla birçok kesişim noktasına sahiptir. Bu ikisini ne kadar derinden incelersek şunu daha iyi anlıyoruz ki, modern sanat nasıl imaj ve sezgi olarak bu zamanın diliyse, varoluşçuluk felsefesi de zamanımızın otantik entelektüel dilidir. Bu iki olgu, hem benzer temaları hem de Batı geleneğindeki parçalanma ve kriz duygusunu hareket noktası olarak almaktadır. Modern sanat, geleneğin rasyonel forma ilişkin varsayımlarını ekarte etmiştir. Modern sanatçı, insanı Eski Yunan'dan Batıya geçen anlamda rasyonel bir havyan olarak değil, daha farklı bir şekilde görmektedir. Keza modern sanatçı realiteyi de, Batı rasyonalizminin öngördüğü şekilde en ufak parçasına kadar anlaşılabilir olan büyük bir Varlık zinciri olarak değil, daha çok, kontrolü zor, saydam olmayan, yoğun, somut ve de açıklaması zor bir şey olarak görmektedir. Aklın limitlerinin bittiği yerde insan, anlamsızlıkla karşı karşıya kalmaktadır;

bundan dolayı bugünün sanatçısı bize, günlük yaşamımızdaki saçmayı, açıklanamazı ve anlamsızı sergilemektedir.

Batı geleneğindeki bu kırılma, hem felsefeyi hem de sanatı her şeyin sorgulanabilir ve problemli olduğu hissiyle doldurmaktadır. Max Scheler'in dediği gibi, bizim zamanımız, insanın ilk kez kendisi açısından bütünüyle problemli bir hâle dönüştüğü bir dönemdir. Bundan dolayı, hem modern sanat hem de varoluşçu felsefe, alinasyon ve insanın bu dünyadaki yabancılığı; insan varoluşunun çelişkililiği ve zayıflığı, ebedîdeki emniyetini kaybetmiş insan açısından zamanın önemli ve baskın gerçekliği gibi konuları takıntı derecesinde ele almaktadır.

Sanatın bu konulara kazandırdığı ifade biçimi, çok daha ikna edicidir; şöyle ki o, fikirlerden veya herhangi bir entelektüel sistemden neşet etmemektedir; bilakis doğaldır. Modern sanatın bizi harekete geçirme konusunda en güçlü ve başarılı unsur olması, onda sanatçının da kendi vizyonuna bağlı olmasından (sanatta her zaman olması gereken zaten budur) kaynaklanmaktadır. İnsanın varlığının bütünüyle tarihsel olduğunu kabul ettiğimiz için, modern sanatın bu vizyonunu, şimdiye kadar geleneğimizin merkezinde yer almış olan insan tasavvurunun artık yeniden oluşturulması gerektiğinin işareti olarak kabul etmeliyiz.

Zamanımızın sanatından, parçalar hâlinde de olsa, çıkan yeni insan tasavvurunda can sıkıcı bir ironi de vardır. Başka bir gezegenden gelen biri, çağımızın dışsal yaşamındaki muazzam güç ile sanatın göstermeye çalıştığı iç güç arasındaki orantısızlıktan dolayı, oldukça şaşırabilir. Ne de olsa atom enerjisini keşfedip kullanan, ışıktan daha hızlı giden uçaklar yapan ve birkaç yıl (belki de ay) içinde diğer gezegenlere gidebilecek ve haftalarca dünyaya geri dönme ihtiyacı duymayabilecek şekilde atom enerjisiyle çalışan uçaklara sahip olacak olan bu yüzyıldır. İnsan daha ne yapabilir ki! O, şimdi Prometheus veya İkaros'tan ya da sonunda gururuna yenik düşen tüm korkusuz mitolojik kahramanlardan daha fazla güce sahiptir. Oysa örneğin Mars'tan gelen bir gözlemci dikkatini, gücün bu dışsal teferruatından ziyade romanlarımızda, oyunlarımızda, resimlerimizde ve

heykellerimizde ortaya konduğu şekliyle insan tasavvuruna çevirse, tümüyle boşluk ve deliklerle dolu, yüzü olmayan, şüphe ve olumsuzluklarla delik deşik ve tamamen sonlu bir yaratık görecektir.

Bu muazzam güç ile zayıflık arasındaki müthiş tezat ne kadar şaşırtıcı olursa olsun bunda, aşırı maddî güçten gözü korkmuş herkes açısından az da olsa teselli verici bir şeyler vardır; zira malumdur ki, bir diktatörün ayyaş ya da başka olağan kusurlara sahip olması, onu biraz daha fazla insan gösterir. Şayet dünyamızın bir parçasını gücün bu kaba ilerleyişinden kurtaracaksak, modern sanatın yaptığı gibi varoluşumuzdaki o mütevazı ve kirli küçük yönlerimizi coşturmakla işe başlamak zorunda kalabiliriz. Yine de bu müthiş tezat başka bir düzlemde korkutucudur; ziro o, insanın tehlikeli şekilde kendi eserlerinin gerisinde kalışını temsil etmektedir ve bu geri kalışta, eli kulağında olan gece gibi üzerimize asılı duran atom bombası terörü yatmaktadır. Hiç şüphesiz burada sıradan insan, zamanımızda hem sanatçı hem de felsefecinin ciddiye almaya başladığı o “hiçlik”in geçici sluetini yakalamaya başlar. Atom bombası, insan varoluşunun endişe verici ve total tesadüfiliğini ortaya koymaktadır. Varoluşçuluk, atom çağının felsefesidir.

Zamanımızı ele alırken her tarafta Batı geleneği içindeki kırılmanın alâmet ve işaretlerini gördük; varoluşçuluk da bu kötü belirtilerle ilgilendiği ve kendisi de bunlardan birisi olduğu için, varoluşçuluğun bu gelenekteki köklerinin ne kadar derinde olduğunu görmek amacıyla şimdi geriye dönerek bu geleneği incelemeliyiz.

II. BÖLÜM
VAROLUŞÇULUĞUN BATI
GELENEĞİNDEKİ KÖKENLERİ

4. İBRÂNÎ GELENEK VE HELENİZM

Matthew Arnold, 19. yüzyıl İngiltere'sindeki çağdaşlık durumuyla ilgili olup bugün bile bize söyleyecek çok şeyi olan *Culture and Anarchy* adlı kitabının aynı adlı meşhur bölümünde şunları söyler:

Biz ulus olarak sahip olduğumuz en iyi ışığa göre yürüme konusunda takdire şayan bir çaba ve sebat sergilememize rağmen, belki de ışığımızın, karanlığa dönüşmemesi için gerektiği kadar dikkatli değiliz. Bu husus, bizim güçlü noktamızın zekâdan çok, enerji olduğu şeklindeki eski hikâyenin sadece farklı bir versiyonudur. Yine de biz bu fikre, daha geniş bir uygulama alanına sahip olacağı daha genel bir form verebiliriz. Biz pratiğe yönelik bu enerjiyi, görev sorumluluğu, otokontrol ve çalışmaya ilişkin bu güçlü duyguyu ve sahip olduğumuz en iyi ışıkla erkekçe harekete geçme hususundaki bu samimiyeti tek bir güç olarak değerlendirebiliriz. Öte yandan doğru pratiğin temeli olan düşüncelere götüren zekâyı, bunlara ilişkin olarak insan gelişiminin beraberinde getirdiği ve tüm yeni ve değişen kombinasyonlara yönelik coşkuyu, bilmeye ve onları mükemmel şekilde ayarlamaya yönelik yılmaz itkiyi de başka bir güç olarak değerlendirebiliriz. Bu iki güç türünü, bir anlamda dünya imparatorluğunu aralarında paylaşan rakipler olarak görebiliriz –bunlar doğaları gereği değil de, insan ve tarihte ortaya çıktıkları şekil dolayısıyla rakiptirler. Bu güçlere en görkemli tecelliler sağlamış olan iki ırk insanından hareketle isim vermek gerekirse onlara sırasıyla İbrânîliğin ve Helenizmin güçleri diyebiliriz. Dünyamız bu iki etki noktası arasında (İbrânîlik–Helenizm) hareket etmektedir. Dünya, kimi zaman birinin güçlü etkisi altında kalırken kimi zaman da diğlerinin etkisi altında kalmaktadır; oysa –asla mümkün olmasa da– olması gereken şey, ikisi arasında iyi bir dengenin sağlanmasıdır.

İbrânîlik bazen Arnold'a, ayrılıkçı kiliselere bağlı orta Victoria dönemi İngilizinin soğuk ve bıyıklı yüzünü çağrıştırmaktadır. İbrânî kafa yapısı hakkında şu âna kadar çok şey öğrendik; dolayısıyla bizim ona ilişkin tasvirimiz daha karmaşık olacaktır. Yine de bu iki türün ayrımını yerli yerinde anlayıp onların uzun tarihsel mücadelesini bu kadar net ifadelerle ortaya koyan Arnold'un bu hoş ve yalın pasajıyla işi başlamak uygun olacaktır.

Bu iki düşünce arasındaki ayırım, Arnold'un açıkça ifade ettiği gibi yapma ile bilme arasındaki farktan kaynaklanmaktadır. Yahudi, pratikle ilgiliyken Yunanlı bilgiyle ilgilidir. Yahudinin nihai kaygısı, doğru davranış iken Yunanlıninkine ise doğru düşüncedir. Görev ve titizlik bilinci, Yahudinin yaşamında en önemli unsurları teşkil ederken, Yunanlının yaşamında ise zekânın doğal ve aydınlatıcı faaliyeti en önemli unsurlardır. Bu yüzden Yahudi, yaşamın özü ve anlamı olarak ahlâkî erdemleri yüceltirken Yunanlı ahlâkî değerleri zihinsel değerlere bağımlı kılar. Bunun için Arnold haklı olarak şu gözlemi yapmaktadır: "Aristo'da ahlâkî değerler, zihinsel alana açılan bir sundurmadan başka bir şey değildir, dolayısıyla bunlardan sonuncusu, kutsaldır." Şimdiye kadar tüm söylenenler oldukça basit ve açıktır: Zıtlık, pratik ile teori, ahlâk adamı ile kuramsal ya da zihinsel adam arasındadır. Fakat Arnold, bir şekilde başladığı noktanın dışında olan diğer bir noktanın da altını çizmektedir:

Helenizmin insan doğası karşısında savunduğu basit ve çekici ideal, cehaletin yok edilmesi, eşyayı olduğu şekliyle görmek, eşyayı olduğu şekliyle görerek onları güzellikleri içinde görmek gibi şeylerdir. Bunun için bu düşüncenin basitliği ve çekiciliği dolayısıyla Helenizm ve Helenizmin eğemen olduğu insan yaşamı, bir tür göksel huzura, açıklığa ve parlaklığa/ışığı sahip olmuştur; onlar tamamen bizim hoşluk ve ışık dediğimiz şeylerle doludur. Zorluklar gözden uzaklaştırılmış ve idealin güzelliği ve rasyonelliği tüm düşüncemize hâkim olmuştur.

Arnold bu hoşluk ve ışık idealine hayran olmasına rağmen, yine de bunun, insanî durumun endişe verici bir boyutunu hesaba katmamış olabileceğini düşünmektedir; bunun için o, Thomas Carlyle tarafından söylenmiş olma ihtimali olan şöyle bir değerlendirme zikretmektedir:

Söylendiğine göre “Sokrat, *Zion’da son derece huzurludur*. İbrânilik –ve burada, onun muazzam gücünün kaynağı– daima, Zion’da huzurlu olmanın imkânsızlığıyla ve Sokrat’ın umut dolu –bu bakış açısından hareketle söylenebilir ki– ve rahat rahat konuşmasındaki olgunluğu insanın araması veya edinmesi önündeki zorluklarla ciddi ciddi meşgul olmuştur. (Zira Yahudiliğe göre, ç.) cehaletin yok edilmesinden, eşyayı gerçekliği ve güzelliği üzere görmek gibi şeylerden bahsetmek gayet güzel; fakat bunlar, çabalarımızı engelleyip boşa çıkaran bir şey varken nasıl yapabilir? Bu engel *günah*tır.

Arnold’un burada gözlemlediği şey, Kitab-ı Mukaddes insanının derinlerinde gizli olarak varlığını sürdüren belirli bir *tedirginlik* hâleti ruhiyesidir ki, Yunanlı filozofların bize insan konusunda sundukları kavramlarda buna rastlamıyoruz.

Bu tedirginlik ve huzursuzluk, sırf yapma ile bilme ve ahlâk ile akıl arasındaki zıtlığın ötesinde insanî varoluşa ilişkin daha merkezî bir alanın işaretidir. Şüphesiz Arnold, Kitab-ı Mukaddes insanının bu tedirginliği konusuyla kendi temel tezini birbirine bağlamaya çalışmaktadır; yani günah fikri aracılığıyla ahlâkî pratiklik ile zihinsel kültürü birbirinden ayırmaya çalışmaktadır. Ne var ki Kitab-ı Mukaddes’te anlatıldığı şekliyle insanın tecrübe ettiği günahkarlık –Mezmurlar ya da Eyyub Kitabı’ndaki gibi– bireyin varlığının ahlâkî edimlerle ilgili olduğu varsayılan bir bölümüyle sınırlı olamaz. Bu günahkârlık insanın tüm varlığını kuşatmaktadır: Aslında bu, insanın varlığının kendisidir; çünkü insan, zayıf ve sonlu bir varlık olarak Tanrı’nın huzurunda korunaksız kalmaktadır. İnsanın sonluluğuna ilişkin bu fikir, bizi pratik ile teori ve ahlâk ile bilgi gibi ayrımların ötesinde, tüm bu ayrımların kendisinden neşet ettiği esas kaynağa götürmektedir.

Arnold’un İbrânilik ile Helenizm ayrımını bu kaynaktan hareketle düşünmeye başlamalıyız. Arnold’un zamanından bu yana hem İbrâni düşünce hem de Yunan düşüncesi hakkında çok şey öğrendik; bunun için Arnold’un Yunan düşüncesine ilişkin göksel bir huzur ve açıklık şeklindeki tasvirini düzeltmek zorundayız. Arnold, eski Yunan’a ilişkin neşeli, parlak ve uyumlu gibi tasvirleri, 18. yüzyıl Helenizminden devralmıştır. Oysa biz bugün Yunanlıların

pesimizmi ve yaşama ilişkin olumsuz yaklaşımları hakkında çok daha fazla şey biliyoruz. Örneğin, biz insanın günahkârlığına ve düşmüşlüğüne ilişkin güçlü bir duyguya sahip olan ve Eflatun'u oldukça etkilemiş olan Orfik dinler hakkında fazlasıyla bilgiye sahibiz. Eflatun, bedenin bir mezar olduğunu ve felsefe yapmanın ölmeyi öğrenmek olduğunu söylerken, birtakım boş ve belîğ şeylerden bahsetmemektedir. Orfik ve Pisagoryan kaynaklardan hareketle Eflatun açısından tüm felsefî çırpınışın, dünyanın kötülüklerinden ve zamanın lanetinden kurtulmaya yönelik coşkulu bir arayış olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla Yunanlılar, Nietzsche'nin de ilk defa yaklaşık bir yüzyıl önce gözlemlediği gibi tragedyayı yok yere uydurmamışlar; bilakis o, ızdıraba ve yaşamın kötülüğüne ilişkin güçlü bir hassasiyetin sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Arnold, İbrânî ve Yunan ırkındaki insan anlayışında gözlemlediğimiz üzere bu ikisi arasındaki ayrımında temel olarak haklıdır: Nitekim Yunanlılar bize bilim ve felsefeyi armağan etmişken İbrânîler bize hukuku vermiştir. Çinliler ve Hintliler dahil, hiçbir ulus kuramsal bir bilim üretmemiştir. Yunanlıların kuramsal bilimi keşif veya icatları, Batı uygarlığını dünyanın diğer uygarlıklarından ayıran temel noktadır. Aynı şekilde Batılı dinin biricikliği, onun İbrânî kaynaklarından kaynaklanmaktadır; dolayısıyla Batının dinsel tarihi, aslında İbrânîlik ruhunun değişen yazgı ve evrimlerinin uzunca bir hikâyesidir.

4. 1. İbrânî İman İnsanı

Yukarıda söylenenlere rağmen hukuk aslında İbrânîliğin merkezini teşkil etmez. Merkezde, hukukun da temelini oluşturan ve onusuz hukukun, en Ferisi gelenekte bile içi boş bir kabuğa dönüşeceği bir husus yatmaktadır. Burada Arnold'un ötesinde düşünmek zorundayız. Şüphesiz hukuk, –kesin olarak hukukun ritüel ve buyruklarının bağlayıcı niteliği– acı dolu yüzyıllar boyunca Yahudi topluluğunu bir arada tutan ve bu halkın yok olmasını engelleyen şeydi. Fakat İbrânî kaynaklara, yani Kitab-ı Mukaddes'te ortaya konduğu şekliyle insana geri dönersek, ahlâkî hukukun merkezinde daha ilk-

sel ve daha temel bir şeyin yattığını görürüz. Bunu gözlemek için Eyyub Kitabı'nı yeniden okumayı, hem de bizi Arnold'un bulgularının ötesine, zamanımıza doğru götürecektir şekilde ve bu eseri ifadelendiren halkın ilkel ya da ilksel varoluş modunu tarihsel anlamıyla yeniden okumayı öğrenmek zorundayız. O dönem insanı açısından Eyyub Kitabı'nın neticesi, bizim gibi sonraki okuyucular açısından olduğu gibi, öyle kaçınılmaz ve önceden belirlenmiş bir şey değildi; zira bu insanların, Eyyub anlatısının merkezini teşkil eden insanla Tanrı'nın karşılaşması konusundaki yüzyıllara dayanan âşinâlıkları, bu karşılaşmanın şiddetini hafifletmişti. Bu insanlar açısından, dinlerinin rutin buyruklarının ötesinde, Eyyub'un yaratıcısıyla karşı karşıya gelmesi ve O'ndan açıklama istemesinde ilk defa Prometevari bir heyecan söz konusu olmuştu. Bunun Yunanlılardaki karşılığı, Tanrılar ve onların yöntemlerine ilişkin eleştirel ve felsefî düşüncesinin ortaya çıkmasıdır; yani o zamana kadar geleneksel ve ritüelistik olan bir dini ele alırken rasyonel bilincin bir araç olarak ilk defa kullanılması. Yine de Yahudi, akıl yoluyla değil, kâmil insanın/Eyyub'un, ihata edilemez ve kahhar bir Tanrıya tutkusunun şiddetiyle karşılaşması yoluyla ilerler. Eyyub açısından bu problemin nihai çözümü, rasyonel bir yönde değil, kâmil insanın değişimi ve dönüşümünde yatmaktadır. Eyyub ile Tanrı arasındaki ilişki, Martin Buber'in ifadelerini kullanırsak "Ben" ve "Sen" arasındaki türünden bir ilişkidir. Bu tarz bir ilişki, her birinin diğeriyle bütünlüğü içinde karşılaşmasını öngörür; bu, her biri akli tatmin eden bir açıklama isteyen iki rasyonel aklın karşılaşması değildir. Eyyub ile Tanrı arasındaki ilişki, akıl düzleminde değil, varoluş düzleminde cereyan etmektedir. Batının sonraki felsefî geleneğinin bize öğrettiği anlamıyla rasyonel şüphe, Eyyub'un isyanının en şiddetli anında bile, onun aklından asla geçmez. Eyyub'un Tanrı'yla ilişkisi, isyan, öfke, korku ve şaşkınlık gibi değişik şekiller olsa da, başından sonuna kadar imanî bir ilişki özelliğini muhafaza eder. Eyyub "*İşte O, beni öldürecek; ümidim yok*" der, fakat genellikle bu sözlerin peşinden pek beklenmeyecek şu sözleri söyler: "*Hiç olmazsa ona karşı yollarımın doğruluğunu müdafaa ede-*

yim.” Eyyub, karşısında bir hiç olduğu yaratıcıyla karşılaşmasında kendi kimliğini (“yollarını”) muhafaza etmektedir. Eyyub imanının birçok değişiklikleri ve dönüşümü itibariyle burada artık istenmeyen bir Tanrı’nın suretini kırıp, O’na hakaret eden ve tükürebilen ilkel insanlara yakındır. Benzer şekilde Mezmurlar 89’da Davud, Yehova’nın kendi halkına yağdırdığı tüm meşakkatler/zorluklar dolayısıyla O’nu paylamaktadır; dolayısıyla biz burada imanın, Tanrı’dan hesap sormaya imkân tanıyacak kadar gerçek olduğu bir tarihsel aşamadayız denilebilir. Bu aşama ilkel insanlara yakın olmasına rağmen, yine de onlardan son derece uzaktadır: Zira Yahudi, olaya yeni bir unsur olan imanı eklemiş ve dolayısıyla ilkelin Tanrı’sına karşı öfkesinden ibaret olan hususu içselleştirmiştir. İman tam olduğunda, öfkesini ifade etme cesaretini gösterir; çünkü iman, kâmil insanın Tanrı’sına doğru açılımı olduğu için, insanî varlığın tüm modlarını kuşatabilmelidir.

İman, en azından başlangıç itibariyle gündelik hayatta “biz güveniyoruz” gibi sözlerle ifade ettiğimiz anlamıyla güvendir. İman, bir kilisenin esaslarına ve ilkelerine inanmaktan önce, güvendir; oysa daha sonraki dinsel tarih, imanın bu aslî anlamını anlaşılmaz hâle getirmiştir. İman, bir varlığın diğerine doğru açılımı olarak güven anlamında iman-akıl ilişkisiyle ilgili hiçbir felsefî problem içermez. Bu tarz problemler, ancak iman kendisini beyanatlar, inançlar ve sistemler şeklinde ifade ettiğinde ortaya çıkmaktadır. İnsanın somut bir varlık modu olarak iman, bir önermeyi aklen kabul etme anlamındaki imandan daha önceliklidir; aynı şekilde insanî varlığın somut bir modu olarak güven de herhangi bir önermeye güvenden önceliklidir. Üstelik insanın öfkesini ve korkusunu, içini dışını –yani kısaca bir bütün olarak insanı– kuşatan bu güven, ruhun bedenden, aklın insanın diğer yarısı olan irrasyonelden ayrılması gibi hiçbir ayrıma imkân tanımaz. Eyyub Kitabı ve Mezmurlar’da insan, büyük oranda canlı kanlı insandır; bu insanın varlığı da defalarca, açıkça fiziksel olan imajlarla tasvir edilmiştir:

Hatırla, niyaz ederim, sen balık gibi bana şekil verdin;
ve beni yine toprağa mı döndüreceksin?

Beni süt gibi dökmedin mi?
 Ve beni peynir gibi katılaştırmadın mı?
 bana deri ve et giydirdin.
 Ve kemiklerle ve sinirlerle beni ördün.

Keza Mezmurlar 22, terk edilmişlikten bahsederken iç gözlemin yüce ve seyreltilmiş dilini değil, fizikselin en güçlü haykırışını kullanır:

Allahım, Allahım beni niçin bıraktın?
 Fakat beni rahimden çıkararak, Anamın kucağında iken beni emin kılan sensin.
 Doğuşumdan beri sana verildim;
 Anamın karnından beri Allah'ım sensin...
 Su gibi döküldüm, bütün kemiklerim oynaklarından çıktı; yüreğim balmumu gibidir; içimde eriyor. Kuvvetim çömlük parçası gibi kuru-du; dilim çenelerime yapıştı; ve beni ölüm toprağına koydun.

Protestanlık sonradan insanın bu şekilde Tanrı'sıyla yüz yüze gelmesini canlandırmaya çalışmış; fakat Kitab-ı Mukaddes'in bu orijinal imanının yalınlığı, güçlülüğü ve bütünselliğinin ancak soluk bir kopyasını çıkarabilmiştir. Zira Protestan insan, beden kabuğunu kaldırıp atmıştır; o artık Kitab-ı Mukaddes'te gördüğümüz şekilde, canlı kanlı bir insan değil, ruhsal ve içedönük bir canlıdır. Protestan insan, Tanrı'yla karşılaşarak onun yollarının izahını istemeye asla kalkışamayacaktır. Reform dönemine geldiğimizde tarihteki o dönem çoktan geçip gitmiştir.

Kitab-ı Mukaddes'teki insan, etiyle, canıyla, kanıyla bir insan olarak yeryüzüne sıkıca bağlıdır. "Hatırla, niyaz ederim, sen balçık gibi bana şekil verdin; ve beni yine toprağına mı döndüreceksin." Toprağına bağlı olmak, insanın ölümlülüğü demektir: yani varlığı tamamen zamansal olan, zamanın bir yarattığı/canlısı. Sonsuzluk fikri –insanın sonsuzluğu–, insanın ölümlülüğüne ilişkin imajların güçlülüğü ve sıklığı yanında büyük bir yer teşkil etmemektedir. Tanrı, bâkidir ve insanla yüz yüze gelmesine rağmen, insanın ihata alanı dışındadır; oysa Yaratıcı karşısında bir hiç olan insan, toprak kaynaklı diğer tüm varlıklar gibi, bir günün varlığıdır; insanın zamansal özü sürekli olarak rüzgâr ve gölgeyle kıyaslanır:

İnsan ki kadından doğmuştur, günleri kısadır ve sıkıntıya doyar.
Çiçek gibi çıkar ve solar; ve gölge gibi kaçar ve durmaz.

İbrânîlik, sonradan Yunan felsefesinin Eflatun kanalıyla icat edeceği türden ebedî özler alanına sahip değildir; Yunan'da bu alan, zamanın kötülüklerine karşı zihinsel bir kurtuluş imkânı veriyordu. Ebedî özlere ilişkin bu tarz bir alan ancak, Eflatun'un ifadesiyle "tüm zaman ve varoluşun gözlemcisi"ne dönüşecek *özerklotonom* bir akıl için söz konusudur. En üstün insan tipi olarak bu filozof ideali –ebediyet sayesinde tüm zaman ve varoluşu gözlemleyebilen kuramsal bir akıl–, kendi ölümlü varlığına tutkulu bir şekilde bağlı olan İbrânî iman insanına tamamen yabancı bir şeydir. Yahüdi açısından ayrılma, özerk olma, gayr-i meşru bir zihin yapısıdır; erdemden ziyade bir günahdır; ya da daha doğrusu bu husus, Kitab-ı Mukaddes insanı henüz Yunan'ın aklî soyutlama düzeyine ulaşmadığı için, kavrayamadığı bir şeydi. Bu insanın varoluşu, felsefecinin özerkliğini tecrübe etmesine imkân vermeyecek kadar yeryüzüne bağlı ve ölümlülüğün bunaltıcı imajlarıyla tıka basa doluydu. Ruhun, zihinsel bir töz olarak ölümsüzlüğü mefhumu (bu ölümsüzlük rasyonel olarak ispatlanamayabilir bile) Kitab-ı Mukaddes insanının zihninde henüz oluşmamıştı. O, ölümlülükten bir şekilde kaçmayı umsa bile, bu, yaratıcısının onu topraktan tekrar diriltebileceğine ilişkin kişisel güveni temelinde olacaktır.

Arnold'un ahlâkî-aklî insan şeklindeki basit karşıtlığı doğru olarak kalsa da, yukarıdaki değerlendirmeler bizi, bunun ötesine taşımaktadır: Özetlersek:

1. İbrânîliğin ideal insanı, iman insanıdır; oysa Eflatun ve Aristo gibi iki büyük filozofta nihai felsefî ifadesini bulmuş şekliyle Helenizm açısından ideal insan, akıl insanıdır; yani tüm zaman ve varoluşun gözlemcisi olarak bunların üzerine çıkması gereken filozoftur.

2. İman insanı ise, bütünlüğü/kemâli içerisinde somut insandır. İbrânîlik, tümel ve soyut olanla ilgilenmez; onun vizyonu daima somut, tikel ve bireysel olarak insanla ilgilidir. Oysa Yunanlılar tarihteki ilk düşünürlerdir; tümeli, soyut ve zamandışı özleri, formları ve ideaları keşfeden onlardır. Bu keşfin sarhoşluğu (ki bu keşif,

bizzat rasyonel fonksiyonun ilk defa ortaya çıkması ve özerkleşmesini temsil eder.) Eflatun'u, insanların ancak ebediyette yaşadığı müddetçe gerçek anlamda yaşadığını savunmaya sevk etmiştir.

3. Yunanlıların, ancak filozofun yürüyebileceği hikmet yolu olarak *özerkleşme* fikirleri buradan çıkmıştır. Teori kelimesi, Yunanca *theatai* kelimesinden gelmektedir ki, bu kelime de tiyatro kelimesinin köküdür ve seyretmek, bakmak anlamındadır. Biz, tiyatrodaki kendimizin katılmadığı bir olayın seyircileriyizdir. Benzer şekilde, teori adamı, filozof veya salt bilim adamı da, tiyatrodaki bir sahneyi seyretmemiz gibi varoluşa uzaktan bakmaktadır; bunun için onlar, bu şekilde Kierkegaard'ın ifadesiyle yalnızca varoluşun estetik düzeyinde yaşamaktadırlar.

Öte yandan İbrânîliğin vurgusu ise, *bağlılık* üzerinde, insanın ölümlü varlığıyla (hem beden hem ruh olarak), soyuyla, ailesiyle, kabilesiyle ve Tanrı'sıyla tutkulu birlikteliği üzerinedir; bu tarz birlik-teliklerden kendisini soyutlayan kişi, İbrânî düşünceye göre, insanın gerçek varoluşunun solgun bir gölgesinden başka bir şey değildir.

4. Sonsuz kavramı İbrânî açısından, ihata edilemez ve çok yüce Tanrı'nın zatındaki tecessümü hariç, oldukça belirsiz bir kavramdır. Oysa Antik Yunan açısından sonsuzluk, insanın zihni aracılığıyla hemen ve sürekli olarak ulaşılabildiği bir yerdir.

5. Yunanlılar mantığı icat etmiştir. Onların insanı, rasyonel bir hayvan olarak tanımlamaları, harfi harfine mantıklı hayvan (*to zoon logikon*) demektir; ya da daha doğrusu insan dil sahibi konuşabilen bir hayvandır; zira mantık (*logic*) kelimesi, söylemek, konuşmak, söylev anlamındaki *legein* fiilinden gelmektedir. Buna göre insan, mantıksal sözlerle ilgili hayvan olmaktadır.

Öte yandan İbrânî açısından aklın statüsü, delilleri konunun özüyle asla ilgili olmayan Eyyub'un arkadaşlarının aptalca gevezeliklerine oldukça benzemektedir. Akıl ve mantık, aptalların gururlanacağı şeylerdir ve hayatın nihai gerçeklerinin yanından bile geçmezler; hayatın nihai gerçekleri öyle bir derine doğru sızarlar ki, dil oraya asla ulaşamaz; bu imanın derinliğidir. Eyyub, ilgili bölümün sonunda şunu söyler: “Senin için kulaktan işitmiştim; şimdi ise seni gözüm gördü.”

6. Yunanlılar güzellik ile iyiliği, özdeş ya da en azından daima çakışan hususlar olarak görürler; aslında bu ikisine tek bir isim verirler, güzel ve iyi= *to kalokagathia*. Matthew Arnold'un zikrettiği İbrânî günah hissi, iyi ve güzele ilişkin bu basit özdeşleştirmeyi yapamayacak kadar insan varoluşunun can sıkıcı ve serkeş boyutlarının farkındadır. Kitab-ı Mukaddes insanının günahkârlık duygusu, noksanlık boyutu itibariyle onun temel olarak sonluluğuna ilişkin duygudur. Bu yüzden bu insanın iyisi, bazen çirkin bir görünüm kazanırken güzellik de onun açısından kötünün ve yozlaşmanın aldatıcı maskesi olabilir.

Bu açıklama listesini uzatmak gereksiz. Burada önemli olan, insana ilişkin bu iki yaklaşıma biçim veren temel saikleri netleştirmektir. Okuyucu, varoluşçu felsefenin deşelemeye ve zamanımızın düşünsel bilincine sunmaya çalıştığı özelliklerin, İbrânîliğin özellikleri olduğunu daha şimdiden tahmin etmiş olmalıdır; zamanımızda tarihsel bir vakıa olarak İbrânî din (Batılı din anlamıyla) insanlık açısından artık koşulsuz geçerliliğe sahip değildir.

Bu karşılaştırma bölümü, dengeyi biraz İbrânîlik yönünde bozmuş olabilir. Ne olursa olsun, İbrânîliğin asıl içeriğinin onun enerjisi ve ahlâka yönelik iradesi olduğu şeklinde Matthew Arnold'un (kendisi burada hâlâ yaygın olan bir görüşün temsilcisidir) bıraktığı izlemine düzeltmek gerekir. Biz, İbrânîlikteki aklî içerik üzerinde de durmak zorundayız: Kitab-ı Mukaddes insanı, Yunan'ın aklî bilgisi gibi olmasa da (kendine özgü) bir *bilgiye* sahiptir. Bu bilgi türü, insanın akıl yoluyla elde edebileceği türden değildir; ya da ona asla akıl yoluyla ulaşılamaz denilebilir; bilakis, bu bilgi türüne etle, kanla, içimizle, dışımızla, güven, öfke, şaşkınlık, sevgi ve korku yoluyla ve zihnin asla bilemeyeceği varlığa tutkuyla bağlanma yoluyla ulaşılabilmiştir; yine de sonuç itibariyle bu da bilgidir; İbrânîlik de özünde bu bilgi türüne sahiptir. Şüphesiz biz Helenizmi filozoflarca ifade edildiği şekliyle, özellikle de filozof Eflatun tarafından ifade edildiği şekliyle kabul ederek mevzuyu ortaya koymaya çalıştık; zira Yunanlılar da başka bir tür yaşam bilgisine sahip olan Aiskhylos ve Sophokles gibi şairler yetiştirmişlerdir. Fakat felsefeyi, mantığı, bilimi ve de Eflatun'u üreten Antik Yunandır;

Eflatun, oldukça önemli akıl konusu ve insan yaşamındaki irrasyonel unsurlar etrafında dönüp duran Helenizmin tüm müphemliğini hulâsa eden bir şahsiyettir.

4. 2. Antik Yunan’da Akıl

Anglo-Amerikan felsefeci Whitehead, “Batı felsefesinin yirmi beş yüzyılının, Eflatun’un dipnotlarından başka bir şey olmadığı” değerlendirmesini yapmıştır. “Dipnotlar” sözcüğünün aşağılayıcı yönünü hesaba kattığımızda bu ifadenin tümüyle doğru olduğunu söyleyebiliriz. Batı felsefesinin temaları, sorunsalları ve büyük oranda terimleri bile öz olarak Eflatun’un eserlerinde mevcuttur. Sonraki tüm felsefeciler, hatta karşıtlarının büyük kahramanı Aristo bile Eflatun’la bir tebennî bağına sahip olduklarını ortaya koymaktadır. Keza varoluşçu felsefe, bu Eflatuncu gelenekten radikal bir kopuş olmasına rağmen, paradoksal bir şekilde Eflatun’un düşüncesinde varoluşsal bir boyut gözlemlenmektedir. Bu, Eflatun’un bir insan ve felsefeci olarak zenginliği ve belirsizliğidir.

Eflatun, felsefî kariyerine bir fikir değişikliğinin sonucunda başlamıştır. Bu kesinlikle varoluşsal bir başlangıçtır. Biyografisini yazan kişinin bize aktardığına göre o, bir dramatik şair olmayı çok istemiş; fakat Sokrat’la karşılaşmasından sonra tüm elyazmalarını yakmış ve kendini, Sokrat’ın yaşamını verdiği hikmet arayışına adanmıştır. Eflatun sonraki yaşamının tamamında şairlerle savaşla uğraşacaktır ki, bu savaş aslında öncelikle onun kendi içindeki şaire karşı verilen bir savaştır. Sokrat’la bu önemli karşılaşmadan sonra Eflatun’un kariyerindeki etaplar daha sonra göreceğimiz gibi *Death of a Poet* (Şairin Ölümü) başlığını alabilecek bir gelişim çizgisi sergiler. Yine de Eflatun’da şair, asla tamamen ölmez –her ne kadar ona hakaret etse de–; sonunda büyük yaratma mitine; *Timaeus*’a geri döner; her ne kadar *Timaeus*, bilim ve metafiziğin mecazî ifadesi şeklinde söylenmişse de. Onun kariyeri aklın zaferidir ya da şiirsel ve mitik fonksiyonlara karşı zafer kazanma çabasıdır denebilir. Bu husus, büyük bir şiirsel yeteneğe sahip olan bir kişide gerçekleşmesi dolayısıyla daha da büyük bir önem kazanmaktadır.

Fakat bu husus, bir kişinin biyografisinin oldukça dramatik bir parçasından daha fazla bir şey ifade etmektedir; zira bu olay, ancak Eflatun gibi büyük bir kişide gerçekleşebilecek şekilde Batı tarihindeki en önemli olaydır. Eflatun'da rasyonel bilinç, aslında insanlık tarihinde ilk defa özerkleşmiş bir psişik fonksiyona dönüşmüştür. (Belki bunu Sokrat ondan önce başarmıştır; fakat bir felsefeci olarak Sokrat hakkında tüm bildiklerimiz Eflatun'un eserlerine dayanmaktadır.) Aklın bu şekilde ön plâna çıkışının önemini Antik Yunan, Hint ve Çin'in nispeten büyük uygarlıklarıyla karşılaştırarak değerlendirebiliriz: Hint ve Çin uygarlıkları, Sokrat öncesi Antik Yunan'a yakın bir zamanda büyük bilgelere sahiptiler; fakat ne Hindistan'da ne de Çin'de akıl, insanın kalan psişik varlığından, duygularından ve sezgilerinden tamamen yalıtılmamış ve koparılmamıştı –yani özerkleşmemişti. Doğulu insan, rasyonel değil hâlâ sezgiseldi. Buda ve Lao-tse gibi büyük bilgeler mitik olanın üzerine çıkmışlar, onu aşmışlardı; fakat onlar, yine de aklın havarilerine dönüşmemişlerdi. Akıllı, başlangıçtaki bilinçdışının sularının tamamen dışına çıkarmak Antik Yunan'ın başarısıydı. Batı uygarlığı sonuç olarak kendini Doğu uygarlıklarından ayıran özelliğini aklın bu şekilde özerkleşmesinden almaktadır. Nevi şahsına münhasır bir şekilde Batılı bir üretim olan bilim de, aklın bu şekilde özerkleşmesi ve insanın en üstün gücü olarak yüceltilmesi sayesinde mümkün olabilmiştir.

Eflatun'un eserlerinde gözlemleyebildiğimiz kadarıyla aklın bu şekilde ön plâna çıkışı, Eflatun'un yaşamı boyunca süren önemli bir tarihsel olaydır. Biz bu süreyi/arayı, başlangıcını Eflatun'dan önceki iki düşünür Heraklit ve Parmenides'in (her ikisi de İ.Ö. 480 yıllarında yaşamışlardır), bitimini de hocası Eflatun tarafından kabaca tanımlanan rasyonel ideali, sonraki Akademia'da zirveye ulaştıran Aristo'nun oluşturduğu bir zaman dilimi olarak belirleyebiliriz. İ.Ö. 399'da Sokrat bizzat rasyonalizm suçu dolayısıyla idam edilmişti –yani muhafazakâr Atinalılara göre ulusun Tanrılarını yok eden akıl edimi dolayısıyla. Bu tarihler bir dönemeç üzerindeki kilometre taşları olarak kabul edilebilir; bu dönemeç, insanoğlunun tarihte şimdiye kadar takip ettiği en önemli dönemeçlerden bi-

risidir. Heraklit ve Parmenides'in dönemi olan İ.Ö. 480'den Aristo'nun ölüm tarihi olan İ.Ö. 322 tarihine kadar bir buçuk yüzyıldan biraz fazla zaman vardır. Bu birbuçuk yüzyıl içerisinde insan, tarihe rasyonel bir hayvan olarak girmiştir.

Parmenides ve Heraklit gizemli görüntüler gören kişiler ve kâhinlerdi. Parmenides şiir yazmıştır; onun şiirleri, kendilerini, Tanrıçanın ihsan ettiği bir görüntünün anlatısı şeklinde tanımlayarak açılır; mezkur Tanrıça, bu şairi gece ve gündüzün büyük kapılarının ötesinde savaş arabasına alır. Öte yandan Heraklit'in sözleri, kapalı ve kehanetvaridir; onların kehanet olarak kabul edilmesi istenmiştir –yani gerçeğin keşfi ifşaları olarak. “Biliyorum’un Yunanca karşılığı olan *oida*, “görmek” fiilinin perfectidir ve anlamı “gördüm”dür. Dolayısıyla bilen insan; gören, görüntü gören insandır. İlk insanlar açısından bilge kişi, kehanetleri, rüyaları ve iç dünyayı okuyup yorumlayabilen insandır, falcıdır ve şamandır. Dolayısıyla o, kabilenin “büyük rüyalarını” dillendirerek kabilenin gizli, en derin ve en büyük hikmetini seslendirmiş olan şairdir. Eflatun ve Aristo'nun yaşadığı bu bir buçuk yüzyılın sonunda, bu ideal bilge, en üstün şekli rasyonel felsefecide ve kuramsal bilimcide bulunabilecek olan pür akıl insanına dönüşmüştür. Sokrat öncesi düşüncelerde gördüğümüz şekliyle doğaya ilişkin engin sezgisel görüntüler/keşfler yerini Aristo'da bilimin ciddiyetine bırakmıştır.

Biz bugün rasyonel bilincimizi tartışmasız görmeye alıştığımız ve gündelik yaşamın peşinde aklın işlemlerine kendimizi iyice kattığımız için, Antik Yunan'daki bu tarihsel gelişmenin ne kadar önemli olduğunu ilk anda pek kavrayamıyoruz. Çağımız evrim fikirleriyle dolu olduğu hâlde, biz bilincin kendisinin de yüzyıllar boyu evrim geçirerek bugünlere geldiğini hatta bugün bile bunun sürdüğü fikrini hâlâ özümseyemiyoruz. Ancak, içinde bulunduğumuz yüzyılda modern psikoloji aracılığıyla bilincin yaşam üzerinde ne kadar tehlikeli bir etkiye sahip olabileceğini öğrenmiş bulunuyoruz; dolayısıyla bilincin gelişimi için ne kadar kıymetli zaman ve çaba gerektiğini ve bilinci her zamanki bölgesinin dışına taşımak için kimi zaman nice yaratıcı sıçrayışların gerektiğini iyice an-

lıyoruz. Biz yazılı şekliyle felsefe tarihini, sosyal veya ekonomik bir tarih olarak ya da herhangi bir sosyolojik bakış açısından hareketle yorumlanmış bir olgu olarak görüyoruz; oysa artık bir bütün olarak felsefe tarihini, insanlığın psişik gelişiminin bir parçası olarak anlamalıyız. Yalnız evrim kavramı burada Hegel ve Spencer'de olduğu gibi 19. yüzyıl düşüncesinin basit ve tek yönlü eğilimi çerçevesinde anlaşılamaz; bilakis bu kavram, tüm somutluğu ve çift yönlülüğü içerisinde; yani aynı anda hem kazancı hem kaybı hem ilerlemeyi hem de gerilemeye içerecek şekilde anlaşılmalıdır.

Bu noktayı hiçbir şey Eflatun'un akla övgüsünden daha iyi belirginleştiremez. Antik Yunan'ın keşfi, insanlığın ileriye doğru ciddi ve gerekli bir adımını temsil etmektedir; fakat bu keşif aynı zamanda bir kayıp anlamına da gelmektedir; zira bu keşif yüzünden insanın varlığına ilişkin eski dönemlerin bütünsel yaklaşımı parçalanmış ya da en azından geri plâna itilmiştir. Bunun için *Phaedrus*'taki mezkur ruh mitini ele alalım: Savaş arabasının sürücüsü (yani akıl) beyaz ve siyah atların dizginlerini tutmaktadır (beyaz at insanın aklın öngörülerine daha çok boyun eğen ruhsal veya duygusal yönünü, siyah ve serkeş atlar ise sürücü tarafından kamçıyla dizginlenmesi gereken istek ve arzuları temsil etmektedir.) Dizgin ve kamçılar, baskı ve sınırlamadan başka bir şey ifade etmemektedir; sürücünün sadece yüzü insana benzerken, kalan kısmı, yani rasyonel olmayan parçası hayvan şeklinde temsil edilmiştir. İnsanın ilahî yönü olarak akıl, aslında farklı bir yapıya sahiptir ve insanın içindeki hayvandan ayrılmıştır. Burada biz ilk insanların, örneğin Çinlilerin bize miras bıraktığı diğer bir aydınlık ve karanlık sembolünden oldukça uzağız: *Yin-Yang* güçleriyle ilgili meşhur diyagramda aydınlık ve karanlık, aynı dairenin içinde iç içedir, aydınlığın ışığı karanlık bölgeye nüfuz etmişken karanlık da aydınlığın içine sokulmuştur: Bu, her birinin diğerinden bir şeyler ödünç alması gerektiğini ve bütünü oluşturmak için aydınlığın karanlığa, karanlığın da aydınlığa ihtiyacının olduğunu sembolize eder. Eflatun'un mitosunda, Batının uzun zamandır taşıdığı ve modern kültürde en şiddetli formuna dönüşen düalizm sıkıntısı, yani akıl ile irrasyonel arasındaki ayrılık, ilk defa ortaya çıkıyordu.

Aklın aynı şekilde insanüstü veya gayr-ı insanî bir şey olarak yüceltilmesi Eflatun'un *Devlet*'indeki meşhur mağara alegorisinde de görülebilir. Mitos, insanî duruma ilişkin –gerçekte de olduğu gibi– oldukça sert bir tasvirle başlar: İnsanlar bir mağaranın karanlık yerinde zincirli olarak arkaları ışığa dönük şekilde otururlar; nesnelerin ancak karşılarındaki duvara yansıyan gölgelerini görebirirler. Mahpuslardan biri özgür kalır ve daha önceleri sadece gölgelerini gördüğü nesneleri ve gölge yayan ışığın kendisini görmek için geriye döner; o mağaranın girişine doğru ilerleyip ötedeki güneşi bile görebilir.

Bu anlatı insanın karanlıktan aydınlığa, cehaletten bilgiye ve terk edilmişlikten kurtuluşa doğru ilerleyiş mitosudur. Bize anlatıldığına göre, Eflatun gençken bir Heraklit takipçisi olan Cratylus'un doktrinlerini incelemiştir, bu kişi her şeyin sürekli değişime uğradığını, ölüm ve değişiklikten kaçışın olmadığını savunmaktadır. Bu yaklaşımın altında kıvranan genç Eflatun, zamanın güvensizlikleri ve yıkımından kaçıp ne pahasına olursa olsun sonsuzluğa sığınmak ister. Sonsuz hakikatler alanını açan matematiğe karşı muazzam ilgisi bundandır; zira burada insan en azından salt düşünce olarak zamandan kaçabilir. Sonsuz form veya idealar teorisine karşı büyük ilgisi de bundan dolayıdır; zira bunlar insanın ulaşabileceği ebedî bir alandır. Dolayısıyla biz Eflatun'un rasyonalizmini, Avrupa Aydınlanmasının sonraki yüzyılında benimsenebilmiş olan soğuk bir bilimsel proje olarak değil, bir nevi tutkulu dînî bir doktrin olarak görmeliyiz –bu teori, insana, ta başından bu yana en çok korktuğu ölüm ve zamandan kurtuluş imkânı vadetmektedir. Bunun için Eflatun'un akla ilişkin olağanüstü vurgusu, dinsel bir saikten kaynaklanmaktadır.

Aydınlık ve karanlık, kurtuluş ve terk edilmişlik gibi tezat durumların evrensel insanî sembolleridir. Bunları Hindu, Budist, Taoist ve Hıristiyan düşüncesi gibi tüm dünya kültürlerinde bulabilirsiniz. Bilge veya aziz, aydınlıkta yürüyen aydınlanmış kişidir. Sadece bir hikâye olarak alındığında Eflatun'un mitosu bu dinlerin her biri tarafından benimsenebilirdi. Ne var ki, Eflatun'un meseleyi ortaya koyma şekli, tamamen kendisine özgüdür ve herhangi bir dinin bu sembolleri ortaya koyma şeklinden çarpıcı biçimde farklıdır.

Çünkü Eflatun, hikâyeyi bitirdiğinde devamla onun bir alegori/me-
caz olduğunu söyler; yani hikâyedeki mağaradan aydınlığa çı-
kış/ilerleme, devletin muhafızlarının eğitiminde takip edilecek ger-
çek aşamalara tekabül edecektir; bu eğitimin temel içeriği, yirmi ya-
şından otuz beşe kadar yegâne içeriği matematik ve diyalektik ola-
caktır. Bu noktada Buda ve Lao-tse gibi büyük bilgelerin biraz şaşır-
acaklarını tahayyül edebiliriz: Zira onların peşinde oldukları aydın-
lanmanın –bu bireyin kurtuluşudur– ciddi ciddi zihinsel ve mantık-
sal eğitimle alâkası yoktur. Dolayısıyla bir kimsenin profesyonel
matematikçilerin, insanlığın sunabileceği en bütünsel ve mütekâmil
ruhsal örnekler olduğu şeklindeki görüşü tamamen kişiseldir. Efla-
tun’un matematiğe ilişkin olağanüstü vurgusunda matematiğe kutsal
ve dînî bir otorite veren Pisagorculuğun izlerini görmekteyiz.

Eflatun’un matematik üzerindeki vurgusunun arkasında da
onun idealar teorisi yatmaktadır: Evrende “tam anlamıyla gerçek”
şeyler (*ta ontos onta*), tümellerdir ya da idealardır. Tikeller ise ya-
rı gerçek yarı gerçek değildir. Tümeller sonsuz olduğu için tam ola-
rak gerçektir; geçici ve değişken tikeller ise, geçici olduğundan ve
bundan sonra sanki hiç olmamış gibi olduklarından sadece belirsiz
bir gerçekliğe sahiptir. Bir tümel olan insanlık, her bir bireyden da-
ha gerçektir. Tüm sonraki felsefî düşünceye geçen ve çağdaş varo-
luşçu felsefenin karşı çıktığı husus, Eflatunculuğun bu önemli vur-
gusudur. Bu Eflatuncu değerler skalasını 19. yüzyılda tersyüz eden
ve bireyi tümelin bir istisnası olmak yerine tümelden öncelikli hâ-
le getiren ilk kişiler, Kierkegaard ve Nietzsche’dir.

Eflatun’un düşüncesindeki diğer tüm unsurlar, onun gerçek var-
lığı, yani “tam anlamıyla gerçeği” idealarla özdeşleştirmesinden
kaynaklanmaktadır. Örneğin sanat, duyuların nesneleriyle, yani ti-
kellerle uğraştığı için, ancak belirsiz şeylerle uğraşmaktadır ve bir
gerçek-değil formudur. Felsefe ve kuramsal bilim, hakikat yalnızca
bunlar içinde anlaşıldığı için sanattan daha büyük bir değere sahip-
tir. Şairlerin sözlerini de içeren ilk dönemdeki hakikat kavramı, bu-
rada tamamen zihinsel bir kavrama dönüşmüştür. Psikolojik anlam-
da Eflatun’un idealar teorisinin önemi, ağırlık merkezini duyuşal

gerçeklikten duyularüstü gerçekliğe doğru transfer etmesidir. O dönemde muhtemelen bunun haricindeki hiçbir yaklaşım tarihsel olarak işe yaramayacaktı: Zira tarihe rasyonel bir hayvan olarak girecek insanın, aklının nesnelerinin; yani ideaların hem kendinden hem de dünyayı oluşturan tikel nesnelerden daha gerçek olduğuna inanması zorunluydu. Rasyonalizme doğru büyük bir atılımın kendi mitolojisine ihtiyacı vardı. İnsanın evriminin çift yönlülüğü de muhtemelen hep böyle olmuştur.

Gördüğümüz gibi Eflatun'un düşüncesi, sonsuzu zamansalın, tümeli tikelin, akli insanın rasyonel olmayan diğer yarısının üzerinde değerlendirmektedir. (Yani bunları, tam anlamıyla gerçek kabul etmektedir.) Tüm bu değerlendirmeler tamamen varoluşçuluk karşıtı düşüncelerdir; yani varoluştan çok, özü eksen olan bir felsefenin parçalarıdır. Yine de Eflatun'un düşüncesi, felsefe yapmayı kişisel bir kurtuluş yolu olarak gördüğü için varoluşsal bir yapıyı muhafaza etmektedir. Eflatun aslında varlığı varlık olarak incelemeye uğraşan felsefî branş olan metafizik kavramına tam olarak sahip değildi. O sonuna kadar Atinalıydı; yani onun politik hayata (*polis*) ilişkin ilgisi, diğer tüm insanî ilgilerin merkezini teşkil etmekteydi. Atinalılar metafizikçi yetiştirmemişlerdi; metafizikçiler daha çok İyonya, Miletia, Sicilya ve Güney İtalya gibi Yunan dünyasının diğer bölgelerinden çıkmıştır. Müstakil bir disiplin olarak metafiziğin kurucusu, Makedonya'nın Stagire bölgesinden Aristo'dur. Atinalı Eflatun açısından tüm metafizik spekülasyonlar, ideal devlet ve yaşam biçimine ilişkin tutkulu arayış açısından sadece bir araçtı, –kısaca insanın kurtulmasının bir aracıydı. Canlı bir insanî mevcudiyet olarak Sokrat figürü diyaloglarda baskın bir temadır; çünkü genç Eflatun açısından insan –Sokrat, somut bir yaşam biçimi, kişisel bir uğraşı ve arayış olarak felsefesinin bizzat canlı örneği idi. Kierkegaard iki bin yıl sonra Sokrat figürünü, varoluşçu düşüncenin müjdecisi olarak, bu anlamda yeniden diriltecekti– Sokrat, Akademia'da sadece bir hoca olmayıp düşüncesini yaşayan bir düşünürdür. Tüm bu hususlar, Eflatuncu eserlerin zenginliği ve belirsizliğine katkıda bulunmaktadır. Ne var ki, Eflatun'un rasyonalizminin gelişmesi ve sistemleşmesini

takip ettiğimizde, Sokrat figürünün bazı köklü değişikliklere uğradığını görmekteyiz. “Sokratik” denilen ilk dönem diyaloglarda Sokrat’ın kişiliği canlı ve dramavari çizgiler içinde ortaya konulmaktadır; oysa bu figür, sonradan yavaş yavaş sadece bir isme, Eflatun’un gittikçe sistemli hâle gelen fikirlerinin bir sözcüsüne dönüşmüştür; dolayısıyla diyaloglar da monoloğa, bütünü şekli denemelere dönüşmüştür. *Phaedrus*’ta Sokrat hâlâ şairlerin dostudur: Kendisinin bize söylediğine göre, insana verilen en büyük bağışların tümü bir nevi ilhama dayalı çılgınlıktan kaynaklanmaktadır; dolayısıyla kendisine ilham perisinin musallat olduğu kişi olan şair, insanî değer hiyerarşisinde filozofun yakınında yer almaktadır. Oysa geç bir diyalog olan *Sophistes*’te şairler, hiçliğin ve gerçek olmayanın tüccarları anlamında kötü şöhret açısından sofistlerle yanyana zikredilmiştir. O zamana kadarki Sokrat figürü de yaşayan/canlı bir kişiden belli belirsiz soyut bir akla doğru küçülmüştür. Sokrat figürü sonraki diyaloglarda arka/ikinci plânda bile kalmaktadır: *Sophistes*’teki temel figür Elealı bir yabancı iken *Nomoi*’de (*The Laws*) ise Atinalı yabancıdır; *Parmenides*’te de saygıdeğer Parmenides figürü, Sokrat’a diyalektiğin incelikleri konusunda ders vermektedir. Bu kısmen sadece zayıflayan hafızadan kaynaklanabilir: İ.Ö. 399’da ölen Sokrat, genç Eflatun’un zihninde o kadar büyük etkiye sahiptir ki, gelecek otuz ya da kırk yıl boyunca onun yaşamına tam anlamıyla hâkim olmuştur; fakat zamanla bu yaşayan/canlı figür bile bilinçaltının telafi mekanizması içinde belirsizleşmek zorunda kalmıştır. Eflatun, Sokrat’a karşı kendini ortaya koymak zorunda kalmıştır. Elealı ve Atinalı yabancı gibi meçhul figürler, Eflatun’un kendisinin gölgesinden başka bir şey değildir; yani Eflatun’un kişiliğinin Sokrat aracılığıyla dile gelememiş olan, fakat sonuç itibarıyla kendilerini zorla kabul ettiren kısımlarıdır. Eflatun, Sokrat’la karşılaşması sonucu şair olamamış ve sonuç olarak en az şiirsel diyalogu olan *Nomoi*’deki mahkemenin sonunda, devletin dinsel ortodoksisine karşıt düşünenlerin ölüm cezasına çarptırılmalarını salık vermiştir –ki, bu sonuç, Sokrat’ın Atinalı ortodoksi tarafından ölüme mahkûm edilme nedeninin bizzat kendisi olduğu gibi, Eflatun’un da karşı çıkarak filozofluk mesleğine baş-

lamasına neden olan şeydir. Eflatun farkında olmadan yaşamına hâkim olan figürden intikamını sonunda almıştır

Sokrat öncesi filozoflarla başlayan büyük tarihsel dairenin sonunda Aristo'ya geldiğimizde, felsefenin tamamen kuramsal ve objektif bir disipline dönüştüğünü görmekteyiz. Bugün akademik bir konu olarak bildiğimiz şekliyle felsefenin ana branşları artık tam olarak ortaya konmuştur. Hikmet, metafizik ya da "ilk felsefe" adıyla müstakil ve kuramsal bir disiplin olarak tanımlanmıştır; yani varoluşçu Sokrat'ın hayaleti, en sonunda emekliye sevk edilmiştir. (Bu büyük tarihsel dönemecin oluşumu, Werner Jaeger'in ortaya koyduğu şekliyle Aristo'nun kişisel gelişimini göz önüne aldığımızda daha da kaydadeğer bir hâl almaktadır; nitekim Aristo, hâlâ Eflatuncu biri olarak, gençliğinde felsefeyi, doğum-ölüm çarkından kurtuluşa ilgili kişisel ve tutkulu bir arayış olarak anlamaktadır.) Batının anladığı şekliyle bilimlerin temelleri atılmıştır; ve bu ancak, aklı, önceleri kendine özgü bir kimliği olmayacak kadar kendileriyle iç içe olduğu, mitik, dinsel ve şiirsel bağlantılarından koparmakla mümkün olabilmiştir.

Batı, düşünce edimini Antik Yunan'ın gölgesinde sürdürmektedir; öyle ki, sonraki Batılı düşünürler Yunan hikmetine karşı isyan ettikleri yerlerde bile, bu isyanlarını Yunanlıların belirledikleri terimler aracılığıyla düşünceye aktarmışlardır. Dolayısıyla Yunan rasyonalizmine karşıt sonraki fikirleri ve özellikle varoluşçu felsefeyi anlamak istiyorsak, Antik Yunan rasyonalizmini çok iyi kavramamız gerekir. Yunan rasyonalizmi, bugünkü bir hatibin akademik bir dinleyici karşısında yaptığı gibi, akla yönelik geçici bir selamlama kesinlikle değildi. Yunanlılar önceleri düşünce olarak titiz, zorlu ve gözüpek olmalarına rağmen, aklı, insanî hiyerarşinin en üstüne yerleştirmelerinden sonra, bu özelliklerini tamamen kaybetmişlerdir. Hangisi daha büyüktür; sanatçı mı düşünür mü? Müzik yaratıcısı Mozart mı yoksa seslerin yapısına kuramsal açıklama getiren fizikçi Helmholtz mu ikinci gelir? Hangisi daha üstün bir yaşamdır: İngiliz dilinin en büyük şairinin yaşamı mı yoksa en büyük bilim adamı Newton'un ki mi? Bugün biz bu tip sorulara cevap bulmakta tereddüt

ederiz; hatta bu ürkekliğimizle bunları anlamsız sorular bile kabul edebiliriz. Oysa Antik Yunanlılar böyle değildir. Hem şiire hem de kurama doğru bir eğilime sahip olan ve bunlardan birisini meslek olarak seçmek isteyen genç bir Yunanlı, bunlardan hangisinin daha iyi bir yaşam olduğunu bilmek isteyecektir; nitekim Eflatun ve Aristo, bu soruya cevap verme konusunda çekinmeyeceklerdir. Kuramsal yaşam, sanatçının veya politikayla uğraşan pratik kişinin ya da henüz bu tarz bir varoluşu bilmeseler de bir azizin yaşamından daha üstündür. Aristo, *Nikhomakhos'a Etik*'te bize insanın doğasına ve onun amaçlayabileceği değişik türden amaç ve iyilere ilişkin oldukça geniş kapsamlı ve esnek bir açıklama yapmaktadır; yalnız ahlâkî soru, tüm mükemmel iyilerden hangisinin en iyi olduğunu açıklayana dek, onun açısından cevaplanmamış görülmektedir; nitekim o bu eserin 10. ve son bölümünde tercihini belirtirken (şüphesiz o, nesnel bir gerçek olarak dile getirilmiştir) salt aklın; yani filozof veya kuramsal bilimcinin yaşamını en üstün yaşam olarak dile getirmektedir. Onun bizzat kendi sözlerine iyice dikkat edilmelidir:

Her kişiyi, o kişi yapan şeyin akıl olduğu görülse gerek; çünkü o, en aslî ve hoş kısımdır. Öyleyse insan, kendi yaşamını değil de başkasının yaşamını tercih ederse, bu saçma olacaktır... Doğal olarak her bir kişiye özgü olan şey, onun için asıl olan, en hoş olandır. O hâlde bir insan özellikle o (akıl çev.) olduğundan ötürü, insan için bu (yani en hoş yaşam ç.) akıla göre yaşamdır.

Aristo'ya göre akıl, bizim kişiliğimizin en önemli parçasıdır: İnsanı gerçek anlamda insan yapan şey. Dolayısıyla bir insanın akıllı, onun gerçek Ben'i, kimliğinin merkezidir. Bu yaklaşım, en açık ve güçlü terimlerle ifade edilmiş –*Bir kimsenin rasyonel Ben'i, o kişinin gerçek Ben'idir*– bir rasyonalizmdir ve aslında modern çağa kadar Batılı filozofların bakış açılarına hâkim olan bir yaklaşımdır. Ortaçağdaki Hristiyanlık bile Aristo'yu özümlediğinde onun bu ilkesini reddetmemiş, bilakis kişiliğin doğaüstü merkezi olan iman ile kişiliğin doğal merkezi olan akıl arasında zoraki bir ittifak yapmakla yetinmiştir. Sonuç olarak doğal insan, Aristo'nun öngördüğü insan olarak varlığını muhafaza etmiştir; yani gerçek Ben'i, rasyonel Ben olan bir varlık.

Aristo, aklın önceliğini sağlayacak bir alan olarak Eflatun'un sahip olduğu türden bir sonsuz özler alanına (yani tek "tam anlamıyla gerçek" olan) sahip değildi. Yine de o da tüm varlığın anlaşılabilirliğinin ilk nedene bağlı olduğunu belirterek, bu önceliğe metafiziksel bir temel bulmuştur. Aristo'ya göre bilmek, nedeni bilmektir; dolayısıyla insan akli, her şeyin ilk nedeninin bilgisine ulaşabilir –yani evrenin hareketsiz hareket ettiricisi olan Tanrı'nın bilgisine. İnsan akli, evreni en üst kısmından en altına kadar inceleyebilme ve sonunda bu evrenin niçin varolduğu ve niçin bu şekilde varolduğu konusunda nihai ve yeterli nedeni görebilme konusunda ümit vadettiğine göre ve böyle bir güç akla bahşedildiğine göre, sanatın sunduğu tüm manzaralar ve pratik yaşamın tüm dünyevî başarıları akıl karşısında basit kalacaktır. Sanatın ve pratik yaşamın değeri, oldukça bütünsel ve kuşatıcı olan kuramsal bakışın yaşamından kesin olarak aşağıda olmak zorundadır. En üstün insanî fonksiyon olarak kuramsal akıl ile onun evren vizyonunun muhtemel bütünselliği arasındaki ilişki aslî bir ilişkidir; zira ikincisi, birincisinin üstün değerini temin etmektedir. Çünkü şeylerin nihai nedeninin bilinebildiği yerlerde kim ona ulaşma çabasından geri durur ya da bizim zayıf insanî varoluşumuzun sonluluğu ve noksanlığına benzeyen amaçlar tarafından engellenir ki? Romalı şair, "Mutlu kişi, eşyanın nedenini bilebilen kişidir" demişti; bu durumda en mutlu kişi de, eşyanın nihai nedenlerini bilebilen kişi olacaktır.

Şayet insanî varoluşu tamamen sonlu kabul edersek ve insan akli ve onun ürettiği bilgiyi, insanın kalan kısmı gibi sonlu görürsek, en üstün insanı kuramsal insan olarak kabul eden yukarıdaki yaklaşım acaba ne hâle gelir? Evet bu durumda insanî bilgi sisteminin finale ulaşabileceği ve tüm varlığın tam olarak tek bir bakış açısı içerisinde ifade edilebileceği olasılığı ortadan kalkar; artık insan asla sonuna ulaşamayacağı sonsuz bilgi yolunu katetmekle karşı karşıya kalır. Bilim, araştırmalarını aralıksız bin yıl devam ettirse bile bize eşyanın nihai nedenini açıklayamaz. Biz, sonlu olduğumuz için bu rasyonalist geleneğin diğerlerini gölgede bırakan amaç olarak övdüğü bilginin en yüce nesnesini; yani Tanrı'yı asla bilgiye

konu yapmamalıyız. İnsanın sonluluğu kavramı, Batı felsefesi tarihinde akla her zaman diğer tüm insanî fonksiyonların üzerinde değer verilmesinin sorgulanmasına imkân tanımaktadır. Kuramsal bilgi gerçekten kişisel bir tutku olarak takip edilebilir ya da bu bilginin bulguları pratik uygulama alanına sahip olabilir; fakat onun değeri, insanı Mutlak'a ulaştırdığı gibi iddialarla diğer tüm insanî çabaların (sanat ve din gibi) üzerinde görülemez. Farzedelim bir yol var ve onu yürümemiz isteniyor; bizim "niçin" sorumuza, bunu yapmamız gerektiği, çünkü yürümenin (sağlığımıza) iyi geleceği bize söylenebilir; oysa bize yolun sonunda paha biçilmez bir hazine olduğu söylense bu durumda yürüme emri bizde daha büyük bir etkiye sahip olacaktır. İşte modern ufukta kaybolan şey, yolun sonundaki bu hazinedir, bunun da basit bir nedeni var: Aslında yolun sonu kaybolmuştur.

Bunun için biz bugün Antik Yunanlıların görünüşte saf sorularına, ilk defa Nietzsche'nin yaptığı gibi farklı bir açıdan geri dönmeliyiz: Hangisi daha üstündür; bilim mi sanat mı? Hangisi yücedir? Kuramsal kişi mi, pratik kişi mi? Aziz mi, sanatçı mı? İman insanı mı, akıl insanı mı? Şayet insan, muhayyilesi içinde Büyük Varlık Zinciri'nin, yani baştan aşağıya rasyonel olarak düzenlenmiş ve ulaşılabilir olan bir evrenin ümidini artık taşımıyorsa acaba felsefeciler, kendilerine Batının binlerce yıldır kaderini belirleyen Antik Yunan'ın kuramsal yaşamıyla (*bios theoretikos*) boy ölçüşebilecek hangi amacı belirleyebilirler?

5. VAROLUŞÇULUĞUN HİRİSTİYAN KAYNAKLARI

5. 1. İman ile Akıl İlişkisi

Hıristiyanlık büyük oranda Yunan ve Eflatuncu düşüncenin etkisi altında kalsa da, insan doğası konusunda Helenist kanattan ziyade İbrânî kanada aittir; zira Hıristiyanlık, kendisini her şeyden evvel iman üzerine tesis etmekte ve iman insanını akıl insanının üzerinde görmektedir. St. Paul, Hıristiyanlığın başlangıcında bize defalarca, salık verdiği imanın Yunanlılar açısından bir akılsızlık olarak görüldüğünü, çünkü onların “hikmet” peşinde olduklarını söylemiştir ki, “hikmet” Yunanlılar açısından kesinlikle dînî iman değil rasyonel felsefe anlamını ifade ediyordu. Ne var ki, Hıristiyanlığın, akli çok önceleri Yunan vasıtasıyla tanımış bir dünyada ortaya çıkmış olması gerçeği, Hıristiyan imanını Eski Ahit’in İbrânî imanından ayırmaktadır. Antik Kitab-ı Mukaddes insanı, imanın belirsizlikleri ve tereddütlerini kişisel tecrübe mevzuu olarak biliyordu; fakat o, iman ile aklın tam olarak çatışmasını henüz tanımamıştı; zira aklın kendisi, çok sonraları Yunanlılara gelinceye kadar henüz özerk bir varlığa dönüşmemişti. Bunun için Hıristiyan imanı, Eski Ahit imanından hem daha yoğun hem de paradoksaldı: Zira Hıristiyan imanı sadece aklın ötesinde değil, eğer gerekiyorsa akla *karşıtı* da. St. Paul tarafından ifade edilen iman-akıl ilişkisi problemi, sadece gelecek yüzyıllardaki Hıristiyan felsefeciler açısından temel bir problem değildi; bilakis sonraki Hıristiyan uygarlığının da bizzat temelini teşkil etmekteydi.

Bu problem, her ne kadar St. Paul'un karşılaştığından oldukça farklı bir biçimde olsa da, zamanımızın modern uygarlığın da varlığını muhafaza etmektedir. İman ne demektir? Yüzyıllar boyu filozoflar bunu analiz etmeye ya da tanımlamaya çalışmışlardır; fakat onların tüm izahları, gerçeğin benzerini bile yapamaz. İman imandır, yaşamsaldır ve tanımlanamaz. Ona sahip olan, onun ne olduğunu bilir; keza imansız olduğunu samimi olarak ve acı bir şekilde bilen kişi de, onun ne olduğu hakkında kimi sezgilere sahiptir; zira onun olmadığı bir kalp kendini kuru ve büzülmüş hisseder. İman, tümüyle rasyonel bir kafa yapısına, bir renk, köre ne kadar anlatılabilirse ancak o kadar anlatılabilir. Bereket versin ki, biz onu başkalarında, örneğin St. Paul'da gördüğümüzde tanıyabiliyoruz: İman insanın tüm kişiliğini ele geçirmektedir. İman ile akıl arasındaki zıtlık, yaşamsal ile rasyonel arasındaki zıtlıktır; dolayısıyla bu terimlerle ifade edilen zıtlık, bugün hayatî bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Sorun, insan kişiliğinin merkezinin nereye yerleştirilebileceği problemidir: St. Paul bu merkezi iman içine yerleştirirken, Aristokrat akıl içine yerleştirmektedir; dolayısıyla bu iki anlayış ve farklı dünya, sonraki düşünürler bu uçurumu kapatmayı deneseler de Hristiyan insan anlayışının, daha başlangıçta Yunan felsefesinin insan anlayışından ne kadar farklı olduğunu göstermektedir.

Akılcı bakış açısına göre aklın kendisine iman da dahil, her türlü iman paradoksaldır; zira iman ile akıl, insan ruhunun tamamen farklı fonksiyonlarıdır. Fakat Hristiyan imanının paradoksallığı, onun kendine özgü içeriği dolayısıyla daha da artmıştır: Şöyle ki, Tanrı'nın oğlu insana dönüşmüş, ölmüş ve öldükten sonra dirilmiştir. St. Paul biliyordu ki, kendisinin bu inanç esasıyla ilgili hasımları hem Yunan filozofları hem de iman sahibi Yahudilerdir. O, Hristiyanlığın, Yunanlılar açısından akılsızlık, Yahudiler açısından ise bir skandal/rezalet olduğunu söyler; zira Yunanlılar hikmet ararken Yahudiler de bu konuda bir mucize talep eder: yani Nasıralı İsa'nın gerçekten vadedilen mesih olduğunu gösterecek kesin mucizevi bir olay. Hem inkarnasyon inancı (sonsuz Tanrı'nın sonlu insana dönüşmesi ki, sonradan Kierkegaard bunun Hristiyanlığın temel paradok-

su ve skandalı olduğunu söylemiştir) hem de İsa'nın dirilişi inancı Paul'un zihnine hâkim olmuştu. (St. Paul'de net bir inkarnasyon inancının olduğu, aslında son derece şüphelidir.) Onun imanının temel gerçeği, İsa'nın gerçekten öldükten sonra dirildiğidir; öyle ki , âdeta ölümün kendisi fethedilmişti; bu husus sonuç itibarıyla insanın en çok özlemini çektiği şeydir. Ölüm sorunu, dînî bilincin merkezinde yer alır –Unamuno bunu ileri sürdüğünde gerçekten St. Paul'un izinden gitmektedir. Eflatun sonsuz idealara, ölümden korktuğu için inanır. (Bu, kişisel bir noksanlık ve mahcubiyet konusu değildir; zira ölümden korkmayan insan, gerçekten yaşamıyor demektir.) Eflatun'a göre ruh, sonsuz idealardan pay aldığı için kendisi de sonsuz olabilir; dolayısıyla Eflatun'un kendisi de ölümden sonra varolabilir. Fakat St. Paul'un içgüdüleri daha güçlüdür: O biliyordu ki, ne Eflatuncu ne de başka hiçbir izah bizi ölümsüzlük konusunda ikna edemez; bir mucizeden başka hiçbir şey bunu başaramaz. Bu da konuyla ilgili daha şaşırtıcı bir husustu ve Yunanlılar ile Yahudiler arasındaki şüpheler için tam anlamıyla bir tökezdi. Biz bugün yeniden dirilme gibi bir mucizenin sadece doğaya aykırı olduğunu, oysa inkarnasyonun mantığa bile ters olduğunu söyleriz; fakat biz Kierkegaard'ın bakış açısından hareketle geriye baktığımızda böyle diyoruz. Oysa imanın daha naif ve mevzunun özüne daha yakın olduğu ilk dönem Hıristiyanlığında durum bu şekilde değildir.

Bu durum, Kierkegaard'ın varoluşçu öncüsü olarak sıkça zikredilen ve St. Paul'den sonra yaşamış olan Kilise babası *Tertullian*'da da (150-225) bu şekilde değildi. Kierkegaard gibi *Tertullian* da tüm zihinsel gücünü ve retorisini zihninin kendisiyle boy ölçüştüren parlak bir zekâ ve güçlü bir kalemdi. O da Kierkegaard gibi Hıristiyan imanının temeldeki paradoksal niteliği üzerinde ısrarla duruyordu; yalnız onun *De Carne Christi*'sinden sıkça alıntılanan şu satırlara baktığımızda, kendisinin bu yaklaşımı nasıl bir vurguyla ortaya koyduğunu görmekteyiz:

Tanrı'nın oğlu çarmıha gerildi; ben bundan dolayı utanç duymuyorum; zira insanlar bundan dolayı utanma ihtiyacını hissetmelidirler. Tanrı'nın oğlu öldü; buna elbette inanılacak; çünkü bu saçmadır. Keza o

gömülmüş; sonra tekrar dirilmiştir; bu gerçek ve kesindir; çünkü bu imkânsızdır.

Kierkegaard'la paralellik burada sona ermektedir, zira çok farklı dönemlerde yaşayan insanlar arasındaki bu tarz tarihsel paralellikler de böyle olmalıdır. Kierkegaard'dan önce Kierkegaard, Nietzsche'den önce Nietzsche ve genel olarak hiçbir kişiden önce kendisi gibi birisi yoktur; zira tarihte hiçbir birey ve büyük olay, kendisinin varlık koşullarından önce varolamaz. Tertullian, imanın agresif, yayılan ve fetheden bir yapıda olduğu Hristiyanlığın başlangıç dönemindeki bir Hristiyan yazardır; oysa Kierkegaard, imanın gerilediği ve gitgide ilerleyen seküler bir uygarlığın dalgaları altında yarı ölü durumda olduğu, Hristiyanlığın sonlarına yaklaştığı dönemin bir yazarıdır.

Tertullian'an rasyonalizm karşılığında somut olarak müşahade ettiğimiz iman-akıl çatışmasının şiddeti, genellikle önce bir varoluşçu olarak zikredilen ve gerçekten Tertullian'dan daha ulu birisi olan *St. Augustin*'e (345-430) geldiğimizde hafiflemektedir. *St. Augustin*'in varoluşçuluğu, en belirgin ve dramatik şeklini *İtiraflar*'ında gördüğümüz şekliyle onun bir din psikoloğu olarak gücünde yatmaktadır. *St. Augustin*, benliğin derindeki endişeleri, titreyişi, kırılganlığı ve sevgi olarak kendini aşma özlemi açısından Ben'e karşı çok güçlü bir hassasiyete sahipti; bunun için o *İtiraflar*'ında bize, en büyük Helen yazınının bile vermediği ve veremeyeceği sübjektif tecrübe örneklerini sunmaktadır; zira bu tür bir tecrübe içselleştirmesi Antik Yunanlılar tarafından bilinmemekteydi ve ancak Hristiyanlık dolayısıyla gerçekleşmişti. Eflatun ve Aristo "İnsan nedir?" diye sorarken *St. Augustin* (*İtiraflar*'ında) "Ben Kimim" diye sormaktadır. Sorudaki ağırlık merkezine ilişkin bu değişim, son derece önemlidir. Birinci tür soru insan da dahil belirli bir yapı ve zoolojik bir düzene sahip nesnelerden oluşan bir dünya öngörmektedir. Sonra insanın o düzendeki yeri belirlendiğinde buna özellikle ayırt edici özellik olan akıl eklenmiştir. Oysa *Augustin*'in sorusu, tamamen farklı olarak soruyu soran kimsenin içindeki daha belirsiz ve yaşam-sal bir merkezden gelmektedir: Yani bu soru, insanı zoolojik olarak

nesneler dünyasına yerleştirmeye çalışan aklın özerkliğinden ziyade, kişisel olarak keskin bir terk edilmişlik duygusundan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla St. Augustin'in sorusu, insanın bu tabîî düzen içine yerleştirilmekle tanımlanamayacağını; zira kendisine "Ben kimim" sorusunu soran bir varlık olarak insanın, bu şekilde hayvanî dünyanın sınırlarını çoktan paramparça etmiş olduğunu ima etmektedir. Bu şekilde Augustin, Yunan düşüncesine hâkim olandan tamamen farklı bir bakış açısının kapılarını aralamaktadır.

Augustin kapıyı aralamakta, fakat içeriye gerçekten girmemektedir. Zira bu St. Augustin'in diğer yanında Yeni Eflatuncu St. Augustin vardır. O formel bir teolog olarak Tanrı'nın yollarını, özellikle de O'nun evrenini insana izahla meşguldür; dolayısıyla Augustin kişisel olarak değil de evrensel olarak düşünmesi gerektiğinde Eflatun'un *Timaeus*'undaki metafiziği ve Yeni Eflatuncu Plotinus'un metafiziği onun eli altındaydı ve amacına uygundu. Bir taraftan dinsel tecrübe konusunda varoluşçu bir Augustin'in, diğer yandan formel bir teolog Augustin'in (Yunan metafiziğinin kavramlarıyla düşünen) ortaya çıkmasına neden olan şey, sonraki tüm yüzyıllardaki ortaçağ felsefesinin hemen altında varlığını gizli olarak sürdüren şeydir; fakat bu şey, modern döneme gelinceye kadar acı dolu bilince çıkmamıştır; zira çatışan unsurları bir nevi askıya almış olan kilisenin iç yapısı, modern dönemde artık işe yaramıyordu.

Augustin'deki tezat ya da düallite, hayatî bir konu olan kötülük problemi çerçevesinde örneklenebilir. O, *İtirafılar*'ında sayfalarca bizim varoluşumuzdaki kötülüğün ve olumsuzun mevcudiyetinden, muazzam bir vurguyla bahseder; oysa formel bir teolog olarak konuştuğu *Enchiridion*'unda (teoloji el kitabıdır) olumsuzun o varoluştan silinip kaybolmasını veya daha büyük bir uyumun içinde eritilmesini sağlamak zorunda kalır. O, tüm kötülüğün, varlık yoksunluğu, yani bir nevi hiçlik olduğunu söyler; olumlunun varolmasına karşın, olumsuzun olmayışı dolayısıyla bizler biraz sakinleşip teselli buluruz. St. Augustin burada teodise yapma; yani Tanrı'nın evreninin iyi oluşunu temellendirme çabası içindedir. Augustin'den sonra teodise Leibniz ve Hegel'e kadar tüm Hristiyan metafiziğinin te-

mel projesi olmuştur. Leibniz'in âleme ilişkin iyimserliği, Voltaire'nin *Candide*'indeki Dr. Pangloss'ta, Hegel'inki de Kierkegaard'ın isyanında gülünç bir şekilde biter. Hegel bu çizginin sonudur; zira varoluşçu isyanın ruhu bir kez modern dünyaya girdiğinde bizler artık "O, bileti –iyinin önkoşulu olarak bu kadar çok kötünün varolmasının gerektiği bir evrene giriş bileti– reddetmek zorunda" diyen İvan Karamozov'un tarafını tutmak zorundayız. Benzer şekilde bizler bugün Augustin'in *Enchiridion*'una karşı onun *İtiraf*lar'ının tarafında olmalıyız; çünkü teodisenin ne anlama geldiğini bizler biliyoruz: *ölüm döşegindeki* rasyonalizmin trajikomedisi. Teodise, Tanrı'yı metafizik bir nesne olarak inceleme girişimidir; yani Tanrı ve O'nun evreni hakkında, her ikisinin mükemmelliğini rasyonel bir kesinlik olarak ortaya çıkarma amacıyla, tam bir akıl yürütme girişimi. Bu girişimin arkasında, insanın kendisini yurtsuz hissettiği bir dünyada güvenlik arama ihtiyacı yatmaktadır. Oysa akıl, bu güvenliği sağlayamaz; eğer sağlayabilse iman ne gerekli olur ne de bu kadar zor olurdu. Yıllara dayanan rasyonel-yaşamsal mücadelesinde teodiseye karşı modern isyan (ya da teodisenin imkânsızlığına yönelik modern isyan), yaşamsalın tarafında yer alır; zira yalnızca o, Augustin'in *İtiraf*lar'ında tasvir ettiği, fakat sonra bir metafizikçi olarak göz ardı etmeye çalıştığı varoluşumuzun ele avuca gelmez/kontrol edilemez unsurlarına sıkıca bağlı kalmaktadır.

St. Augustin, iman ile aklın –yaşamsal ile rasyonel olanın– nihai bir uyum içinde bir araya geldikleri kanaatindedir. O, gelecekteki bin yıllık Hıristiyan düşüncesi modelini buna göre belirlemiştir. Augustin'den sonra inanç formülasyonu, "Anlama yetisi peşinde imana" [Anlamak için inanıyorum. ç.] dönüşmüştür: Yani iman, kişinin varoluşu içinde ana öge ve sabit gerçek olarak alınmakta; sonra onu olabildiğince rasyonel olarak temellendirmenin peşinde koşulmaktadır. Yeni Eflatuncu bir evrende imanın kendini anlama peşinde koşması kolaydı; zira o evren, her ne kadar felsefeciler bunu bilmesede, imana dayalıydı: Tanrı'nın sonsuz bir güneş gibi zaten ısıdığı bir evrende, insan her yerde imanın dogmaları konusunda benzerlikler bulabilir. Örneğin, Teslis dogması ispatlanamasa bile, insan en azından

doğada ve insanda, kısaca her yerde Teslis'e ilişkin benzerlikler kurulabilir. Bu husus, dogmayı, her ne kadar kendisi kapalı yapısı dolayısıyla akıl açısından gizemini muhafaza etse de, daha makul hâle getirmiştir. Böyle bir dogmanın kesinlikle akla karşıt olduğu, ortaçağ felsefecilerinin asla akıllarına gelmeyen ya da kabul etmedikleri bir şeydi. İman, Tertullian'ın anlayışının aksine, aklın *ötesinde* bir hâle gelmesine rağmen, asla akla karşıt ve akla rağmen olmamıştır. Aklın pozisyonu, genel olarak tüm ortaçağ boyunca –bu, paradoksal görünebilir– eleştirilemezliğini muhafaza etmiştir.

Kurumsal ve dogmatik olarak kilisenin desteği bunda etkili olmuştur. Zira kilise, birbiri ardına inanç esaslarını ilan ettikçe, ortaçağ felsefecileri de rasyonel olma konusunda istedikleri kadar özgür kalmışlardır; çünkü insanın rasyonel olmayan kısımları kilisenin yapısında kapsanıp ifade edilmişti ve dolayısıyla kendi başının çaresine bakabilirdi. Seküler tarihçiler ortaçağ kilisesini genellikle, ortaçağ düşünürlerinin özgür düşüncesi üzerinde can sıkıcı bir engel olarak görmüşlerdir. Bu husus, modern seküler (yeri gelmişken belirtelim ki, önceki dönemlerde bunun hiçbir karşılığı yoktur) bakış açısına göre, kesinlikle doğrudur; fakat ortaçağ düşünürlerinin imanlarının dogmaları hakkındaki düşünce biçimleri kesinlikle bu şekilde değildir. Zira bu dogmalar, içinde aklın hareket edip fonksiyonunu icra ettiği, dolayısıyla onun gizli kaynak ve desteğini teşkil eden psişik bir sıvı olarak tecrübe edilmekteydi. Kant gibi sonraki Protestan filozoflara akıl ile dogma arasında, bir felakete neden olsa da, kaçınılmaz olan ayrımı tecrübe etmek kalmıştı; öyle ki örneğin Kant, Tanrı'nın varlığına ilişkin geleneksel kanıtların aslında bilinçdışı imana dayalı olduğunu belirtebilmiştir. Ortaçağ düşünürlerinin genellikle akıl dedikleri şey aslında imandı; dolayısıyla hata bu düşünürlerdeki mantıksal zekâdaki bir kusurdan değil, onlardaki aklın, onların tarihsel varoluşunda –kısaca iman çağının varoluşunda– kök salmış olmasından kaynaklanmaktadır.

Hiç şüphesiz ortaçağdaki bu uyumlu yapı içerisinde zaman zaman birtakım çatlak sesler duyulmaktaydı. İnsandaki rasyonel ile yamsal yön arasındaki gerginlik o kadar nazik bir denge gerektirmek-

tedir ki, onlar, insanın evrensel kilise içinde tamamen kuşatıldığı yerlerde bile açık bir savaş alanına dönüşecek şekilde birbirinden kopabilir. O dönem insanının içgüdüleri o kadar dünyaya bağlıydı ki, mantıksal yaklaşımının kendilerini tehdit etmesini hemencecik fark ediyorlardı. Aristo'nun mantık eserlerinin Batıda yeni tedavüle çıktığı dönem olan 11. yüzyılda, teologlarla diyalektikçiler arasında bir tartışmanın olduğunu görüyoruz. Teologlar, imanın sözcüsü iken diyalektikçiler mantığın sözcüsüydü. Bir kez daha eski iman-akıl çatışmasıyla karşı karşıyaydık; fakat bu kez, aklın bizzat kendisinin bir tehdit olduğu romanesk çağın hassasiyetiyle bu çatışma daha da keskinleşmişti. Bu tartışmadaki en kaydadeğer kişi, teologlar tarafının en güçlü sözcüsü *Peter Damiani*'ydi (1007–10072); kendisi gramer ve mantığın (günümüzde semantik dediğimiz şey) yüceltilmesini şeytanın iğvası olarak eleştirmekteydi. Damiani, şeytanın aslında ilk gramerci olduğunu; zira onun Aden bahçesindeki Âdem'i "Siz de Tanrılar gibi olacaksınız" vaadiyle kandırdığını ve böylece ona Tanrı kelimesini çoğul olarak kullanmayı öğrettiğini söyler. Bu teolog açısından mantık, Tanrı'yı tanımamıza yardımcı olma konusunda tamamen yararsızdır; zira Tanrı, zatı itibarıyla o kadar ihata dışı ve güçlüdür ki, kendisi mantığın temel kanunu olan çelişiklik ilkesini bile aşmaktadır. Hatta Tanrı, olmuş olanı olmamış gibi yaparak geçmiş bile silebilir. Mantık, insan ürünü bir araçtır ve Tanrı, onun gereklerine göre değerlendirilemez. Bu sözler Pascal'ın daha sonraki protestosundan çok da farklı değildir: "Felsefecilerin Tanrısı değil, İbrahim, İshak ve Yakub'un Tanrı'sı".

Yine de Aydınlanma, bu tarz gürültü, patırtıya rağmen devam etmiştir; Aristo'nun eserleri vasıtasıyla Yunan aklı, Batıda gittikçe daha yaygın hâle gelmiştir. Ortaçağ sonlarındaki iman-akıl uzlaşmasının sonuçlandırılması için, 12. ve 13. yüzyılda ve 14. yüzyıl başlarında gerçekleşen sentezin gücü, insanlığın şu âna kadar icat ettiği muhtemelen en güzel uygarlığı üretmiştir; fakat her ölümlü güzellik gibi bu da zamanın ve güvensizliğin ürünüydü. İman ile akıl arasındaki uçurumu kapatmak için felsefecilerin çokça çalışmak zorunda kalmış olmaları gerçeği, yaşamsal ile rasyonel arasındaki

dengenin ne kadar nazik olduğunu ve bu ikisi arasında hiçbir kendiliğinden hazır uyumun olmadığını göstermektedir. Bu sentezin en yüksek eseri olan *St. Thomas Aquinas*'ın (1225?–1274?) düşüncesine göre insan –Bernard Graethuysen'in tasvirini kullanırsak– tam anlamıyla insan başlı bir attır; yani doğal ve teolojik sistem arasında bölünmüş bir varlık. Doğal sistem içinde Thomistik insan, Aristo düşüncesi tarafından şekillenmiştir; yani merkezi akıl, tözsel formu rasyonel ruh olan bir varlıktır.

Hristiyan *St. Thomas*, aklın açıkça insanın gerçek Ben'i ve kişiliğimizin merkezi olduğunu belirten Aristo'nun *Etik*'indeki sözlerine karşı, onu malum bir anlaşma noktası olarak yorumlamaktan başka bir şey yapmamaktadır. Bu tutum, kendini yazdığı metinle özdeşleştiren bir öğretmenin pedagojik bir açıklaması olarak mazur görülebilirdi; fakat kendisi *Summa Theologica*'da, insandaki düşünsel ya da kuramsal zekânın, insanın diğer tüm melekelerinin bağlı olması gereken en üstün melekesi olduğunu tekrarlamaktadır. Şüphesiz doğal düzen içindeki bu rasyonel hayvan, doğaüstüne boyun eğmektedir; fakat yine iradeyi şekillendirip arıtan zihinsel bir görüntü –nihai olan; yani Tanrı'nın özü– vasıtasıyla. Şüphesiz bu bir sentezdir; fakat bu şekilde bizler, imanını insanın her şeyini etkileyen bir yapı olarak gören ilk dönem Hristiyanın ya da Kitab-ı Mukaddes insanının tecrübesinden ne kadar da uzaklaşmış oluyoruz!

Bu senteze ve bu dönemdeki filozofların iman ile aklın birbiriyle uyuştugu varsayımıyla yaşamak zorunda kalmalarına rağmen, yaşamsal ile rasyonel arasındaki ilişki problemi hâlâ tamamen ortadan kalkmamıştı; bu problem sadece yeraltına çekilmiş ve başka bir yerden patlak vermiştir: bu kez İstenççilik ile Anlıkçılık arasındaki tartışmada. *Duns Scotus* (1265?–1308) ve takipçileri, *St. Thomas*'tan sonra, Thomistlerin aksine, iradenin zekâ üzerinde üstünlüğüne ilişkin bir doktrin savunmuşlardır. Sınırsız bir rasyonalizm çağında (bu sadece felsefeciler arasındadır; zira dönemin gerçek yaşamı bundan oldukça uzaktır) bu tarz bir doktrin, *St. Paul*'un dillendirdiği şekliyle ilk Hristiyanlığın çılgılığının cılız fakat tanıdık yankısıydı: *St. Paul*, kendisinin felsefecilere hikmet sunmak amacıyla değil, tüm in-

sanlığa kurtarıcı bir irade sunmak amacıyla geldiğini söylemiştir. Bir Fransisken ve dolayısıyla Augustinci olan Scotus, St. Augustin'in *İtirafı*ları'ndaki varoluşçu çılgınlığını da hatırlıyordu.

Anlıkçı St. Thomas, insandaki zekânın iradeye göre öncelikli olduğunu; zira ancak bildiğimiz şeyleri isteyebildiğimiz için zekânın iradeyi belirlediğini savunmuştur. İstenççi Scotus ise buna cevaben iradenin, zekânın hangi fikirlerle uğraşacağını ve böylelikle de zekânın bilmeye çalıştığı şeyleri belirleyeceğini söylemiştir. Bu sorun bu şekilde ortaya konulduğunda yumurta-tavuk hikâyesi gibi çözümsüzleşmektedir. Zekânın mı yoksa iradenin mi öncelikli olduğuna ilişkin bu husus, gerçekten felsefenin en eski ve en can sıkıcı problemlerinden birisidir. Sokrat'ın, erdemin gerçekten bilgi olup olmadığı ve dolayısıyla iradenin tüm tersliklerinin, bir tür cehaletten ibaret olup olmadığı tartışmasının arkasındaki konu da budur. Bu sorun daima bundan farklı şekilde ortaya konmalıdır: Zira zekâ ve irade gibi fonksiyonlar, bir bütün olarak insanın soyut boyutlarından başka bir şey değildir; dolayısıyla bu sorun düşünenin, yani düşünce işini gerçekleştiren somut/bütün insanın düşüncelerine göre önceliği çerçevesinde ortaya konmalıdır. İstenççilik, beyne kan pompalayan şeyin kalp olduğunun farkında gözükmemektedir; dolayısıyla onun kalbi, daha doğru bir yerdedir; felsefe tarihindeki değişik istenççilikler ne kadar aşırı olursa olsun, yine de onlarla ilgili şu gerçek ortadadır: İstenççilik, en azından niyet olarak düşüncenin ötesine geçerek, bu düşünceyi icra eden kişinin somut varoluşuna ulaşmaya yönelik bir girişimdir.

5. 2. Varoluş-Öz Karşı Karşıya

Günümüzdeki Thomistler, şimdilerde St. Thomas'ı hakikî ve gerçek varoluşçu olarak keşfetme sürecini yaşadıkları için Duns Scotus ile St. Thomas arasındaki bu karşılaştırmayı kabul etmeyeceklerdir. Varoluşçuluk Fransa'da ilk defa sahneye çıktığında M. Jacques Maritain bu akımın tümünün içerik olarak 13. yüzyılda St. Thomas tarafından zaten dile getirildiğini söylemiştir. Taklit, yaltaklanmanın en samimi formudur.

Aslında St. Thomas ile Scotus arasındaki tartışma konuları, diğer bir temel sorunla daha da karmaşılaşmıştır: *Yani öz ile varoluş arasındaki ilişki*. Bu problemi biraz açmak için, daha sonra verilecek olan geniş izahı biraz beklemeliyiz.

Bir şeyin özü, o şeyin *ne* olduğunu; varoluş ise daha çok o şeyin varolduğu basit gerçeğini ifade eder. Dolayısıyla “Ben bir insanım” dediğimde “Ben -im” ifadesi benim varoluşumu, “insan” yüklemi/sıfatı ise benim *ne tür bir* varoluşla varolduğumu ifade eder.

Çağdaş varoluşçu düşünürler, özellikle de Sartre, eserlerinde varoluşun özden önce geldiği tezinin üzerinde çok durmuştur. Bu tez, insana uygulandığında onun anlamı anlaşılmayacak kadar kapalı ve zor değildir: İnsan varolur ve kendini nasıl yaparsa öyledir. Bu anlamda varoluşun özden önce geldiği rahatlıkla söylenebilir. İnsan, kendisine hazır olarak verilen sabit bir öze sahip değildir; o kendi doğasını, içinde yer aldığı özgürlüğü ve tarihsel şartlarından hareketle oluşturur. Ortega y Gasset’in dediği gibi, “insanın doğası değil yalnızca tarihi vardır”. İnsanı eşyadan ayıran temel hususlardan birisi budur; zira eşya sabit doğa ve öze sahiptir ve onlar her zaman oldukları gibidir. Değişik varoluşçular bu tezi ne kadar farklı ortaya koyarlarsa koysunlar, insana ilişkin analizlerinde bunun en önemli nokta olduğunda hemfikirdirler. Yalnız şurası kaydedilmelidir ki, Sartre bu noktayı yalnızca insana uygulanacak bir husus olarak ifade eder; ona göre bu yalnızca insan açısından önemli olan bir noktadır. Oysa eşya açısından özün mü yoksa varoluşun mu önce geldiği konusu, görünüşe göre pek fark etmez; zira bir nesne/eşya daima ne ise odur; dolayısıyla eşya açısından varoluş ve özün ne zaman çıkışacağı sorusu, çok fazla anlamlı olmayacaktır.

Yine de felsefe tarihinde bu sorun hem insanlar hem de tüm varlıklar açısından ele alınmıştır. Sorun, müstakil, fakat birbiriyle ilişkili iki alt başlığa ayrılmaktadır: 1) Acaba varoluş özden önce midir ya da tersi? 2) Gerçekten varolan şeylerde acaba ikisi arasında bir fark var mıdır yoksa onlar zihnin, varolan tek ve aynı şeye karşı edindiği farklı bakış açılarından mı ibarettir?

Okuyucu bu gibi soyut gözüken soruların somut herhangi bir anlamının olup olmadığını merak edebilir. Bir sorunun teknik ayrıntı-

ları, eğer bunlar hayat memât meselesi olan bir sorunu düşüncenin derinlerine taşıyorsa, o sorunu yaşamla ilgisiz kılmamalıdır. Yukarıdaki iki soru felsefenin en temel sorunlarıyla ilgilidir; hatta tüm Batı felsefesi tarihinin bu sorulara verilen cevaplar etrafında döndüğünü söyleyebiliriz. İnsan bu sorulara nasıl cevap verirse kendinin ve doğanın yaşamına ilişkin bakış açısı da ona göre belirlenir. Batı felsefesinin babası Eflatun'a şöyle bir göz attığımızda bu sorulara verilen cevapların insanî sonuçlarını rahatlıkla görebiliriz.

Eflatun özlere, idealar demiştir. Daha önceki bölümde de gördüğümüz gibi, bu idealar ona göre "tam anlamıyla gerçektir", yani idealar, bireysel varlıkları, idealara katılmalarından kaynaklanan tikel şeylerden daha gerçektirler. Örneğin, matematikçinin düşüncesindeki daire, doğadaki her daire tekinin onsuz varolmayacağı ortak özüdür; bu daire, örnek için tahtaya çizilebilecek bir daireden daha gerçektir. Şimdi matematikçinin düşüncesindeki daire, tahtaya asla çizemeyeceği bir şeydir; o asla varoluşa geçmeyeceği için çizilemez; o daire, zamanın dışındadır, dolayısıyla sonsuzdur. Bunun gibi bir daire asla gerçek fiziksel bir uzayda yer alamaz; dolayısıyla o, zamansal olmadığı gibi uzaysal da değildir. Bunun için Eflatun'a göre tüm idealar, zamanın, değişikliğin ve varoluşun ötesinde mutlaka gerçeklikler dünyasını teşkil etmektedir, zaten varoluş, özün belirsiz bir kopyasından ibarettir. Bir ideanın varoluşa geçmesi, daha yüksek bir varlık düzeyinden düşmedir (bir nevi aslî günah). Burada zamanın kendisi de –bizim tek tek varoluşumuzun görünmeyen ve acı verici aracısı– sonsuzun sadece belirsiz bir imajı hâline gelmektedir.

Bu tarz bir felsefî yaklaşımı kabul eden bir kişinin yaşama karşı tavrının, tümüyle bu Eflatuncu eğilimle şekilleneceğini görmek için fazla düşünmeye gerek yoktur. Eflatun'un tüm eserleri ve tüm felsefesi, aslında insanî tecrübenin her alanı açısından özlerin varoluş üzerindeki üstünlüğüne ilişkin temel kanaatinin ayrıntılandırılmış şekilleridir; yani yönetim, etik, estetik ve hatta bedenin kötü görülmesine kadar tüm alanlarda. Bunun hakkında ne düşünersek düşünelim Eflatunculuk, yüzyıllar boyu insanların düşüncelerinde

ve yaşamlarında çok güçlü bir etkiye sahip olmuştur; bu inanılmaz etkiyi göz önüne alırsak, varoluş-öz karşıtlığının, boş ve yaşamdan kopuk bir sorun olduğunu söyleyemeyiz.

Eflatun'un düşüncesi, özü gerçeklik olarak varoluşa önceleyen ve şimdilerde *özcülük* diyebileceğimiz bir felsefenin klâsik ve gerçekten arketip bir ifadesidir. Oysa *varoluşçuluk*, varoluşun öze önceliğini savunan bir felsefedir. Batı felsefesi tarihi, özcülük ile varoluşçuluğun kimi zaman açık, fakat genellikle gizli ve üstü kapalı olarak süren uzunca mücadelesidir. Batı felsefesinde, Eflatun'u başlangıç alması itibariyle, görülecektir ki, özcülük daima önde olmuştur. Bu, hem Eflatun'un yoğun etkisinden hem de bu felsefenin bizzat kendisinden, yani insan aklının buna yönelik gizli eğiliminden kaynaklanabilir. Bu hususla ilgili olarak, ileride daha fazla şey söyleyeceğiz.

Muhtemelen biraz daha belirgin olan yukarıdaki ayrımlarla şimdi St. Thomas ile Duns Scotus arasındaki tartışmaya geri dönebiliriz.

Varoluş-öz ilişkisi konusunda St. Thomas varoluşçudur. O, "her nesnenin varlığını öncelikli olarak belirleyen şey, onun varoluş edimidir (*actus essendi*)" anlamında, varoluşun öze göre önceliğini savunur. Üstelik o, tüm yaratılan şeylerin –Tanrı hariç her şey varoluşunu nihai olarak Tanrı'dan alır– varoluşu ile özü arasında gerçek bir farklılığın olduğunu söylemiştir. Ben, benim özüm değilim; çünkü eğer benim özümle varoluşum bende özdeş olsa, ben asla ölmem. Çünkü doğan ve ölen tüm mümkün varlıklarda varoluş asla öze çakışamaz, aynı şey olamaz. Mümkün varlıkların varoluşu ile özleri arasında, tabir caizse bir ayrılık ve kopukluk vardır.

Duns Scotus ise özün varoluşa göre önceliğini ileri sürmüştür. O, Tanrı'nın sıfatlarının mertebeleri konusunda ilk sıraya temel sıfat olarak O'nun özünü, sonra da O'nun varoluşunu yerleştirir. Şüphesiz bir Scotus taraftarı, doğadaki varlıkların bileşik ve kendi içinde bölünebilirliklerinin aksine Tanrı'nın varlığı, kesinlikle tek ve bölünemez olduğu için, varoluş veya özün hangisine öncelik verirsek verelim, bu iki kelimenin Tanrı'nın bizzat kendisinden başka bir şeyi göstermeyeceğini ileri sürebilir; dolayısıyla Tanrısal sıfatların mer-

tebeleri, lafzî bir düzenlemeden başka bir şey olmayacaktır. Oysa bu düzenleme, kesinlikle bu düzenlemeyi yapan kişinin kafa yapısını ortaya koymaktadır. Nitekim bu örnekte sıfatlar aynı gerçekliği ifade etse de ciddi bir felsefî prensipten hareketle, özü ilk sıraya koyan kişi, onu varoluştan daha aslî gördüğü için böyle yapmaktadır. Scotus, bu açıdan kesinlikle St. Thomas'tan daha özcüdür.

Daha önce belirttiğimiz sorulardan ikincisi konusunda da –gerçekten var olan şeylerdeki varoluş ile öz arasında hakikî bir ayrımın olup olmadığı sorusu– Duns Scotus, St. Thomas'ın tutumundan farklı bir yaklaşım benimsemiştir: Scotus'a göre bir şeyin varoluşu ile özü arasında, St. Thomas'ın iddiasının aksine, gerçek bir fark yoktur, zira bu ikisi (varoluş-öz) zihnin, varolan şeyi kavramasıyla ilgili iki yöntemden başka bir şey değildir.

Varoluş ile özün özdeşliği sorunu, skolastik felsefenin en karışık hususlarından birisidir; bu sorun Katolik felsefesinin iki ekolü Cizvitler ile Dominikenler arasında hâlâ sıcak bir tartışma konusudur. Scotus'tan sonra 16. yüzyılda büyük İspanyol teologu Francis Suarez –kendisi ortaçağ skolastisizminin gerçekten en son temsilcisidir– bu mevzuda Scotcu yaklaşımı benimsemiştir. Bu şekilde Suarez, Cizvitlerin en büyük felsefe ustası ve St. Thomas'ın kastettiği söylenen şeyin onlar açısından örnek yorumcusu hâline gelmiştir. Suarezciler ile Thomistler (Dominikenler) arasındaki günümüzde bile devam eden tartışma buradan kaynaklanmaktadır; bu, önemli bir tartışmadır; çünkü hâlâ tartışılmakta olan bu konu, tüm modern düşünceye beklenmedik ve belirgin bir açıklık kazandırmaktadır.

Bu açıklığın epeyce miktarı ortaçağın büyük filozofu Etienne Gilson'un önemli ve kayda değer eseri *Being and Some Philosophers* adlı kitabı vasıtasıyla ortaya çıkmaktadır. Tüm varoluşçu yolların Roma'ya çıktığı konusunda –ya da daha doğrusu St. Thomas'ın varoluşun önceliğine ilişkin doktrini ortaya koyduğu 13. yüzyıl Paris'ine çıktığı konusunda– kendisine katılalım ya da katılmayalım, Gilson, Scotus'un Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi 17. yüzyılın büyük filozoflarına etkide bulunduğu ve onlar vasıtasıyla son üç yüzyılın düşüncesine hâkim olduğuna ilişkin muazzam bir analiz or-

taya koymuştur. Descartes, Spinoza ve Leibniz'in üçü de aşikâr bir matematiksel eğilime sahip olan filozoflardı; dolayısıyla onların, özü varoluşa karşı yücelten bir felsefeyi kendi zevklerine daha uygun bulmuş olmaları muhtemeldir. Matematikçi, özlerin zamanın dışında kendi kendisiyle özdeşliğiyle büyülendiği için daima kendiliğinden Eflatunculuğun bir şekline doğru âdeta çekilir. Üstelik 17. yüzyıl ve akabindeki yüzyıllarda matematiğin ve matematiksel fiziğin muazzam şekilde genişletilmesiyle uğraşılmıştı; sonuç olarak bu iki disiplin, mümkün kıldıkları olağanüstü keşifler dolayısıyla diğer zihinsel faaliyetlerin ötesinde bir prestij kazanmıştı: 19. yüzyılda Kierkegaard ortaya çıkana dek çağdaş felsefedeki öze yönelik bu eğilimin başlayıp neredeyse eleştirisiz olarak varlığını sürdürmesi bundan dolayıdır. Bir şeyin diplerdeki kökü, her zaman bizin onun dışarıdaki varlığından hareketle tahmin ettiğimizden daha derinlerdedir; nitekim bizim örneğimiz çerçevesinde modern düşüncenin tehlikeli bu yönelişinin, 13 ve 14. yüzyıl teologlarının tartışmalarına dayandığını öğrenmek de şaşırtıcı olmaktadır.

Daha önce değindiğimiz modern Katolik filozoflar, St. Thomas'ı, Hristiyan bir varoluşçuluğun orijinal ve gerçek şeklinin temsilcisi olarak kabul etmişlerdir; bu varsayım, kimi Thomistlere modern varoluşçuluğa bir babanın yaramaz bir evladına yönelik küçümseyici tavrıyla bakma imkânı vermiştir. Oysa St. Thomas'ın varoluşçuluğu son derece tartışmalıdır; nitekim kilisenin bir evladı olan Miguel de Unamuno –kendisi hem bir bilim adamı hem de şair olduğu için bunun tanıklığı ortaçağ bilginleri kadar etkili olmalıdır– *Summae*'deki şekliyle St. Thomas'ın mantığını, tamamen meşruiyetçi olduğu gerekçesiyle reddetmiştir. Unamuno, *Summae*'nin aynen eski Roma hukuku düzenlemelerinin bir imparatorluğa payanda olması gibi, kurum olarak kiliseyi destekleyen bir savunma yaptığını söylemektedir; bu bağlamda ortaçağ kilisesinin eski Roma İmparatorluğu'nun ruhundan ne kadar çok şey miras almış olduğunu hatırlamalıyız. Bugünlerde güncel bir konu olan Thomistik varoluşçuluğun epey bir kısmı tek yanlı bir savunma ya da yanıltmaca gibi gözükmektedir. Örneğin Gilson'un ki gibi bir kitap Kier-

kegaard'ın etkisini (her ne kadar tamamen Thomist bir kafa yapısında cari ise de) o kadar güçlü bir şekilde ortaya koymaktadır ki, eğer Kierkegaard yaşamamış olsaydı bu kitabın yazılamayacağını rahatlıkla söyleyebiliriz. Gerçekten Kierkegaard olmasaydı Gilson, St. Thomas'ta ortaya çıkarabildiği şeyleri bulamayacaktı; gerçek şu ki, diğer birçok Thomist, Kierkegaard'ın etkisi iyice belirginleşmeden önce tamamen farklı bulgulara ulaşmışlardır. Felsefenin problemleri ne kadar ebedî olursa olsun gerçeğin tarihselliği kaçınılmazdır; dolayısıyla modern problemlerin cevabının 13. yüzyılda bulunabileceği iddialarına karşı şüpheci olmalıyız. St. Thomas'ın varoluş önceliği ve öz ile varoluş arasında gerçekten farklılık olduğu tezini doğru kabul etsek bile, Heidegger ve Sartre gibi modern düşünürleri tüm varlık konusunu tekrar açmaya iten sorulara bir cevap bulmaktan yine de çok uzakta bulunmaktayız.

Gerçek şu ki, St. Thomas'ın öz ile varoluş arasında yaptığı ayırım, bir insan olarak kendi varoluşumuzu anlamaya çalıştığımızda bizi son derece utandırmaktadır. St. Thomas *Varlık ve Öz Üzerine (De Ente et Essentia)* adlı eserinde, öze örnek olarak geleneksel bir tanım olan “insan akıllı bir hayvandır” ifadesini zikreder. Bu öz, tüm türün ortak özelliğidir. Bu durumda tümellerle ilgili şu meşhur soru karşımıza çıkmaktadır: Bu öz, hem bir tek şey olarak hem de bir türün tüm üyelerinin hepsinin topluluk ismi olarak nasıl varolabilir? Bu öz, her tekilin kendine özgü hâle gelmiştir: Benim akıllı bir hayvan oluşum, aynen bedenimin benim olması gibi, arkadaşım Peter'inkinden tamamen farklıdır ve tümüyle benimdir. St. Thomas'a göre, aslında ortak özü bireyselleştiren şey, benim maddem, benim bedenimdir. Aquinas, bunu “signate matter” olarak adlandırır ve onu belirli/kat'î şekillerde varolan bir madde olarak tanımlar; yani şu anda benim işgal ettiğim bu yeri kaplayan ve diğer bir somut bedeninin aynı yeri kaplamasını engelleyen şey, benim bu maddemdir. Daha önce bahsettiğimiz insana ilişkin klâsik görüşün (*Kentaur*: insan başlı at) neden olduğu problem, tam da burada ortaya çıkmaktadır; yani insanın varlığının iki parçası arasındaki telif edilemez kopukluk: İnsan burada öz ile, bedenini zaman ve mekân-

da müstakil olarak yerleştiren bireyselleştirici madde arasında ikiye bölünmektedir. St. Thomas, bu bireysel maddede içkin olan karakteristik veya nitelikleri, özün gerekli parçaları olmadıkları için ilinek olarak değerlendirir. Fakat burada şu sorulabilir: Her insan varlığı açısından acaba öz nedir ilinek nedir? Acaba doğumdan ölüme kadar bizim tekil ve dahilî biyografimizde, belirli olay ve karakteristiklerin ilineksel olarak tıktırıldığı ve başka olay ve karakteristiklerin de öz olarak toplandığı ayrı ayrı bölümler gerçekten var mıdır? Ya da daha açık söylersek, burada ve şimdi varolan nitelikler –özü bireyselleştiren o madde sayesinde bana ayarlı zamansal ve mekânsal nitelikler– acaba bir insan olarak benim varlığım açısından ilineksel midir?

Husserl’in dediği gibi, şayet “eşyanın kendisine” ve benim gerçek ilgi ve alâka konum olarak kendi bireysel varoluşuma, her türlü metafiziksel varsayımdan uzak ve sadece yaşam vasıtasıyla dü-rüstçe baktığımda, orada ve o zamanda değil de burada ve şimdi varoluşumun, varlığımın bir ilineği olduğunu söyleyebilir miyim? Ben, 20. yüzyılda Amerikalı olarak doğdum ve yaşadım. Bireysel olarak bende varolan yine de benim varoluşumdan aslında farklı olmayan bir öz anlayışına göre bu tarz olgular, gerçekten ilinektir; oysa onlar, benim hayatımın acılarını ve sıkıntılarını oluşturmaktadırlar; hayatıma ilişkin olup da bunların girmediği hiçbir yer yoktur. Ya da Sartre’ın hem uygun hem de münasebetsiz şekilde üzerinde çokça durduğu insanın cinselliği olgusunu ele alalım. Acaba bireyin cinselliği, varoluşunun özsel bir parçası mıdır? Yoksa sadece bir ilinek midir? Şahsen ben Çinlilerin iç içe geçmiş kutularının merkezindeki para gibi, hayatım boyunca taşıdığım cinsiyetten hiçbir şekilde etkilenmeyen bir öz taşıdığımı düşünemiyorum. Bu husus, insanın, varlığın tüm olgusal koşulları –Sartre’ın adlandırdığı gibi insanın olgucalığı (*facticity*)– açısından geçerlidir: Şayet biz olgucalığımızla varoluyorsak o zaman biz olgucalığınız demektir; zira o, bizim ne olduğumuza ilişkin total özü oluşturmaktadır. Bu olgusal koşullar, özellikle de içinde yaşadığımız tarihsel dönemin koşulları, varlığımızın her parçasına damgasını vurur. Dolayısıyla va-

roluş ve özü insanın gerçek yaşamı içinde ele alırsak, onların tamamen birbirine nüfuz ettiğini görürüz.

Bu durumda öz ile varoluşun özdeşliğine ilişkin Scotus'un tezi, tecrübemizin gerçek olguları açısından daha doğru gözükecektir. Öte yandan St. Thomas'ın yaklaşımı varoluşu, özün başına gelen bir nevi "ilinek" olarak görmekle pekâlâ Scotus'un tezine karşı işlev görmektedir. Üstelik, Scotus'un yaklaşımıyla birlikte insanın varlığının temelindeki olumsuzluğu izah da zorlaşmaktadır; zira, eğer gerçekten varolan kişinin özü ile varoluşu özdeş ise, sonsuza kadar yaşaması için acaba onun varoluşu neden zorunlu olmamalı?

Eğer ortaçağdaki bu yaklaşımların hiçbirisi işe yaramıyor ise, öz ile varoluş arasında ne özdeşlik ne de gerçek bir farklılık yoksa o zaman bu işin doğrusu nedir?

Gerçek şu ki, bu görüşlerin hiçbirinin işe yaramayışı, onların meseleyi ele aldıkları kavramların bizzat kendilerinin çok soyut ve şematik olmasından kaynaklanmaktadır. Öz ve varoluşa ilişkin ortaçağ kavramları, modern tecrübenin hakkını vermemektedir. O kavramlar, tam bir revizyona muhtaçtır. Heidegger bu yüzden varlıkla ilgili bu sorunların yeniden ortaya konması gerektiğini söylemiştir; o, bu geleneğin kendisini köklü olarak yeniden düşünmeye çalışan ilk felsefeci olmuştur. Bir gelenek, kendisine miras kalan formülasyonu mekanik ve beyhude bir şekilde tekrarlayarak değil, ancak bu şekilde yenileyerek canlılığını muhafaza eder. Fakat yenileme derken, gerçekten yenilemeyi kastediyoruz; dolayısıyla bu çok köklü bir macera olacaktır. Bunun için modern varoluşçuluk düşüncesi, Batı düşüncesinin anayolları içinde hareket ettiği kadarıyla kaçınılmaz olarak geleneksel problemlere uzansa da, yine de kimi gelenekçileri kesin olarak şok edecek sonuçlara ulaşacaktır. Ne yazık ki, zaman, bizim özümüze ait bir şeydir; sırf bu gerçeğin kabulü bile –tarih-dışı (*anhistorical*) ortaçağ insanının tamamen ötesinde bir kabul– bizimle ortaçağ arasında bir uçurum yaratacak kadar köklü bir şeydir. Bizler, geçmişin felsefesinin ne kadar muazzam olduğunu fark etsek de, onun çözümleri asla tam olarak bizim için geçerli olamaz.

5. 3. Paskal Örneği

Bugün bizim varoluşçuluk olarak bildiğimiz düşünce, bu gibi öncüler ve haberciler ne kadar çok olursa olsun, kendi varlığının koşulları ortaya çıkmadan önce ortaya çıkamazdı. Felsefeciler fikir üretir; eğer bir şey onların varoluş üzerinde durmalarını sağlayacaksa, bu, kesinlikle felsefenin kendisi değil, ister din isterse filozofun kendi yaşamındaki kişisel bir facia, keder veya isyan olsun, dışarıdan bir şey olacaktır. Bunun için geçmişte Yunan rasyonalizminin klâsik tapınağını havaya uçuran şey, İbrânîlik ya da Hıristiyanlık dinamitiydi. Modern varoluşçuluğun ihtimalinin bile yaratılmasından önce onun dünyasını yaratmak gerekiyordu; böyle bir şey de, ancak insanı âniden ortaçağların dışına fırlatan bilim vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Böylece kendisi de büyük bir bilim adamı olan *Pascal*'a (1623-1662) geldiğimizde artık St. Augustin gibi varoluşçuluğun bir öncüsüyle değil, gerçek bir varoluşçuyla karşı karşıya geliyoruz.

Hiçbir şey Pascal ve St. Augustin'i büyük din psikologları olarak gelişigüzel yan yana koymaktan daha kafa karıştırıcı olamaz. Şüphesiz ikisi de dindar insanın dahilî yaşamı, kederi ve huzursuzluğuyla ilgilenmiştir; fakat St. Augustin'in yaşadığı dünya, Yeni Eflatuncu bir dünyaydı: En yüksek noktasında en yüce iyinin bulunduğu, bir fener gibi dışarıya ışık saçan, fakat bu mükemmel binanın dışındaki yerlerde ışığının parlaklığı azalan aydınlık bir sırça köşk. Oysa Pascal'ın dünyası, modern bilimin virane ve kupkuru dünyasıydı: Bilge kişi orada geceleyin, parlayan göksel cisimlerin mûsikîsini değil, sadece uzayın sessiz boşluğunu duyabilirdi. Pascal, 17. yüzyıl biliminin insanlık için oluşturduğu evrene karşı insan kalbinin reaksiyonunu dillendirirken "Bu sonsuz uzayın sessizliği beni ürkütüyor" demişti. O korkutucu ve boş uzayın dünyasında insan, yersiz yurtsuzdu. Dolayısıyla Pascal, Yunan ve Yeni Eflatuncu bir evrende yaşayan ve bu evrende kendini evinde gibi hissedenden kişininkinden farklı bir "Ben" imajı ortaya koymuştur. Zira Pascal'ın dünyasında imanın kendisi çok daha ümitsiz bir kumar ve cesaret isteyen bir sıçrama hâline gelmişti.

Sonunda iman ile akıl arasındaki mücadele, insanın varlığı içinde daha esaslı bir psikolojik uyumsuzluğa neden olmuştu. Ortaçağ döneminde teologların iman ile akıl mevzuuyla ilgili tartışmalarına rağmen, o çağlar insanının kendi içindeki bu bölünmeyi asla tecrübe etmemiştir. *İlahi Komedya*'da Dante, insan aklının sembolü Virjil tarafından Cehennemin derinliklerinden (*Purgatoria*) ızdırıp yerinin yokuşlarına götürülür; fakat sıra seçilmişsin alanı Cenneti gezmeye gelince Virjil kaybolur ve kılavuzluk görevini ilahî vahyin sembolü Beatrice alır. Kısacası akıl, imana götürür ve aklın bıraktığı yerden görevi iman devralır –Dante'nin düzenli ve parlak evreninde insanın kaderi böyle mutlu ve uyumlu idi. Oysa Pascal'ın evreni bize, ortaçağ filozoflarının imanlarını dayandırdıkları ilahî Varlık konusunda çokça benzerlik ve kıyas sunmamaktadır. Pascal'ın evreninde insan, akli iman yönüne götürecek herhangi bir yol işareti bulmak için, daha çok umutsuz bir arayış içine girmek zorundadır. Oldukça mâni-dar şekilde Pascal bu tarz bir yol işaretini, insanın yapısındaki acınacak durumda bulmaktadır. Diğer hayvanlara ve doğanın kendisine göre her yerde bu kadar aşikâr azamet ve güç sergileyen bu canlı, nasıl olur da bu kadar güçsüz ve sefil/acınacak durumda olabilir? Pascal'a göre, biz bundan ancak şu neticeyi çıkarabiliriz: İnsan, kendisine ait olması gereken krallıktan kovulmuş ya da mirastan mahrum edilmiş soylu gibidir. Böylece Pascal, temel kalkış noktası olarak mirastan mahrum edilmiş insan imajını seçmektedir.

Bu yüzden Pascal gibi birinin psikolojisi, St. Augustin'inkinden farklı olacaktır. İnsanî duruma ilişkin olarak Pascal'ın gözlemleri, o âna kadar yapılmış en “olumsuz” değerlendirmeler arasındadır. Sartre'ın psikolojisini oldukça hastalıklı veya sefil gören ve dolayısıyla onu Paris'in umutsuzluk ekolünün ifadesi olarak eleştiren okuyucuların, Pascal'a bakmaları iyi olacaktır: Zira Pascal'ın bizim normal insanî kaderimizin her parçasına ilişkin görüşlerinin Sartre'inki gibi keskin ve soğuk olduğunu görecektir. Pascal, “Bizim ölümlü ve zayıf durumumuzun doğal sonucu o kadar feci ki, ona yakından baktığımızda göreceğimiz şey konusunda hiçbir şey bizi teselli edemez” demektedir. İnsanlar, ona yakından bakmaktan, “alış-

kanlık” ve “vakit geçirme” gibi iki genel ağı kesici vasıtasıyla ka-
 çarlar. İnsan sıçrayan topu kovalar veya kaçan bir hayvanın peşin-
 den sürekle avı yapar; ya da bu top ve kovalamaca oyunu, sosyal ent-
 rika ve eğlence labirenti aracılığıyla gerçekleştirilir; ya da kendisin-
 den kaçabildiği sürece her şeyle. Ya da alışkanlığın içine iyice gö-
 mülen ve eş-aile tarafından kuşatılan iyi vatandaş, işinin güvenliği
 içinde, geçen günlerin muhasebesinden, her geçen günün hangi
 umut ve rüyalarını toprağa gömdüğünden ve yarınların nelere gebe
 olduğundan o kadar kopar ki, sonunda daha da kısır görüşlü ve ro-
 botumsu bir varlık hâline gelir. Hem alışkanlık hem de vakit geçir-
 me, işe yaradıkları sürece insanın “hiçliğini”, kimsesizliğini, yeter-
 sizliğini, güçsüzlüğünü ve boşluğunu kendisinden saklar. Bizim
 normal ölümlü varoluşumuzdan başka bir şey olmayan bu kritik
 hastalığın yegâne muhtemel tedavisi, dindir.

Klasik dönem filozoflarının insanın doğasını tartıştıkları yerler-
 deki –Aristo’nun *Etik*’inde ya da St. Thomas’ın *Summa Theologi-
 ca*’sının ikinci bölümündeki insanla ilgili denemesindeki gibi– söz-
 leri, bugün bizlere bir ders kitabının üslûbunu çağrıştırmaktadır. Bu
 düşünürlerin tartıştıkları varlık, insan olabilir; ama bize, zerre ka-
 dar benzememektedir. Oysa Pascal’ın insanî duruma ilişkin sözle-
 rinde tümüyle acı dolu olarak kendimizi görüyoruz. O, bir psikolog
 olarak bizim çağdaşımızdır.

Muhtemelen Pascal, felsefeci olmadığı için filozoflardan daha
 iyi bir psikologdu. O, felsefenin değeriyle ilgili nihai yargısını bize
 kısa bir cümleyle ifade etmiştir: Ona göre felsefe, “bir saatlik zah-
 mete bile değmez”. Pascal’ın kafa yapısının niteliğini ve bir insan
 olarak onun çok derin ilgilerini göz önüne aldığımızda, bu değer-
 lendirmenin tamamen makul olduğunu görürüz. Biraz paradoksal
 olarak ifade edersek, o, profesyonel bir felsefeci olmayacak kadar
 akıllıydı. Onun kendisini herhangi bir akademik felsefe alanında
 yavaş ve zahmetli bir eğitime tâbi tutması, muazzam zekâsını na-
 hoş bir şekilde köreltmek olacaktı; her hâlükârda bir insan olarak
 bilinmesi gereken şeyleri bilmek için böyle yapması onun açısından
 gereksizdi. O, bu açıdan felsefenin dışına çıkarak onun dışarı-

dan nasıl görüldüğüne; yani din ve sanat zaviyesinden nasıl görüldüğüne bakabilmiş olan Kierkegaard ve Nietzsche'ye benzer; kendisi de bilim zaviyesinden felsefeye bakmıştır. Kierkegaard ve Nietzsche felsefede teknik bir temele sahipken Pascal'ın eğitimi bilim eksenli ve hümanistiktir. O, stoacılar gibi kimi klâsik filozofları okumuştur, fakat görünüme bakılırsa, bunu hiç de zevk almadığı metafiziklerini takip etmek için değil, onların insanî duruma ilişkin olarak söylemek zorunda kaldıklarını öğrenmek için yapmıştır. Bir genç olarak onun tutku dolu ilgisi, bilime yöneliktir; o, yirmi birine gelmeden matematikte en temel keşifleri yaparak yaşına göre erken gelişmiş dehaların en büyüklerinden birisi olmuştur.

Pascal, henüz genç bir adamken babasının ölümünden sonra hatırı sayılır bir servete konmuş ve tüm dünyada tanınan bir kişilik hâline gelmişti. Onun bir süre doludizgin gittiğini ve bunun kendisini bir centilmen ve dünyaca meşhur biri hâline getirmeye yettiğini biliyoruz. Pascal'ın kafa yapısını anlamak için, XIV. Louis'in yönetimindeki Paris'in sosyal yaşamına bakmak zorundayız: O dönemde insanı gözlemlemek ve incelemek, Saint-Simon ve La Rochefoucauld gibi dünyevî ve zeki kafaların ölesiye tutkusuydu; kabul edilmelidir ki, buradaki temel unsurlar, Pascal'ın matematiksel ve fiziksel araştırmalarında kullandığından farklı bir türe aitti. Farklı olan sadece materyaller değildi; bilakis bunun kavranması için tamamen farklı bir zekâ da gerekiyordu. Spinoza'nın aksine Pascal, geometri yapmanın insanı incelemekten tamamen farklı olduğunu fark edecek kadar zeki idi.

Onun matematiksel ile sezgisel akıl arasındaki meşhur ayrımı bu kavrayıştan kaynaklanmıştır –*l'esprit de geometrie* ile *l'esprit de finesse*. Bergson'un tüm felsefesinin, Pascal'ın bu temel ayrıma ayırdığı birkaç sayfa içinde gerçekten varolduğunu söylemek çok büyük bir abartı sayılmaz. Fransız kültürü bu konularda muazzam bir muhafaza duygusuna sahiptir. Bu kültür, içine en kapalı bir kültür olmasına rağmen, mutfağındaki her şeyi muhafaza edip geliştirdiği için, yine de en zengindir. (Fransız mutfağının yapısı da böyledir; hiçbir şeyi atmayıp onu ya stoklama amacıyla –Escoffier'in

bize söylediğine göre bu, mutfaktaki en temel husustur— ya da kendi başına kaynayabilecek bir çaydanlığın içine koyma amacıyla kullanır.) Fransız kültürü Pascal'ın ayırımına sıkı sıkıya bağlı olduğu için kendini Descartes'ın açık ve seçik fikirlerine asla tam olarak teslim etmemiştir. Pascal'a göre matematiksel zekâ tam olarak kendisinin sonsuz sayıda mantıksal sonuçlar çıkarabileceği net ve seçik fikirlerle meşguliyetiyle tanımlanır. Oysa sezgisel aklın uğraştığı malzeme o kadar somut ve karışıktır ki, bunlar birkaç basit aksiyomla açıklanabilecek türden açık ve seçik fikirlere indirgenemez. İnsanî durumlarda sular genellikle bulanık, hava da biraz dumanlıdır; dolayısıyla sezgisel insanın —ister politikacı, ister saray adamı ister âşık biri olsun— bu durumlarda algılayabileceği hiçbir şey dört başı mamur mantıksal fikirler sayesinde olmaz. Tam tersine bu tarz fikirler muhtemelen onun görüntüsünü sekteye bile uğratabilir. O hâlde Pascal'ın bu ayırma ulaşmak için gerçekten sahip olduğu kanaat şuydu: İnsan salt mantığın asla anlayamayacağı çelişki ve belirsizliklerin varlığıdır. İşte bu husus filozofların hâlâ anlayamamış oldukları bir noktadır.

Pascal, sezgiye, mantığa karşıt ve onun üzerinde bir alan belirleyerek kesinlikle insan aklına sınırlama getirmişti. Muhtemelen o *sezgisel aklı*, hiçbir yerde aklın değerine ilişkin değerlendirmelerinden daha akılcıca kullanmamıştır; ve muhtemelen hiçbir yazar, akla ilişkin iddia ve karşıt iddiaları onun kadar akılcıca dengelememiştir: O, matematiksel bir deha olarak aklın tüm gücünü ve görkemini tanımıştı; fakat o, aklın buna mukabil zayıflığını ve sınırlarını da müşahade etmişti. Heidegger'in ilmî ve zahmetli bir yorum faaliyeti vasıtasıyla Kant'ın insan aklının sınırlarına ilişkin doktrininin aslında insanî varoluşumuzun sonsuzluğuna dayandığını göstermesinden üç yüzyıl önce, Pascal aklımızın zayıflığının, genel olarak insanî durumumuzun zayıflığının esas kısmını teşkil ettiğini görmüştür. Tüm bunların ötesinde akıl, dînî tecrübeye asla nüfuz edemez. Pascal formel felsefeyi çok az kullandığı gibi, nihai görevi Tanrı'nın varlığı için rasyonel kanıtlar icat etmek olan formel veya rasyonel teolojiyi daha da az kullanmıştır. Pascal bu tarz kanıtların

yersiz ve anlamsız olduğu kanaatindedir: Zira onlar, bize bir gün geçerli gelir, başka bir gün geçersiz görünür; dolayısıyla kurtuluşumuzu bu kanıtlar tatminkâr olana dek ertelersek, sonsuza dek bir oraya bir buraya sürüklenip dururuz. Pascal, bugün Tanrı'nın varlığı konusunda tam anlamıyla ikna edici kanıtlar bulabilecek son derece zeki kafalar olduğu gibi, bunları yanlış veya iknadan uzak kanıtlar olarak görececek benzer zekâyâ sahip kafaların da olduğunu söyler; her iki taraf da, diğerinin kötü imanından şüphelenmektedir. Oysa gerçek şu ki, kanıtlar ancak ikna olmak isteyenleri ikna edebilir, ikna olmak istemeyenleri ise asla ikna edemez. Her hâlükârda titiz bir kanıtlamanın nesnesi olan bir Tanrı'nın, bu tarz bir kanıtlamanın gerçekleşmek üzere olduğunu varsaysak bile, dinin hayatî ihtiyaçlarıyla ilgisi olmayacaktır. Bu tarz bir Tanrı, geometricilerin zihinlerindeki soyut daire veya üçgen gibi nötr bir varlık olacaktır. Pascal meşhur haykırışını tam da burada icra etmektedir: "Filozofların Tanrısı değil, İbrahim, İshak ve Yakub'un Tanrı'sı."

Pascal'ın kendisi de, bir hastalıktan mucizevi şekilde iyileşme olarak gördüğü bir olayla ilgili dînî bir deneyime sahipti; bu ilahî mükâfat onda o kadar büyük bir etki yaratmıştı ki, âdeta asla unutmaması gereken bir sır gibi, onun hakkında bir not yazarak elbisesine iliştiirmişti. Bu tarz deneyimlerin geçerliliği hakkında bizler ne düşünürsek düşünelim Pascal'a göre ilahî kökenli bu nurların kanıtta ihtiyacı yoktu: Zira bunlar rasyonel teoloji ile ilgili şeyler değil, hayatın bizzat kendisinin düzeniyle ilgiliydi. Bundan sonra onun hayatı bu tek ve her şeyi değiştiren deneyim etrafında dönmeye başladı ve hayatını dine adadı, özellikle de Hristiyanlığın savunusu ve açıklanmasına kendini adadı; bu konudaki girişimini tam olarak sonlandıramadı; bu konuda elimizde sadece o görkemli kalıntılar, yani *Düşünceler* adlı eseri vardır. Diğer bir etkili deneyim de –bu kez pozitif değil negatiftir– onun düşüncesi açısından belirleyici olmuştur. Seine kenarında araba sürerken arabası âniden yoldan sapar ve kapı şiddetle açılır; kenardaki toprak yığınının neredeyse ölecek şekilde çakılır. Zor kurtulduğu bu kazanın keyfiliği ve âniliği onun açısından diğer bir ilham ışığı olur.

Bu olaydan sonra Pascal, hiçliği âdeta ayağımızın altında gizlice varolan bir ihtimal, her ân içine düşebileceğimiz bir uçurum olarak müşahade etmiştir. İnsan varoluşunun özünde yatan bu temel olumsuzluğu hiçbir yazar Pascal kadar güçlü bir şekilde ifade etmemiştir –bu olumsuzluk bizi her ân beklenmedik bir şekilde hiçliğe fırlatabilir. Ölüm öyle randevu ile gelmez. Hiçlik veya hiç fikri, bu zamana kadar Batı felsefesinde hiçbir işleve sahip olmamıştı. Yunan felsefesinin daha başında Parmenides, hiçlik yolunun izlenmesine karşı uyarıda bulunmuş ve hiçliğin düşünülemeyeceğini bile söylemişti. Skolastik felsefe dönemi boyunca hiçlik (*nihil*) tamamen kavramsal bir şey, düşüncenin ulaşabileceği en uzak erimde yer alan boş bir soyutlama idi. Oysa Pascal açısından o, artık bir soyutlama değil, deneyimdi. Varoluşunun belirli bir anında hiçlik kendisini zorla ve âniden Pascal’a göstermişti. Bundan sonra Pascal her yerde insan varoluşundaki bu olumsuzluğun kanıtlarını araştırdı– Mark Antony ve Roma İmparatorluğu’nun kaderini değiştiren Kleopatra’nın burnunun uzunluğunda, Cromwell’in askerî diktatörlüğünün sona ermesine neden olan, böbreğindeki taşa vs. İnsanın olumsuzluğunu belirleyen tüm o kategoriler dolayısıyla, Heidegger ve Sartre söylenmesi zor isimlerini dünyaya tanıtmadan çok önce Pascal, doğmuş olmanın kendisinin *bu zamanda, bu yerde, bu ebeveyn*den ve *bu ülkede* doğmak anlamına geldiği için, bireyin temel olumsuzluğunu teşkil ettiğini görmüştür. Zira bunların hepsi, bireyin yaşamını ona göre kurmaya çalışması gereken acımasızca belirli gerçeklerdir.

Pascal açısından hiçlik âdeta hem aşağıya hem de yukarıya doğru açılır. Kendisi mikroskop ve teleskop çağında yaşamıştı: Aristo’nun ve ortaçağ düşünürlerinin sıkı, düzenli ve sonlu evreni, Pascal’da hem son derece küçük hem de son derece büyük bir yöne doğru genişliyordu. Biz aşağılara doğru gittiğimizde madde ve uzayı ayırarak çok alt düzeylerde inanılmaz ve çok küçük yaşam organizmalarıyla karşılaşırız; burada, daima, küçüklükleri dolayısıyla algımızın dışına çıkan şeyler vardır. Ya da yukarıya, uzaya doğru gittiğimizde enginliğiyle âdeta içinde kaybolduğumuz bir evrenle

karşılaşırız. Pascal'a göre, böylelikle insan evrende son derece küçük ile sonsuz arasında orta bir yerdedir: İnsan, hiçliğe oranla her şey, her şeye oranla da bir hiçtir. Pascal'ın kanaatine göre, insanın bu ortada pozisyonu, insanî durumun nihai ve baskın gerçeğidir; bu pozisyon insan aklının ulaşmasını bekleyebileceğimiz noktayı ve gücü mükemmel şekilde göstermektedir. Keza bu pozisyon, âdetâ iki tarafından hiçlikle kuşatılmış insan varoluşunun sonluluğu konusunda da harika bir tasvirdir. İnsan sonludur. Biz büyük oranda uzaysal ve maddî olan bu tasvire sonsuz zaman akışı kavramını eklersek, Pascal'ın insan varoluşuna ilişkin nihai yargısını elde ederiz.

Önünden ve arkasından sonsuzluk tarafından yutulmuş olan hayatımın kısa süresini ve benim bilmediğim onun da beni bilmediği sonsuz ve yoğun uzay tarafından yutulmuş olan ve benim şu ân işgal ettiğim küçücük yeri düşündüğümde korkuyorum, niye orada değil de burada, o zamanda değil de şimdi varolduğumdan dolayı, şaşkınlık içinde kalıyorum.

Bu satırları okuduğumuzda bizim artık ne yayılan ve fetheden Hristiyanlığın aşırı coşkulu dönemi olan Tertullian veya St. Augustin'in dünyasında, ne en saf ve en harika Hristiyan sanat eserlerinin yaratıldığı Peter Damiani veya St. Bernard'ın romanesk dünyasında ne de Duns Scotus'un St. Thomas'ın yaklaşımını tartıştığı ve Hristiyanlığın Aristo felsefesiyle mucizevî bir birliktelik yapabilecek kadar güçlü olduğu dünyada yaşamadığımızı görüyoruz. Hayır; Pascal'ın tasvir ettiği dünya, bizim dünyamızdır, modern dünyadır; dolayısıyla onu okurken, onun dünyasına, biz de onun kadar yersiz yurtsuz olduğumuz için kendi yurdumuza girer gibi giriyoruz.

Pascal 1662'de öldü. Peşinden öyle göz kamaştırıcı olan bir yüzyıl; Aydınlanma yüzyılı geldi ki, Pascal'ın örnekliğine ihtiyaç bile duyulmadı ve bu yüzden o da unutulup gitti. Bu şekilde Aydınlanmanın ışığı, kendi karanlığı oldu. O yüzyılda matematik ve fizikte büyük keşifler oldu, Newton'un evreni pekiştirilmiş bir fethe dönüştü ve matematiksel analizin muazzam verimliliği ve marifeti dolayısıyla, doğanın tüm problemlerine cevap bulunabileceği zannedildi. Aklın matematik ve fizikte kazandığı büyük başarılar kaçınılmaz olarak, geçmişin hurafelerinin gölgesini dağıtmak için onun insanî

tecrübenin diğer tüm alanlarına doğru yayılmasını akla getirdi: Yani hukuka, adalete, yönetime ve tarihe. İlerleme fikri sadece bir olgu olarak değil, tarihin yasası olarak ortaya konuldu. İnsan doğası, aklı evrensel olarak tatbik etmekle mükemmelleşecekti. Felsefeci Condillac, ana çizgisi insanın karanlıktan aydınlığa doğru ilerlemesi olan evrensel bir tarih şeması çıkardı –geçmişte düzenli olarak ileriye doğru gitmiş olan ve kesinlikle de böyle devam edecek olan bir ilerleme. Felsefeciler de, çevrelerindeki toplumun ortaçağ barbarlıklarını eleştiren kişilere dönüştüler. Bu yüzyıl, kendi sembol ve hulâsasını, Fransız Devrimi’nin en heyecanlı anındaki o acayip epizodda bulmuştur: Meşhur bir aktris tarafından canlandıran akıl Tanrıçası, Notre Dame Katedrali’nde tahta çıkarılmıştır. Bizim akıl hanımefendimiz, artık gökler kraliçesinin sarayındadır: Bu öyle ironik bir değişiklik ki, Tanrıçaların kişiliği ve tarihlerini az da olsa tanıyan herkesin aklına, sadece Fransa için değil Avrupa uygarlığı açısından da oldukça fırtınalı bir havanın gelmek üzere olduğunu getirmeliydi.

Fakat Newton’un ve akıl Tanrıçasının evreninde mutsuz ruhlar da vardı; şimdi de onlara kulak vermeliyiz. Dinleyeceğimiz ilk çılgılık, tahmin edeceğiniz gibi şairlere aittir. Zira şairler, felsefeciler varlığı düşünceye aktarmadan çok önce onun tanıklarındırlar. Özellikle bu şairlerin bizim örneğimizde ortaya çıkarmaya çalıştıkları şeyler, tarihsel olarak bizim varlık koşullarımızdı. Onlar zamanımızın uyarıcı nitelikteki şarkısını şiirin diliyle seslendiriyorlardı.

6. LAPUTA'DAN KAÇIŞ

Swift'in *Güiver'in Gezileri* adlı eserini okuyan herkes, muhtemelen bu harika ve fantastik kitabın en tuhaf bölümü olan Laputa'ya yolculuk kısmını hatırlayacaktır. Laputa, havada uçan veya yüzen bir adadır. Bu ada, kocaman bir mıknatısla hareket ettirilip manyetik güç kablolarıyla idare edilmektedir ki, bunlar bizdeki radar cihazını çağrıştırmaktadır. Swift'in teknolojisi, zeplinvari bu adanın sakinlerinin yeryüzüyle bağlarını tamamen kesmelerine imkân verecek mekanizmayı hayal edecek kadar gelişmemişti, gemiyi idarede kullanılan güç kabloları hâlâ yeryüzüne bağlıydı; bu yüzden Laputalılar da bu kadarlık da olsa yeryüzüne bağlıydılar. Yine de onlar Güiver'in uzun ve değişik seyahatlerinde karşılaştığı en göksel (göğe bağlı/gökle ilgili) yaratıklardı; onların karakterleri de mümkün olduğunca gökle ilgiliydi.

Onların yapısındaki bu göksel niteliğin nelerden oluştuğunu çabucak anlayabiliriz. Kazazede Güiver kurtarılıp bu adaya çıkarıldığında, ada sakinlerinin o âna kadar karşılaştığı en garip görünüşlü varlıklar olduğunu görür. Onların gözleri önlerindeki kişi ya da şeyde odaklanmamakta, gözlerinin biri sürekli yıldızları tefekkür ediyormuşçasına yukarı doğru bakarken, diğeri boş ve mânâsız/bön bir içedönüklükle içeriye doğru bakar. Onların elbiseleri de güneş, ay, yıldızlar ve değişik müzik âletlerinin amblemleriyle dekore edilmiştir. Bu göksel varlıkların kendilerini vermelerini umacağımız konular, matematik ve matematiksel astronomidir; zira bu bilimler, en

soyut ve sıradan dünyevî iddialardan en kopuk olan bilimlerdir. Pe-ki, öyleyse sanatların en duygusalı olan müzik niye? Şüphesiz duy-gu, Swift'in aklındaki müziğin bir boyutu değildir; onun Laputalıla-rın müziği ile kastettiği şey, Pisagorcu ya da Eflatuncu gelenekteki müziktir; bu geleneklerde müzik, tamamen matematiksel bir incele-me, uygulamalı aritmetiğin bir dalıdır. Bunun için Laputa'ya pür Ef-latuncuların krallığı denilebilir; Swift'in hayal gücü de bu halka Ef-latunculuğun ruhuyla uyumlu olacak bir ikamet yeri kurgulamıştır: Mavi gökyüzünde yüzen bir ada. Swift'in mizacının, bu yere seçti-ği ismin (*Laputa*) kendisinde bile görülen şiddetli kabalığı, Lut-her'in benzer şekildeki şiddetli ve kaba haykırışını ("Bir fahişedir akıl!") akla getirmektedir ve bundan ilham almış bile olabilir.

Laputalılar yukarıdan aşağıya kontrolü ellerinde tuttukları için normal yeryüzü insanını yakınlarında tebea edinmişlerdir. Ne var ki, tebea, yöneticilerinden çok daha mutlu gözükmektedir. Aslında, Laputalılar güçlerine rağmen sıkıntılı ve mutsuzdurlar. Derin naza-riyelere dalmış bu insanlar, normal insanî diyaloglarda gereken şeyleri yapmaktan bile âcizdirler. Toplum içine, arkasında, içi ça-kıltaşı veya kurumuş nohut taneleriyle dolu bir balon taşıyan hiz-metçi eşliğinde girmek zorundadırlar. Duruma göre bu hizmetçi, efendisinin ne zaman konuşup ne zaman dinleyeceğini belirtmek için, onun ağzına veya kulağına dokundukça bu taş ve kabuklar şı-kırdar. Aksi takdirde bu adamların zihinleri öyle derin nazariyelere dalabilir ki, karşısındaki kişiyi tamamen unutabilir. Güli-ver, Lapu-ta'daki akşam yemeğinde yemeğin geometrik şekillere göre kesil-miş olarak servis edildiğini görür. Terzi, Güli-ver'e bir elbise dik-mek için ölçü almak üzere geldiğinde ölçüyü sekstantla, kadrantla ve diğer astronomi araçlarıyla alır; sonra da aldığı ölçüyle alâkası olmayan bir elbise getirir. Geometri, organik insan vücudunun öl-çülmesi konusunda çok hassas bir ölçüm aracı sunmaz; bedenın dış hatlarını takip etmesi için esnetilmiş bir ölçü şeridi daha çok işe ya-rayacaktır. Güli-ver, Laputalıların bilim akademisini ziyaret ettiğin-de, onların her türlü fantastik ve aptalca araştırma plânlarıyla meş-gul olduklarını görür. Aslında bu araştırmalar bugün bize o kadar

fantastik görünmeyebilir; zira şu anki çağdaş bilimsel icatlar içinde onların benzerleri vardır. Açıkçası bizler Laputalı olma yolunda Swift'in hayalgücünün alabildiğinden daha ileri gittik.

Swift'in bu soyut zekâlara yönelik alayının ayrıntılarına girmemiz gerekmiyor. Aslında Güliiver'in bu geçici ikametindeki her şey, bu insanların tuhaf görünüşlerinin gölgesinde kalır. Yine de önemsiz bir olay tüm serüveni doğru insanî perspektifi içine yerleştirme imkânı vermektedir. Laputalı kadınlar, Eflatuncu kocalarından çok memnun değillerdir; nitekim Güliiver'in krallığa gelmesinden kısa bir süre önce, başbakanın karısının aşağılardaki topraklara, sürekli içen ve kendisini döven yaşlı bir uşakla düşüp kalkmak üzere kaçmasıyla ilgili olarak sarayda bir skandal patlak vermiştir. Kadınlar doğaları icabı, sarhoşlukla ve dayakla birlikte bile olsa, tutkuyu pür akla tercih ederler. Zira dayak, en azından bir kimsenin bireysel varoluşunu tanımak demektir.

Swift, *Güliiver'in Gezileri*'nin bu bölümünde hiç de kâhini oynamaya çalışır gözükmemektedir. Onun mizacı, kâhin kisvesi giymeyi önemsemeyecek kadar dobra, pozitif ve tutkulu şekilde somuttur. O güne kadar görmüş olduğu kötülük yetmiştir. O, İngiliz politikacılarının embesilliklerine tahammül etmekten ve kendi ifadesiyle bir delikte sıçan gibi ölmek üzere gönderildiği İrlanda'daki yaşamın monotonluğuna katlanmaktan bıkmıştı. Yine de *Güliiver'in Gezileri*'nin (1726'da piyasaya çıkmış olan bir kitap) bu bölümü, Batı Avrupa'nın kültürel tarihinin, en azından bu tarihin büyük bir kısmının gelecek 150 yıllık bir tahmini olarak görülebilir. Bu kâhininin gücü, karakteriyle orantılıdır; Swift'in tanıklığı, kendisi gibi bir kişiden gelmesi dolayısıyla daha da çok önem kazanmıştır. Swift'le ilgili herhangi bir üstün ve egzotik romantizm belirtisi olmuş olsa, onun kâhince eleştirisini, zamanından önce ortaya çıkacak kadar şanssız bir romantik mizacın egzantrik bir ürünü olarak görebilirdik. Oysa Swift, büyük bir nesir yazarıdır, o sadece nesirle uğraşan bir yazardır: Onun nesri, İngiliz edebiyatındaki muhtemelen yalın, açık ve hatta sade nesrin en iyi örneğidir; buna göre onun mizacı, eserinin yapısıyla uyumludur denilebilir. O hiçbir yerde yaşama

karşı irrasyonel bir tutumu savunmaz; o daima aklın faziletlerini övmüştür, fakat onun kastettiği akıl daima ayakları yere basan ve pratik akıldır. Çok soyut akıl egzersizlerinden pek hoşlanmazdı ve de bu yönde çok az yeteneği vardı; dolayısıyla *Güiver'in Gezileri*'nin Laputa bölümü, onun Trinity College'de, mantıkta başarılı olmadığı için kendisini bırakan öğretmenlere yönelik nihai intikamı olarak rahatlıkla kabul edilebilir. Laputa'nın tasviri böyle yavan ve romantik olmayan bir mizaçtan neşet ettiği için, muhtemelen bulabileceğimiz en güçlü kehanettir. Bu anlatımın haklarında kehanette bulunduğu kahraman ve olaylar, eğer aklın kısır/kuru krallığından kurtulmanın yegâne yolu buysa kendilerini sarhoş uşağın kollarına atmaya hazır olan başbakanın karısının umutsuz ikilemiyle karşı karşıya bulacaklardır. Zira şarap Tanrısı Dionysos'u arayan bir kimse'nin her zaman iyi bir zevkinin olması beklenemez.

Peki Swift'in kehanette bulunduğu bu kişiler kimlerdir ve olaylar nelerdir?

6. 1. Romantikler

Swift'in bu eserinin ortaya çıkmasının ardından çok zaman geçmeden İngiltere'de ilk hamlesini yapan tüm romantizm hareketi aslında Laputa'tan kaçış denemesidir. Romantizmi tanımlamak için hangi tarifi seçersek seçelim –Klâsisizmin evrensel yasalarına karşı bireyin protestosu veya duygunun akla karşı protestosu ya da endüstriyel toplumun tecavüzlerine karşı doğa adına protesto– şurası oldukça açıktır ki, bu hareket her durumda modern dünyanın unutulmaya terk ettiği varlığın bütünselliğine ve doğallığına doğru bir yöneliştir. Romantik hareket tek bir ülkeyle sınırlı kalmamış, büyük bir enerji ve coşku ile tüm Avrupa'yı –İngiltere, Fransa, Almanya, İtalya– etkilemiş ve her ülkede biraz farklı bir ulusal ifadeye kavuşmasına rağmen, aynı dahili özellikleri daima muhafaza etmiştir. Romantizm'in İngiliz temsilcileri arasındaki şu üç şair –Blake, Wordsworth ve Coleridge– üzerinde biraz durmamız yerinde olacaktır.

Blake oldukça basitçe sanayi devrimine *karşıt* bir şair olarak tanınmıştır. Demir ocakları, dumanlar ve şeytanî değirmenler onun

şairlerinin her tarafında boy göstermektedir. O, T. S. Eliot'un oldukça erken döneme ait bir denemesinde ifade edip bizim çoğu edebiyatçımızı yönlendirdiğinden çok daha fazla entelektüel bir şairdir. Blake aslında sadece sanayi toplumunu eleştirmemekte, bu toplum türünü yaratan özel kafa yapısını da eleştirmektedir:

*Demokritus'un atomları
ve Newton'un ı ışık partikülleri
Kızıldeniz sahillerindeki kum taneleridir
İsrail'in çadırlarının parıldadığı.*

Blake göre değirmenler ve ocaklar, insanın ölümü anlamına gelen soyut ve mekanik kafa yapısının dışsal uzantıları oldukları için, kötüdür. Robert Graves, Blake'in kehanetimsi kitaplarında Hristiyanlık öncesi İngiltere'ye kadar uzanan antik şiir geleneğini diriltmeye çalıştığını ileri sürmüştür. Bu pekâlâ doğru olabilir; fakat bence Blake'in, bu kitapları gelecekle ilgili "kehanetler" olarak adlandırdığını ve kendisinin hakikî bir kâhin olarak gelecekte oluşması muhtemel insanın yapısıyla ilgilendiğini gözden uzak tutmamalıyız. Bu tür kitaplarından *The Marriage of Heaven and Hell* adlı eseri, burada özellikle önem arz etmektedir; zira bu eser birçok açıdan Nietzsche'nin fikirlerini önceden ortaya koyduğu gibi psikolog Jung'un bulgularının epeyce kısmını da önceden kestirmektedir. Dolayısıyla "Sabanını ölümlerin kemikleri üzerinden götür" sözü yalnızca eski İngiltere'nin 'yeşil ve hoş toprakları'na kulak verme peşinde olan bir kişiye ait bir aforizma olamaz. Blake, insanın cehennemini cennetiyle, kötüsünü iyisiyle birleştirdiğinde, onun şu âna kadar yeryüzünün tanımadığı bir canlıya dönüşeceği kanaatindeydi. Nietzsche de paradoksal olarak aynı kanaati ortaya koymuştur: "İnsanlık daha iyi ve daha kötüye dönüşmelidir."

Bu noktanın Blake'le bağlantılı olarak daha başlangıçta vurgulanması gerekir; zira romantizm birçok dışavurumunda, gotik çağ veya Homer'in Yunanı ya da içinde yaşanan zamanın zevksizliğinin dışında olduğu düşünülen herhangi bir altın çağ gibi, geçmişin ihyası veya ona geri dönüş kisvesine bürünmüştür; çoğu çevrelerde bu hareket neredeyse bu terimler çerçevesinde tanımlanagelmıştır.

Oysa romantikler bazen bunun farkında olmasalar da temel olarak insanî imkânlar konusunda geçmişten çok geleceğin vizyonu ile hareket etmişlerdir; yani insanın yakın ve uzak geçmişte nasıl olduğuyla değil, gelecekte ne olacağıyla ilgilenmişlerdir. Onların şairi hakikî bir kâhine dönüştüren geleneklerinin canlılığı bu yüzdendir.

Wordsworth o kadar saygın bir kişidir ki –kendisini tozluklu ve hoş bir İngiliz din adamı olarak görebiliriz– o, romantizmin esas anlamını egzotizm arayışı, renkli ışıklar ve yüksek romansın gösterişli bir geçidi olarak görme yanlışına düşmememiz konusunda bize yardımcı olmaktadır. Wordsworth, Alman şair Hölderlin hariç romantizmin muhtemelen en felsefî şairidir; Heidegger’in, Hölderlin’in şiirleri üzerine yaptığı türden yorumları hiçbir İngiliz filozofun Wordsworth’unkiler üzerine yapmamış olması, esef verici bir durumdur. Felsefesinin büyük kısmını Wordsworth’un doğaya yönelik hissiyatına borçlu olan Whitehead, onun eserleriyle ilgili birkaç parlak fikir ortaya koymuştur ve bütün sahip olduğumuz bu kadardır.

Wordsworth felsefî bir şair değildir; zira kendisi Coleridge’den öğrendiği kadarıyla, biraz Alman aşkıncılığı ve biraz da Eflatunculuk bilmektedir; bu felsefî kırıntıları da en meşhur şiirlerinin bazıında vecize gibi dile getirmiştir. Keza o, bizim doğaya yönelik kişisel hissiyatımızı engellediği gerekçesiyle akli sert şekilde eleştirirken felsefedeki derinliğinin son raddesinde değildir:

*İşgüzar aklımız
eşyanın güzelliğini biçimsizleştiriyor
otopsi yapmak için öldürüyoruz.*

Wordsworth, anlamlı veya vecizemsi olduğunda ya da belirgin bir ahlâkî resim çizdiğinde de en derin felsefî yeteneğini sergilemektedir. Kendisinin neredeyse mucizevî şekilde insanı doğanın içine yerleştirebildiği ve insanın varlığını oluşmakta olan bir varlık olarak ortaya koyabildiği kimi şiirlerinde daha derin bir felsefe vardır. Bunun için onun en büyük şiirlerinden birisi olan *Resolution and Independence* şu harika mısralarla başlar:

*Rüzgâr tüm gece kükredi
Bardaktan boşanırcasına yağmur yağdı ve seller aktı.*

Şair kırdan dolaşırken bir gölcükte sülük toplayan yaşlı bir adamla karşılaşır; onun hikâyesini dinler ve bu yaşlı adamın örnekliğinden etkilenerken yaşamı cesaretle karşılamak gerektiğine dair stoacı kimi yorumlar üretir. Fakat esas hatırdan kalan şey, bu sülük toplayıcısının, taşlar, ağaçlar ve kıyın yanı sıra doğanın içine harika bir şekilde yerleştiriliş biçimidir. Whitehead bu niteliğe, eşyanın birbirine bağlı olarak varolmaları demek ve bu felsefi kanaate Wordsworth gibi doğa şairlerini inceleyerek ulaştığını iddia etmektedir. Fakat Whitehead'ın bu açıklaması tam olarak yeterli değildir: İnsan, temel olarak doğadaki diğer şeylerle birlikte bir şey değildir; bir şey olmaklığından önce o, oluş içindedir; onun varlığı, olmuş bitmiş bir şeyin varlığı olmadan önce oluşmakta olan bir varlık türüdür.

Wordsworth'un kendisi bu anlamı kavramsal olarak asla dile getirmemiştir; belki o, bunu kavramsal olarak anlayacak noktaya gelmemiştir; belki de varlığın bu anlamı kavramsal olarak tam anlamıyla anlaşılmamaktadır. Fakat bu anlam, onun şiirinde ortaya konmuş şekilde oradadır; aslında onun şehrin insanını –bununla modern insanı kastederek– kendisini doğadan koparmakla varlığının köklerinden de koparmış olduğunu söyleyip eleştirmekle yetindiği, ahlâk dersi verdiği tüm diğer şiirlerine olumlu bir yapı kazandıran şey bu anlamdır.

Coleridge'nin kendisi felsefe konusunda Wordsworth'ten çok daha bilgili ise de, bu özel bağlamda Coleridge'in eseri daha az felsefi öneme sahiptir. O, en başarılı ve en meşhur şiirlerinde –*The Ancient Mariner*, *Kubla Khan*, *Christabel* gibi– neoklâsisizmin sıkı kategorileri dışında, temel olarak romantizmin “romans” boyutunu, yani imgelem özgürlüğünü sergilemektedir.

Fakat oldukça önemli bir şiiri olan *Dejection: An Ode*'de öyle modern bir şey üretmektedir ki, onu varoluşçuluktan önce yazılmış olsa da, pekâlâ varoluşsal olarak adlandırabiliriz. Bu lirik şiir (*Ode*), Coleridge'in artık doğada eğlence bulamaması dolayısıyla bir şair olarak neredeyse kurumuş olan güçlerine yönelik bir ağıttır. Bu güçler, doğayla birlikte olmayla ilgili güçlerdir. Coleridge'in ifadelerini bu konuda bu kadar etkileyici kılan şey, kendisinin de bu hissiyata katılmasıdır; Wordsworth'un insanın doğadan ko-

puşuna karşıt protestosu, kendisi açısından değil, kendilerini bu şekilde doğadan koparan hemcinslerine yönelik bir ağıttır. Zira kendisinin doğayla birlikte olmaya yönelik güçleri sağlam şekilde kalmış gözükmetedir. Fakat kendisi de bu sefillerden birisi olan –yani kopmuş, terk edilmiş ve zavallı olan– Coleridge tümüyle modern olan bu hâleti ruhiyeyi içerden keşfeden ilk kişiydi. Acaba insan bu şekilde doğadan koparsa ona ne olur? İşte burada Coleridge tamamen varoluşsal bir tarzda “kaygı”nin kendisiyle karşılaşır. O, bu kaygıyı belirli hiçbir nesne, olay ya da kişiye atfedemez, üstüne atamaz; bu kaygı, beyhudelik veya hiçliğin dışavurumudur.

*Acısız bir keder, boş, karanlık ve kasvetli,
bastırılmış, uyutan ve heyecansız bir keder
hiçbir doğal çözümü, rahatlaması yok
kelimelerde veya hıçkırıklarda ya da gözyaşlarında.*

Zavallı Coleridge’in kafasında tıka basa dolu olan tüm o Alman idealizminin, bu tecrübe konusunda ona diyecek hiçbir şeyi yoktur; hatta bu tecrübenin felsefî olarak ifadesi için gerekli terimleri bile sağlamamıştı. Kierkegaard, kaygı analizini henüz felsefeye takdim etmemişti. Yine de şair Coleridge, filozof Coleridge’den önce bunu görüp anlamıştı.

Coleridge’in bu bağlamdaki melankolik hâleti ruhiyesi, aynen Goethe’nin dramasının başlangıcında Faust’unki gibidir. Her ikisi de, her şeyin toza toprağa döndüğü, hatta ikisine de tiran gibi davranan işgüzar aklın bile önemini kaybettiği bir duygu felcine tutulmuştu ya da bunun yakınındaydı. Coleridge, Alman metafiziği uğruna hayatını mahvetmişti:

*Çalmak için muğlak araştırmalarla
benim doğamdan tüm o doğal adamı*

Keza Faust da tüm insanî bilimlerde uzmanlığa yönelik pervasız bir girişim uğruna hayatını mahvetmişti ki, Goethe akla ilişkin düş kırıklığının son cümlesinde bu ilimleri tümüyle reddeder: “Tüm kuramlar soluktur, ve yeşildir hayatın altın ağacı.” Coleridge’in şiiri o kadar kişiseldir ki, onu Goethe’ye paralel yazınsal bir

taklit örneği olarak kabul edemeyiz: O daha çok aynen bugün de geçerli olduğu gibi, o dönemin insanları açısından önemli oluvermiş bir tecrübeye dayanıyordu.

Goethe yaşamının ortalarında –o uzun ömürlü birisidir. Romantizm hareketinden ayrılma konusunda ısrar etmiştir. Bu tepki, *Werther* gibi bir erken dönem eserinin duygusallığına uygulandığı kadıyla kesinlikle doğruydur. Fakat *Faust* teması, Goethe en romantik çağındayken, yani hayli erken dönemde onu sarıp yakalamıştır; bu tema yaşam boyu kendisini meşgul etmiştir. Goethe’nin en büyük eserleri, romantizmin temel problemlerini ele aldığı için, bu hareketle ilgili hiçbir yorum yapmadan geçemeyiz, hatta Goethe’nin bu problemi son olarak şiirde ele alışı, onun romantizmle ilgili tüm gençlik tecrübelerinin birikimiydi.

Biz bu bağlamda özellikle *Faust*’a dikkat çekmeliyiz; zira bu figür sonradan Nietzsche’nin hem yaşamında hem de felsefesinde mücadelesini vereceği problemin bizzat kendisiyle ilgilidir: Acaba çağdaş umutsuzluğun yarattığı insan, tarihin şu âna kadar şahit olduğundan daha bütünsel ve güçlü bir varlığa nasıl dönüşecektir? Goethe, Nietzsche’nin Süpermen/üst insan terimini asla kullanmaz; fakat *Faust*’un ikinci bölümünde (şairin ölümünün hemen öncesinde tamamlanmıştır) gördüğümüz şeyin, üstün ölümlüye, aslında bir Süpermen’e ilişkin olarak Goethe’nin kendi kavramı olduğuna şüphe yoktur; zira Faust ileri yaşına rağmen, kendi insanlığını neredeyse aşmıştır. Oyunun başında Faust, içindeki yaşam pınarının kurumasıyla intihar etmeye karar verir ve zehir kadehini tam ağzına götürmektedir ki, sokaktan duyduğu bir Paskalya (İsa’nın yeniden dirilişi bayramı) ilahisiyle duruverir. Tam kriz anında intiharı engelleyen şey, Hristiyanlığın hatırlanmasıdır. Faust-Goethe, yeniden dirilmenin sembolünü İsa olarak kabul eden insanların kolektif varlığına hâlâ bağlıdır. Faust intihar etmeyeceğine göre, acaba yeniden nasıl dirilecektir? Sahnede Mephistopheles belirir: Faust, Şeytan’la anlaşma yapar ve utangaç ve yaşlı bir bilginden neşeli ve yakışıklı bir gence dönüşür. Blake’in insan enerjisi sorununa yönelik çözümü de aynıdır: Cehennem ve cennetin birlikteliği, bir kimsenin

kendi kötüsüyle anlaşması; ya da Nietzsche'nin terimleriyle söylersek, iyinin ve kötünün ötesine (çünkü bu her ikisinin de kaynağıdır) ulaşmak için, bir kimsenin iyi ve kötüsünün birlikteliği –yaşamak ve gelişmek için yanıp tutuşan benlik.

Orijinal Faust, büyü ve benzeri şeyler öğrenmeye çalışan yaşlı bir ortaçağ bilginidir; Marlowe'un versiyonu *Doctor Faustus*'taki Faust, papalar ve imparatorlar üzerinde güce sahip olmaya çalışan şeytanî bir büyücüdür. Goethe, Faust macerasını içselleştirmiş ve onu gerçekten zamanının bir insanına dönüştürmüştür; yine de orijinal büyü ve simya renkleri, hâlâ bu karakteri kuşatmaktadır. Goethe, bir zamanlar epeyce simya okumuştur; dolayısıyla onun tarihsel Faust'a yönelik orijinal hayranlığının bir bölümü, çevresindeki karanlık hâleydi ve sıradan insanlığı aşmaya yönelik şiddetli arzunun bir işaretiydi. Büyü ve simya, bizim özgürlüğe yönelik özlemlerimiz için son derece uygun sembollerdir. Özgür irade sorunu, gerçek hayatta kendisini felsefecilerin soğuk ve kuru soyutlamaları şeklinde ortaya koymaz. Bir kimsenin kendini özgürleştirmesi, içsel olsun dışsal olsun, kendisini hapseden bir durumun zincirlerini kırmasıdır; buyruklarının yerine getirilmesini emreden büyüselsel güç gibi bir şeyi tecrübe etmektir. Büyücü figürü âdeta insan özgürlüğüne ilişkin ilkel bir semboldür. Bilim adamlarının bize aktardığına göre eski Çin yazıtlarının bazılarında genellikle “erdemli insan” olarak çevrilen ideogramlar, “büyüyle uğraşan adam” şeklinde daha doğru anlaşılmış olabilir; kendisine ve dolayısıyla diğerlerine buyuran bilge ve erdemli kişi, önceki insanlara bir büyücüyü çağırştırmış olmalıdır. Ne olursa olsun, büyü ve simya daima daha yüksek ve bütünsel bir varlık düzeyine duyulan özlemin derin arketip sembolü olarak, romantik hareket içinde sürekli ortaya çıkmaktadır. O zamanlar soğuk ve klâsik bir Olimpiyalı olan Goethe bile ileri yaşına rağmen *Faust*'un ikinci bölümüne küçük bir adamın; yani *homunculus*'un –geleceğin adamı bu olabilir mi?– gizlice yaratıldığı simyevî bir sahne dahil etmektedir.

Şairlerin büyü ve simyaya yönelik bu manevî özlemlerinin daha fark edilir hâle gelmesi, sembolizme dönüşen geç dönem Fran-

sız romantizmi içinde olmuştur. Bu hareketin bu aşamasındaki en kaydadeğer kişi, “modern şiir” olarak bildiğimiz, her şeyin neredeyse tamamının başlatıcısı veya habercisi olan Baudelaire’dir. Kendinden öncekiler, nasıl kır şairi idiyseler o da ilk kent şairiydi. Aslında o, yeni ve daha aşırı bir insanî yabancılaşmayı dile getiriyordu. Wordsworth, kenti gözlemleyip eleştirirken Baudelaire, sokaklarında kendisinin açıkça bir yabancı olduğu, bu sürülerce yabancı ve yüzü olmayan adamın karınca yuvası olan şehrin içinde-
dir. Coleridge’de gördüğümüz romantik melankoli, insanın varlığa karşı kendi yabancılaşmasını keşfetmesinden başka bir şey değildir: Bu husus, Baudelaire’de *Spleen* olur ve isyan boyutu kazanır. Bu, hem burjuva toplumunun materyalizmine karşı sosyal bir isyan hem de çağımızın pozitivizmi ve bilimciliği tarafından oluşturulmuş olan dünyaya karşı metafiziksel bir isyandır: Şair, böyle bir dünyada gerçekliği bulamadığı için, onu varlığın diğer gizli bölgelerinde aramalıdır. Şair’in doğadaki sırları ve gizemli imajları geçmişin astrologları ya da ilahiyatçıları gibi aramasını gerektiren Baudelaire’nin [doğa ile sanat arasında] *karşılıklık* doktrini bundan kaynaklanır. Şiir artık sadece bir beyit yazma sanatı değil, varlığın daha hakikî ve daha gerçek alanına ulaşmanın büyümlü yollarından biridir. Böylece şiir, dinin bir vekili olmaktadır.

Şüphesiz bu son yaklaşım dolayısıyla Baudelaire ve takipçileri, bazı Fransız Katolik eleştirmenlerce çok eleştirilmişlerdir. Bu eleştirmenler şu yargılarında kesinlikle haklıdır: Şayet insan kendi tarihsel bağlamında; Hristiyanlık imanı içinde kalmış olsaydı, şiir böyle olağanüstü özelemler geliştirmeyecekti. Fakat bu şairlere evden kaçan yaramaz çocuklar gibi, kibirle ders vermek doğru değildir; zira gerçek şu ki, onların kalabilecekleri bir ev yoktu. 19. yüzyılda içine atıldıkları insanî durumu onlar yaratmadılar; daha az hassas olan diğerleri dünyada olan bitenin farkında bile değilken, onlar bu durumu felaketleri olarak tecrübe etmekten başka bir şey yapmamışlardır. Dolayısıyla burada estetik bir sapma değil, gerçek bir insanî isyanla karşı karşıyayız. Bu nokta şair Rimbaud açısından tartışılmaz bile; zira onun isyanı o kadar hakikîydi ki, kendisi

bunun bedelini hayatıyla ödemiştir. Dolayısıyla romantik şairleri, aşırı ve rahatına düşkün estetik varlıklar olarak düşünmek hatadır; zira onlar için estetik yaklaşımın değeri, daima metafizikseldi ve genel insanî durumla bağlantılıydı.

Wordsworth'un sakinliğinden "katillerin dönemi"ni haber veren Rimbaud'un hiddetine geçiş, uzunca bir adım gibi gözükmemektedir. Yine de karşılıklı etkileşim vardır; sonraki romantiklerin ortaya çıkması için, sadece birkaç durumun değişmesi veya keskinleşmesi gerekmiştir. İnsanlığın kalan kısmı doğayla irtibatını kesmiş olabilir; fakat gördüğümüz gibi Wordsworth, en azından kendisinin mana gücüne sahip olduğu ve onunla temasta olduğu inancına güvenini muhafaza etmiştir. O, gerçekten mana gücüne sahipti; ona sahip olmak geçici olabilse de Wordsworth'un kibri o derece güçlüydü ki, kendisini hiçbir zaman manasız bir varlık olarak görmemişti. Bunun için kendisi romantik arkadaşlarının umutsuzluğunu asla paylaşmamıştı. Fakat bu şairin mana gücü veya kendisine inancının kesinliğinden başka kaybedeceği bir şeyi yoktur; bu şekilde kendisi de insanlığın kalan kısmının terk edilmişliğini paylaşır hâle gelir. Onun umutsuzluğu, sadece çaresizliğe dönüşmek ve şiddetli bir güç istenciyle –gerekirse en aşırı ölçülerle; modern insanın çıkarıldığı Varlık'ın kayıp şehrini yeniden fethetme istenci– birleşmek zorundadır. Rimbaud kendi vizyonuna sadık kalmıştır: O sonunda şiiri bırakmış Etiyopya'da silah kaçakçılığına karışmıştır. Onun bilinmeyen hakikatin açılımı olarak şiirden beklentileri çok fazlaydı; en sonunda ondan "benim aptallıklarımın biri" diye bahseder. Ne olursa olsun şiir, onun nihai projesi olan Benlik'in oluşturulması açısından ilgisiz/işe yaramaz hâle gelmiştir. Zira insanlığı aşmaya çalışan kişi açısından şiir yeterli değildir: Şiir, bizi ancak bağınaz edebiyatçıların hırgürüne ya da profesörlerin kupkuru yorumlarına geri götürecektir; böylece şair banal ve mekanik uygarlığın ağına tekrar yakalanacaktır. Rimbaud, Fransız şiirinin şemasında bir şimşek gibi parlamıştır; sonra Fransız şiiri onun aydınlığında daha ilerilere doğru gidebilmiştir. Fakat bu gözalıcı parıldamayla o, romantizmin tüm gizli problemlerini de gün yüzüne çıkarmıştır.

Öncelikle Rimbaud'un Batı uygarlığından –beyaz adamın uygarlığı– mutlak olarak kopuşu, bu uygarlık *içinde* bir kopuşun göstergesiydi. Bu açıdan Rimbaud, ilkelliği, sanatının ve yaşamının amaçlarından biri olarak ilan eden ilk yaratıcı sanatçıların arasındaydı. Gauguin'den D. H. Lawrence'e ilkellik, modern sanat açısından o kadar çeşitli ve zengin bir kaynaktı ki, Akademikiler veya rasyonalistler, bunu hiç incelemeden sadece gerilemenin bir belirtisi olarak gözdardı etmekle tedbirsizlik etmiş olacaktı. Burada gerileyenin uygarlığın kendisinden ziyade, onun içindeki insanî canlılığın kaynaklarını yeniden keşfetmeye çalışan yaratıcı bireyler olup olmadığı tartışılabilir. Rimbaud'daki ilkellik, ruhun duygusal bir dekorundan, güney denizlerine ve peştemalli bakirelere yönelik yasak bir özlem-den ziyade Varlık ve görüntünün ilkel –yani ilksel– kaynaklarına geri dönmeye yönelik tutkulu ve hakikî bir çabaydı. Rimbaud'un misyonunun gerekliliği ve geçerliliği için kullandığı özel araçlarını onaylamak zorunda değiliz. Rimbaud en sonunda kendisini eylem istenci şeytanına teslim etmiş ve böylelikle kendisinin, Batı uygarlığının hakikî bir evladı olduğunu ispatlamıştır. Görünüşe bakılırsa o, başka herhangi bir olası rota da bulamamıştır. O, bu rotayı takip ederken romantizmin kendi içinde saklı olan muazzam bir enerji ve eylem potansiyeli sergilemiştir. Dolayısıyla romantik melankoli, ne gevşeklik ve gevezelik mevzuu, ne kişesel nevroz ve güçsüzlüğün patlak verişine ne de birkaç kişideki bir hastalık değil modern insana, içine düştüğü insanî durumun, yani varlığın kendisine yabancılaşma durumunun gösterilmesi idi. İnsan, burada doğal dünyayla teması kaybeder kaybetmez, kendisinin neye dönüşebileceğine ilişkin ihtimallerin baş döndürücü ve sarhoş edici parıltısını yakalamaktadır, ki bu ihtimallerin parıltısı, büyücü ve sihirbazların eski mitleriyle kıyaslandığında oldukça sönük kalmaktadır. Rimbaud, bu ihtimallerin şairiyken Nietzsche de onların düşünürü olacaktır.

6. 2. Ruslar: Dostoyevski ve Tolstoy

Paris'ten Moskova veya St. Petersburg oldukça uzun bir mesafedir; aynı şekilde geç dönem Fransız romantizmi ve sembolizmin-

den büyük Rus yazarlarının gerçekçi kurgularına uzanmak daha da uzun bir adım gibi gözükmektedir. Aslında bu, yazınsal iklimin tamamen değişmesi demektir. İnsanın Rus yazarlarda her şeyden önce takdir edeceği husus, onların yaşamı doğrudan kavramaları, Fransız şairleri çok fazla meşgul eden yazınsal form ve sembolün hileleri ve yapaylıklarıyla köklü bir şekilde alay etmeleridir. Tolstoy, *Sanat Nedir?* adlı eserinde Baudelaire ve takipçilerini gerileme dönemine ait yapay yazarlar olarak şiddetle eleştirmektedir. Rus yazarların, yazının doğasına yönelik yaklaşımlarındaki tüm bu farklılığa rağmen, onlarda da, modern insana ilişkin benzer kanaatlerin varolduğunu göreceğiz. Varoluşçuluk açısından ise burada çok daha bereketli topraklardayız.

19. yüzyıl Rusya'sındaki şartlar, yazarı, insan yaşamının en büyük problemleriyle karşı karşıya gelmek zorunda bırakmıştır. Bu yüzden Rus yazarların kurgusu, yazınsal tonu ne kadar gerçekçi olursa olsun, özünde tamamen metafiziksel ve felsefidir. Doğru ile Batı arasındaki tezat, her ne kadar 19. yüzyıl yazarlarında daha çok ürüne neden olmuşsa da, o zaman da şimdiki kadar keskindi. Rusya, Batı kültürünü tehlikeli bir hızla özümseyordu; bu özümsemenin gerginliği, tüm toplumda olağanüstü bir tansiyon ve belirsizlik atmosferi doğurmuştu. Rusya'nın kültürlü insanlarında gizli ama esaslı bir aşağılık duygusuna neden olan ülkenin gerikalmışlığı, kimi zaman Batı Avrupa ve onun tüm kibarlıklarına karşı mağrur bir üstünlük duygusuna neden olabiliyordu. Batı, Aydınlanmayı temsil ediyordu; oysa Rusya –engin toprakları, çamuru, cahil köylüsü ve arkaik kilisesiyle– en azından hâlâ eski Yer-Ana'yla, yerle/zeminle temas içindeydi; bunun için ulusunun mesihi kaderine inanmış Rus Slavophile, bugün yaptığı gibi o gün de Batının çöküşünü hakaretle reddedebilmişti. Entelijansiya, Rus kökenli bir kelimedir; kelimenin kökü, entelektüellerin, asıl sosyal ve ekonomik sınıfları ne olursa olsun doğaları gereği toplumun geri kalanına yabancılaştıkları için kendilerini Rusya'da seçkin bir kültürel grup olarak gördüklerine tanıklık etmektedir. Moskova ve Petersburg'daki kültürlü çevrelerin sağladığı hafif bir ışıltının dışında Rusya, ilkel köylü-

lerin ve etkisiz bir kibar tabakanın yaşadığı kilometrelerce boş araziydi. Ülkenin başı, sosyal bünyeden büyük oranda koptuğu için, entelijansiya, bir sınıf olarak kendisini oldukça ayırmıştı. 1917’de komünizmin ortaya çıkışı, 18. yüzyılda Büyük Peter’in Batılı yaşam tarzını büyük bir baskıyla dikte etmesiyle başlayan bir gelişim çizgisiyle ilgili genel şemaya aittir. Yukarıdan dayatılan sosyal ve politik reformların ve eskinin üzerine yeni yöntemlerin zorla getirilmesinin ciddi bir huzursuzluk ve gerginlik yaratması kaçınılmazdı. 19. yüzyıl Rus yazarları, bu insanî huzursuzluğu sosyal bir eleştiriye değilse bile, en azından manevî bir açılıma dönüştürme imkânına sahiptiler (artık böyle bir şansları yok).

Rus yazarlar, Batı kültürünün dışında yer aldıkları için –bir taraftan yazınsal meslekleri açısından kaçınılmaz bir araç olarak onu oburca sindirmeye çalışırken diğer yandan da kendi kimliklerini ortaya koyma amacıyla ondan ayrı durmak zorunda kalmışlardır– Batıyı, onun kendisini göremediği şekilde görebilecekleri eşsiz ve ayrıcalıklı bir konumdaydılar. Entelektüeller olarak onların varoluşu ile muazzam miktarda kalabalık, şekilsiz ve gerikalmış sosyal yapı arasındaki keskin tezat, onlara bunu, tüm Aydınlanma kültürünün merkezinde var olan bir tezat olarak görme imkânını vermiştir.

Entelektüeller, insanlığın diğer kısmından koptukları kadar acı çekerler. Onlar aklın somutlaşmış şekilleridir; dolayısıyla şayet akıl, sıradan insanların somut yaşamından koparsa çürümeye mahkûm olacaktır. Baş, bedenden çok uzaklaşırsa ya güçsüzleşir ya da delirir. Bu yazarların gözünde tüm Avrupa Aydınlanması bu tehlikeyle karşı karşıyaydı. Tolstoy ve Dostoyevski’nin bu tarz hissiyatını, sırf Rus milliyetçiliğinin bir dışavurumu ya da Rusların, üstünlük kompleksine dönüşmüş aşağılık kompleksleri olarak görmek hatalı olacaktır; bilakis Rusya’nın o zamanki durumu, bu kişileri, orada bir tehdidin gerçekten varolduğunu görececek bir konuma getirmiştir.

Altüst olma, huzursuzluk veya devrim süreci geçiren bir toplum, bireylerine kimi acıları mutlaka tattıracaktır; fakat bu acılar insanı kendi varoluşuna daha da yakınlaştırabilir. Biz her şey güvenli ve yerli yerinde olduğu sürece hayatın anlamının ne olduğu-

nu düşünme ihtiyacını hissetmeyiz; hayatın anlamı gündelik alışkanlıkların başarısında yeterince tecessüm etmiş gözüktür. Ne var ki, sosyal yapı parçalandığında insan birden kendini, bir zamanlar kendiliğinden kabul ettiği alışkanlık ve normların dışında buluverir. Bu dışarıda onların sorgulanması başlar. Ruslar, akıl, ilerleme ve liberalizm gibi ideallere sahip Batı Aydınlanmasının soğuk atmosferine doğru atıldıklarında, eski dinlerinin derhal ele alınması gereken acil bir sorun olduğunu düşünmüşlerdir. Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük, hem profesyonel filozofların hem de sokaktaki insanın konuları olmuştur. Bizlere söylendiğine göre Rus gençleri tüm gece bu tip konuları tartışıp dururlarmış. Aynı tartışmaların bir yüzyıl önce yapıldığı Batıda böyle saflık ve tutku artık yok. Tam da Rusya'nın bu açıdan gerikalmış bir ülke olması –zira Rusya profesyonel veya ilmî felsefe açısından gelişmiş bir geleneğe sahip değildi– dolayısıyla bu sorularla, bunların neden olması gereken kişisel tutku arasında yalıtkan bir şey yoktu. Kaldı ki, felsefî bir geleneğin olmaması, illâ da felsefî bir açılımın olmayacağı anlamına gelmez: Rusların filozofları yoktu; fakat Dostoyevski ve Tolstoy'ları vardı; bu vekiller dolayısıyla muhtemelen tam bir kayıptan söz edilemez. Nitekim gelecek yüzyıldaki profesyonel bir felsefeci Heidegger, ölümün anlamını tekrar ele almaya başladığında, Tolstoy'un hikâyesi *İvan İlyiç'in Ölümü*'nü kendine kalkış noktası yapmıştır. Dostoyevski'nin varoluşsal kanaatleriyle ilgili olarak Berdyaev ve Shestov gibi düşünürlerce ciltler dolusu yazı yazılmıştır.

Dostoyevski'nin Sibirya'daki mahpusluktan geri dönmesinin ardından yazdığı ilk roman, *Ölümler Evinden Anılar*'dır. Bu kitap yaşamının en hayatî olaylarının peşinden geldiği için –yani onun neredeyse idam mangasıyla öldürülmesi ve Sibirya'da zorunlu çalışmayla birlikte kürek cezasına çarptırılması olayı– gerçek Dostoyevski'nin başlangıcı olarak kabul edilebilir. Gerçek anlamda roman olan ikinci bölüm, rahatlıkla ihmal edilebilir: Fakat Sibirya'daki mahpusluğunun tasviri olan birinci bölüm, Dostoyevski'nin insan doğasına ilişkin en derin kavrayışlarını anlamak için son derece önemlidir. Onun Sibirya'daki mahpusluğunda yaşadığı türden bir

tecrübe, Avrupa kültürünün tüm hümanistik geleneğini kapı dışarı etmektedir. Ondan da ancak Avrupa geleneğinin henüz tanış olmadığı bir insan tipi hakkında bilgi vermesi beklenebilirdi. Aristo'nun insana ilişkin rasyonel hayvan tanımlamasına sahip olan hiçbir klâsist veya rasyonalist, böyle insanî bir karışıklığa maruz kalıp da eski kanaatlerini yine de muhafaza edemez. Dostoyevski'nin beraber yaşadığı suçlularda gördüğü şey, sonradan insan doğasının merkezinde göreceği şeydi: Yani çelişki, belirsizlik ve irrasyonellik. Bu suçluların zalimlikleri ve caniliklerinin yanı sıra onlarda, bir çocuğun öldürücü masumiyetinden tamamen farklı olmayan bir çocukluk ve masumiyet de vardı. Onun tanıdığı bu insanlar suçlu bir sınıf olarak kategorize edilip insanlığın kalan kısmından soyutlanamazdı; zira bu insanlar bir "sınıf" değil, tamamen bireysel varlıklardı: Şiddetli, enerjik, anababadan doğmuş oldukça canlı sürgünler. Dostoyevski, bu kişilerde insan doğasının şeytanî yönüyle karşı karşıya gelmiştir: Belki de insan rasyonel değil şeytanî bir hayvandı. İnsanın şeytanî yönünü gözden uzak tutan bir rasyonalist, insanı anlayamaz, hatta bizim magazin gazetelerimizi bile okuyamaz.

Felsefî tema *Ölümler Evinden Anılar*'nde açıkça dile getirilmemiştir; sadece yazarın ele aldığı insanî malzemede zimmen varlığını sürdürmektedir. Oysa Dostoyevski, *Suç ve Ceza*'da kendine özgü roman türü olan tematik [çözümlemeci, ç.] romana teşebbüs etmektedir. Bu romanın kahramanı Raskolnikov, hem kendi varlığına hem de kolektif insan topluluğuna karşı zihnen yabancılaşmış birisidir. O, aç ve yapayalnız olduğu için kafasından, Nietzscheci bir Süpermen teorisi (Nietzsche'den önce) üretir; bu Süpermen, üstün cesareti ve gücü sayesinde tüm sıradan ahlâkî kuralları aşar. Sonra bu teoriyi test etmek için yaşlı bir rehinciye öldürür. Fakat suçlu, suçuna denk değildir: Raskolnikov'un teorisi kendi Ben'ini hesaba katmamıştır; bunun için suçunun peşinden gelen suçluluk duygusu tam bir çözümlüğe yol açar. Patlayan ve öç alan şey, tam olarak bu entelektüelde bastırılmış olan duygudur –yani yaşamın çekiciliğine ilişkin sıradan insanî korku. Raskolnikov'u bu suça iten şeyin, kendisinin uydurduğu şu sebeple hiç alâkası yoktur: "Ben fakirim; bu yaşlı rehin-

ci ise bir asalak/bit; ben onu öldürmekle ve soymakla, annemi benim tahsil masraflarımın korkunç sıkıntısından kurtarabilirim”; bu bahanenin aksine en sonunda kendisinin de Sonia’ya itiraf ettiği gibi rehinciye, kendisinin diğer sıradan insanlar gibi bir asalak olmadığını kendisine ispatlamak amacıyla öldürmüştür. Bu şekilde Dostoyevski güç istencini –şeytanî güç istencini– Nietzsche’den önce keşfetmektedir. Fakat Dostoyevski, Nietzsche’nin aksine bu dürtünün tamamıyla diyalektik veya çift yönlü yapısının da farkındadır.

Güç istenci hem güç hem de zayıflıktır; dolayısıyla bu dürtü insan kişiliğinin kalan kısmından ne kadar koparılıp soyutlanırsa insan, zayıflığı dolayısıyla daha da umutsuz hâle gelebilir. Bunun için Raskolnikov, güç fazlalığı dolayısıyla değil, güvensizliği ve zayıflığı dolayısıyla cinayet işlemiştir: O, kendisinin bir hiç olduğu konusundaki umutsuz korkusu dolayısıyla rehinciye öldürmüştür. Onun akıllı, kendisinin kalan kısmıyla temasını büyük oranda kaybettiği için, aslında o, gerçek anlamda bir Ben/kişi değildir.

Dostoyevski’nin değişik şekillerde sürekli üzerinde durduğu şeyler, aklın bu yıkıcı ve hatta suçlu potansiyelleri gibi felsefî temalardı. *Karamazov Kardeşler*’de çekici İvan Karamazov, zekânın inatçı gururu yüzünden Tanrı’ya isyana sürüklenmiştir; onun tıbben nedeni belli olmayan “beyin humması” dolayısıyla tam olarak tükenişi son derece uygundur –Nemesis [intikam Tanrıçası ç.] kurbanını suçlu organından yakalamaktadır. *Ecinniler*’de bir grup siyasî entelektüel, ecinniler tarafından ele geçirilen, ilerleme, akıl ve sosyalizm gibi soyut idealler için entrikaya, yalana hatta cinayete hazır olan kişiler olarak gösterilmektedir. Geçen yirminin yılının siyasî olayları bu romanın, zamanımızın bazı entelektüellerinin 1930’ların Marksist dönemi boyunca düşündüklerinden daha az fantastik görünmesine neden olmuştur. Yine de bazı liberaller, Dostoyevski’nin çok ileri gittiği kanaatindedir; yani Rusya’nın siyasî gidişatının bir kâhini olarak öngörülerinde şaşırtıcı derecede isabetli olmasına rağmen, –nitekim dedikleri 50 veya 60 yıl sonra ortaya çıkmıştır– mesajının çoğu arkaik ve mesihçi Hıristiyanlığa sıkıca bağlıdır.

Bir düşünür olarak Dostoyevski şüphesiz her zaman güvenilir bir kılavuz değildir: Ondaki düşünce aşikâr şekilde bu düşünürün varlı-

ğını andırmaktadır; dolayısıyla genellikle taşkın ve histerik bir nitelik kazanmaktadır. Fakat bir psikolog olarak Dostoyevski –ya da daha doğrusu insandaki belirli ruhsal katmanları açığa çıkaran bir sanatçı olarak– bize insanî durumla ilgili, ihmal etmemizin aptallık olacağı türden bilgiler sunmaktadır. Freud ince bir alayla onun hakkında şu değerlendirmeyi yapmıştır: “O, insanlığın kurtarıcısı olabilirdi; oysa onun gardiyanı olmayı seçti.” Yani o bir Freudçu olmuş olsaydı modern kafa yapısının belirli bir türü açısından daha makbul olacaktı; fakat bu durumda da psikolog yönü tamamen zayıflayacaktı. Dostoyevski’nin Aydınlanmaya yönelik eleştirileri içinde günümüz okuyucuları açısından en fazla yargıya sahip olan eseri *Yeraltından Notlar*’ıdır. Bunun insan doğasına yönelik karanlık patlamalarıyla yaptığı güçlü etki, oldukça tuhaf şekilde bizim, modern psikanalizin bu tarz bulgularına biraz alışmamızdan kaynaklanmaktadır; keza bu etki, bu eserde Dostoyevski’nin psikolojik keşiflerinin kendisinin Hristiyan inancıyla daha az bağlantılı gözükmesinden de kaynaklanmaktadır. Burada insan doğası konusunda inanmak isteyeceğimiz en kötü noktaya –tabi bu kötü herhangi bir dînî kurtuluş umuduna bağlanmadığı sürece– ulaşmış gözüküyoruz.

Yeraltından Notlar 1864’de basılmıştır. Bu kitabın ilk bölümü tüm edebiyatın en şaşırtıcı monologlarından biridir: Rus bürokrasisindeki basit bir memur olan bu Yeraltı Adamı, kinini, infialini, içlerlemesini ve özgürlüğe yönelik isyankâr özlemini dillendirmektedir. O, tiradlarında defalarca, Aydınlanmanın insan yaşamını tümüyle rasyonel olarak düzenleme hayaliyle birlikte onun sembolü “Büyük Sırça Köşk”e atıfta bulunur. Bu Sırça Köşk, 1851’de Londra’daki Uluslararası sergide yer almakla somut bir şekil kazanmıştı. Burjuva yüzyılının maddî ilerlemesi dolayısıyla kendini kutladığı bu serginin, liberal ve parlamenter yönetimde ve sanayi devrinde başı çeken ülke olan İngiltere’de yapılması gerekliliği de oldukça yerindeydi. Dostoyevski’nin Yeraltı Adamı, bu Sırça Köşk’te kutsal gibi saklanan tüm bu dindar rüyalara Rus’un cevabıydı. Her insan teki olan veya en azından herkesteki temel alt katmanlardan biri olan Yeraltı Adamı, bu Sırça Köşk’ün ve liberal 19.

yüzyılın temsil ettiği her şeyi reddetmektedir. O, rasyonel bir ütopya içerisindeki insanın sıkıntıdan ölebileceğini veya bu sıkıntıdan kaçmaya yönelik şiddetli ihtiyaç dolayısıyla hiç sebep yokken, sırf özgürlüğünü ortaya koyma amacıyla komşusuna iğne batırmaya bile kalkışabileceğini haykırır. Bilimin, insanları tamamen rasyonel bir toplumda sonunda bir makinadaki dişli gibi ne yapacağı önceden bilinebilir bir varlık hâline dönüştürdüğünü tam olarak kavrayabilse, insanlar özgürlüklerini tanıma ve ortaya koymaya yönelik ihtiyaç yüzünden kalkıp makineye yumruğu indirir. Aydınlanma reformcularının, toplumun mükemmel bir organizasyonu hayaliyle gözden kaçırmış oldukları şeyi Dostoyevski romancı gözüyle tüm çıplaklığıyla görmüştür: Modern toplum, daha plânlı ve dolayısıyla daha bürokratik hâle geldikçe, eklem yerlerinde, belirsiz dış görünüşleri altında hayal kırıklığı ve içerleme canavarları olan Yeraltı Adamı gibi kişileri biriktirmektedir. Dostoyevski, sonradan gelen Nietzsche gibi, insandaki *içerlemenin/hınçlılığın*, güçlü ve bazen anlaşılmasız bir dürtü olduğunu keşfeden kişilerden birisiydi.

Dostoyevski, bir çırpıda sindirilemeyecek kadar kompleks ve yanardağ gibi bir şahsiyettir. Onda hem azizden hem de suçludan bir parça vardır. Eleştirmen Strakhov, biyografisinde bu romancının aleyhinde belirli kanıtlar ortaya koysa da, orada Dostoyevski'nin kişiliğinin çirkin yönü konusunda dişe dokunur bir şey yoktur. Dostoyevski'yi insanla ilgili varoluşsal gerçek açısından bu kadar eşsiz bir tanık yapan da muhtemelen, tüm öldürücülüğüyle bu insanî ilişkilerdi. Her halükârda modern yaşamın temel gerçeği olarak nihilizmi görmesi asla bizzat nihilist bir yaklaşım değildi. Bunu, Dostoyevski'nin yaşamının hem bir zamanlar hem de daima etrafında dönmüş olduğu eksenini açıkladığı *Budala*'daki bir pasajdan çıkarıyoruz. Prens Mişkin –Dostoyevski'nin diğer bir maskesi olan saf Hristiyan– bilinmeyen birinden (Aslında biz bunun Dostoyevski'nin kendi tecrübesi olduğunu biliyoruz.) geldiğini söylediği bir hikâye anlatır. Mişkin'in sözleriyle hikâye şöyledir:

Bu adam, yanında birkaç kişiyle birlikte idam edileceği yere götürülmüştü ve ölüm kararı hemen orada kendisine okunmuştu... Yirmi da-

kika sonra da affa uğradığı, başka bir cezaya mahkûm edildiği bildirildi. İki karar arasındaki yirmi dakikalık ya da bir çeyrek saatlik süreyi adam birkaç dakika sonra öleceğine ilişkin kesin bir inançla geçirmiş... Papaz elinde haçla hepsini bir bir dolaşmış. O anda yaşayacakları süre sadece beş dakikaymış; adam bu beş dakikanın kendisi için sonsuz, bir ömür kadar uzun bir süre gibi göründüğünü söylüyordu.... O anda sürekli, 'Ah ölmesem ne olurdu! Gene hayata geri dönsem!' diye düşünmeden daha endişe verici bir şey olmadığını söylüyordu. Ne sonsuzluk! Hepsi de benim olurdu! Dakikalar yüzyıl olurdu benim için; hiçbir şey kaybetmez, geçen her dakikayı sayar, bir ânı bile boşa harcamazdım!' Adam, 'bu düşünce, sonunda öyle bir öfkeye döndü ki bir ân önce kurşuna dizilmeyi istedim' dedi.

Dostoyevski'nin kurşuna dizilmeye mahkûm edildikten sonra affedilmesini anlattığı bu hikâyede çok önemli bir sav vardır: Ancak ölüm karşısında hayatın mutlak bir değeri vardır. Ölümün anlamı, tam da bu değeri ortaya çıkarmasında yatmaktadır. Ölüme ilişkin varoluşsal bu bakış açısı, sonradan Tolstoy tarafından *İvan İlyiç'in Ölümü*'nde, Heidegger tarafından da tüm felsefî sistemi içinde ele alınmıştır.

Dostoyevski'den Tolstoy'a geçmek, biraz yeraltı demirhanesinin korkutucu atmosferinden günışığının aydınlığına çıkmak gibidir. Denildiğine göre herkes ya Eflatuncu ya da Aristocu doğarmış; benzer şekilde denebilir ki, insan ya Tolstoycu ya da Dostoyevskici doğar. Dostoyevski insan ruhunun anormal ve hastalıklı yönünü, en yüksekler ve en derinlerdeki çırpınmalarının romancısı ise Tolstoy da tam tersine normal ve organik olanın en mükemmel tasvircisidir. Tolstoy'un kendisi de bu antipatiyi kuvvetle hissetmiş ve yıllarca Dostoyevski'yi "alelade hastalıklı bir kişi" olarak göz ardı etmiştir. Ne var ki bu görüşü sonradan değişmiş ve Tolstoy, yaşamının sonlarına doğru *Karamazov Kardeşler*'i başucundan ayırmamış ve sürekli okuduğu tek kitap yapmıştır.

Bu iki yazar arasındaki uzlaşma oldukça yerindedir; zira yarattıkları edebiyat ve insanî atmosfer açısından muazzam farklara rağmen ikisi de, felsefî akla aynı açılımı getirmektedir.

Tolstoy'un varoluşçuluğunu anlama açısından basit ve uygun

bir giriş olarak *Anna Karenina*'sındaki kısa bir pasajla başlayabiliriz. Koca; Karenin, âniden ve beklenmedik şekilde karısı Anna'yı kıskanmaya başlar. Bu kıskançlık, onun açısından karısına ve kendi ahlâkî terbiyesine hakaret gibi gelir, çünkü ona "bir insanın" karısına güvenmesi öğretilmiştir. Karenin tamamen rasyonel bir tip, kuru ve resmî bir entelektüel ve tüm yaşamı "bir insanın" nasıl olması ve davranması gerektiğiyle ilgili bu tarz rasyonel kurallardan oluşan biridir. Fakat yine de kıskançlığının onun yüzüne dik dik bakan, önceden hesaplanamayan canlı bir gerçeği vardır:

O, mantıksız ve akıldışı bir durumla karşı karşıya kaldığını görüyor ve ne yapacağını bilemiyordu. Aleksey Aleksandroviç aslında hayatla karşı karşıya gelmişti; insanın karısının bir başkasını sevebileceği ihtimali ile. Bu, ona akıldışı ve anlamsız geliyordu, sürekli hayatı hep öyle kabul etmişti. Aleksey, tüm ömrü boyunca hayatın yansımasıyla ilgili olan resmî çevrelerde çalışmış, yaşamıştı, hayatın kendisinin engelleriyle tökezlemişse de, her zaman bunları atlatmanın yolunu bulmuştu. Şimdi ise bir uçurumun üzerindeki insan gibi görüyordu kendisini; köprü yıkılıyor ve uçurumla karşı karşıya kalıyordu. Uçurum gerçek hayatın kendisiydi; köprü ise Aleksey'in sürdürdüğü yapay hayat. Karısının bir başkasına âşık olma ihtimali, ilk defa kendisini ona gösteriyor, bu da onu dehşete düşürüyordu.

Hem bir romancı hem de bir insan olarak Tolstoy'un en önemli amacı, "hayatla karşı karşıya gelmekti". Yaşamla bu tarz bir karşı karşıya geliş, gerçeğin –insan gerçeği– bizzat kendisidir. Bu tarz bir gerçeğe, akıl yoluyla ulaşılamaz; hatta akıl bizi aynen Karenin gibi, bütün olarak insan yerine kavram, kural ve sosyal rutinin tüm soyut formülleri kanalıyla hayatın yalnızca "yansımalarını" bilebileceğimiz o gayr-ı şahsî bölgeye yerleştirerek bu gerçeği gizleyebilir bile. Tolstoy bize sonraki denemelerinde, peşinde olduğu gerçeğin, yalnızca akılla bilinen değil, tüm varlığıyla bildiği gerçek olduğunu sürekli ifade etmiştir. O, bu hakikat anlayışını, en büyük romanlarının yapısında daha etkileyici şekilde somutlaştırmıştır.

Bu romanlar o kadar yalın ve doğal olarak ortaya konmuştur ki, onlar olağan edebî plân ve tasarım içinde kurgulanmış şeyler olarak değil, yaşamın bizzat kendisinin muazzam organik işleyişinin parça-

ları olarak gözükmektedirler. Yine de yaşamın bu çaba gerektirmeyen ve organik akışına paralel olan ve Tolstoy'un kendisine ait bir alt kurgu daima vardır: İnsanlar doğar, sever, evlenir, acı çeker ve ölüme doğru gider; fakat bu açılan panoramanın orta yerinde Tolstoy'un casusu ve ruhun taşıyıcısı olan bir karakter vardır: Tüm diğer doğal ilişki ağının ortasında bunun hikâyesi, gerçeğin –kendi gerçeği ve yaşamın kendisinin gerçeği– arayışı serüvenidir. Bu işlevi *Anna Karenina*'da Levin, *Savaş ve Barış*'ta da Pierre icra eder. Romanların akışı içerisinde bu kişilerin başlarına gelenler –karşılaşmalar, âşık olma, evlilik, acı çekmeler– ruhun gerçeği arama yolunda girdiği birçok etaptan başka bir şey değildir. Sonunda Tolstoy her birinin kendi gerçeğini bulduğunu gösterir. Peki bu gerçek nedir? Bu, daha önceden de gördüğümüz gibi zihinsel bir gerçek değildir. Yaşamlarının sahteliği ve doğaya yabancılaşmaları dolayısıyla basit bir köylüye oranla gerçeğin daha uzağında olan şehir entelektüelleriyle kavgalıdır Levin ve Pierre. (Tolstoy, realizmine rağmen burada Wordsworth kadar iyi bir romantizm geleneği derinliğinde konuşmaktadır, fakat yine de Wordsworth'teki her şeyin ötesinde bir coşku ve açıklık içinde.) Üstelik Pierre ve Levin'in sahip oldukları gerçeğin zihinsel olmaması, tüm bu sıkıntılardan öğrendikleri şeyi ifade etmeye yetecek bir önermenin –veya önermeler sisteminin– olmamasından kaynaklanmaktadır. Onları zihinsel değil, varoluşsal bir gerçektir. Bu gerçek, onların şu anda “yaşamın kendisiyle daha doğrudan yüz yüze geldikleri” olgusundan başka bir şey değildir. Onlar, varolana karşı açıktırlar; bunu felsefi olarak ifade etmek istersek buna en yakın değerlendirmeyi, Heidegger'in gerçek'i, Varlık'a açık olma olarak tanımlamasında bulabiliriz.

Tolstoy'un gerçek anlayışını kavramak için, onun tüm eserlerindeki –roman, deneme, otobiyografi– kendine özgü ve güçlü bütünselliği kavramalıyız. Bunun böyle olmasının nedeni Tolstoy'un bir yazardan çok daha fazla şey ifade eden birisi olmasıdır. Fakat yaşamın kendisiyle yüz yüze gelecek olan herkes, ölümle de yüz yüze gelmelidir; zira ölüm, yaşamın kopmaz parçasıdır. Tolstoy'un gerçeğe ilişkin tutkulu arayışı tam da burada acı cesaret testine ta-

bi tutulmaktadır; kendisi, bunun üstesinden gelebilmişti. Onun ölümle meşguliyeti sırf mıymıntılıktan veya korkaklıktan kaynaklanan hastalıklı bir tefekkür değil, kendisinin yaşama yönelik yoğun tutkusunun yansımasıdır. Onun hikâyesi *İvan İlyiç'in Ölümü*'nü, ölümle karşılaşma boyutunu ifade açısından muhtemelen hiçbir edebiyatta görülmemiş derecede güçlü bir tasvir yapan da bu husustur. İvan İlyiç tamamen sıradan ve ortalama bir burjuvadır –aslında herkes gibidir; o ortalama bir başarı, ortalama bir aşk, evlilik ve aile imkânı yakalamıştır. Aynı şekilde ortalama olarak aşksızlığı da: Tamamen hoş ve cana yakın bir arkadaş. Bir gün merdivenden düşer; bu kaza kendisine basit görünür ve kendiyle ilgili hiçbir acı aklına gelmez. Ne var ki, bu acı kalır ve büyür; doktor doktor gezmeye başlar; fakat hiçbir teşhis işe yaramaz. Sonra onda ölebileceğine ilişkin korkunç bir düşünce belirir. Ölümün gerçeği, fiziksel yapıda, tıbbın konusu olan organlarda değil, İvan'ın varoluşu içinde yatan bir gerçekliktir.

İvan İlyiç'e göre bir tek şu soru önemliydi: Durumu ciddi miydi, değilmiydi? Doktor zamansız sorulan bu soruya yanıt vermekten kaçındı. Ona göre gerçek sorun, yer değiştiren bir böbrek, kronik bir nezle ya da apandist arasında karar vermektir. Sorun, İvan İlyiç'in ölmesi ya da yaşaması değildi. Sorun hastalığının apandisit mi yoksa yer değiştiren böbrek mi olduğuydu.

Ölümün gerçekliği, herkesin başına gelen bir olay olarak onun sırf dışsal ve sosyal bir gerçek oluşunda yatmıyordu:

Kezewette'nin 'Mantık'ında öğrenmiş olduğu bir kıyaslama vardı: 'Gaius bir insandır, insanlar ölümlüdür, öyleyse Gaius da ölümlüdür.' Bu kıyası Gaius için daima doğru bulmuştu; fakat kendisi için de doğru olabileceğini hiç mi hiç düşünmemişti. O Gaius –soyut olan insan– ölümlüydü, bu doğrudu; fakat kendisi ne Gaius'tu, ne de soyut bir insandı; bilakis her zaman ötekilerden oldukça ayrı bir canlıydı.

İvan İlyiç'i diğer tüm insanlardan ayıran, onu kendinin bireysel Ben'inin mutlak yalnızlığına geri döndüren ve içinde kendini kaybettiği sosyal ve ailevî yapıyı yok eden şey, ölümün bu gerçekliğidir. Fakat ölümün mevcudiyeti, ne kadar korkutucu ve kaçınılmaz

olursa olsun o, ölen insana, yaşama biçiminin anlamsızlığı şeklinde olsa da hayatındaki gerçeğin tek açılımını vermektedir.

Tolstoy bir zamanlar kendisi de ölümle yüz yüze gelmemiş olsaydı bu hikâyeyi yazamazdı. Maksim Gorki, Tolstoy'u iyice tanıma fırsatı bulmuştur; O, *Reminiscences of Tolstoy* adlı eserinde, yılmaz şekilde dünyaya bağlı, kertenkele gibi güneş meraklısı ve Gorki gibi oldukça canlı bir tipin bile yüzünü kızartacak derecede cinsel profanlık patlamaları yaşayabilen bu yaşlı adam hakkında oldukça kaydadeğer bir tasvir yapmaktadır. Fakat aynı yaşlı adam bir gün Gorki'ye şunu der: *"İnsan düşünmeyi öğrendiğinde ne hakkında düşünebildiğinin önemi yoktur; zira o, daima kendi ölümünü düşünür. Tüm filozoflar da böyleydi. Zaten eğer ölüm varsa hangi gerçeklik varolabilir ki?"* Ne yazık ki tüm filozoflar böyle değildi; Tolstoy, Spinoza'nın felsefî geleneğini yansıtan şu değerlendirmesine öfke ve alayla burun kıvracaktır: *"Özgür insan asla ölümü düşünmez, hayatı düşünür"*; sanki ölümü düşünmeden hayatı düşünmek mümkün gibi. Tolstoy orta yaşlarındaki ruhsal krizinin hikâyesi olan ve en büyük varoluşsal dokümanlardan birisi olan *İtirafı* da, kendisinin, zavallı İvan İlyiç'i perişan eden korkunun varlığıyla bizzat karşılaştığını söyler. Aile, sağlık ve ün sahibi ve tüm fiziksel ve aklî gücü yerinde olan mutlu bir adam, âniden ayakları altında alabildiğine açık bir uçurum gibi ölümün ihtimalinin farkına varır. Bu açılım, kendisinin sınırsız enerjisi ve yaşamsal becerisini göz önüne aldığımızda, daha da endişe vericidir; böyle bir uçurum ona saçma ve akıldışı gelmelidir. O, bu saçma ve sırtan varlığa cevap bulmak için, bilim ve felsefe kanalıyla araştırma yaptığını, kendini düşünmeye çalıştığını anlatır. Fakat aklın, ölüm problemine herhangi bir cevabı yoktur: Sonuç, sıfır eşittir sıfır gibi daima aynıdır. Sokrat, Buda, Ecclesiastes ve Schopenhauer gibi bilgelerin hikmetleri, bize hayatın ölüm karşısında anlamsız ve kötü olduğunu söyler; oysa bu bilgelerin düşüncesinden habersiz milyonlarca sıradan insan, yaşamaya, çocuk yapmaya ve ırkı sürdürmeye devam etmektedir. Tolstoy, eğer hayatın bir anlamı varsa onu büyük entelektüellerde değil, bu sıradan ruhlarda bulmalıyız der. Hayatın en yüce

anlamı her ne olursa olsun aklî değil yaşamsaldır, yaşamla ilgilidir. Dolayısıyla cahilliklerine rağmen köylüler, St. Petersburg'un eğitilmiş bilginlerinden daha çok hikmet sahibidir.

*İtiraf*larım profesyonel bir filozofun tartışmaları değil, güçlü bir düşünme eylemi (hiçbir özetin hakkını veremeyeceği) ve de büyük bir sanat eseridir. Diğer büyük romanlarında olduğu gibi, bunda da Tolstoy'a özgü o gücün, doğrudan mevzunun özüne girmek için tüm yapaylık ve karışıklıkları yarıp geçtiğini müşahade ediyoruz. Bu hem sanat hem de düşünce kaynaklı bir güç değil midir? Ve muhtemelen gerçeğe götüren bir aracı olarak her filozofun ustaca diyalektiği kadar da geçerli.

Geçen sayfalardaki tüm Laputa'dan kaçan mülteciler, mizaç ve edebî sanat bakımından oldukça farklı olsalar da hepsi, modern yaşamı ve onun insanın varlığına yönelik kendine özgü tehdidini eleştirme biçimlerinde müttefiklerdir. Onlar etkileyici bir grup oluşturmaktadır; onların tanıklıklarını ancak çok önceden şiiri, ideal devletten dışlamış olan Eflatuncu (ya da Laputalı) entelektüeller sorgusuz sualsiz şairlerin delilikleri diyerek göz ardı edebilir. Düşünce tarihçileri, geçmişin büyülere inancından pek de farklı olmayacak şekilde etiketlere karşı sihirli bir inanışa sahiptirler; onlar görünüşe bakılırsa, aynen ortaçağ piskoposunun, kötü adamı afaroz etmekle onu bertaraf edebileceğini düşünmesi gibi bu yazarların ele aldıkları gerçeklikleri yok etmek için tek ihtiyaçlarının romantizm, irrasyonizm, sembolizm ve Rus ruhu gibi uygun bir başlık olduğunu zannediyorlar. Oysa tüm bu yazarların eserleri, Batılı insanın başına gelmekte olan ve durdurulamayan bir şeye işaret etmektedir; bu tarz bir güç ve hıza sahip olan bu şey, sonunda felsefî bir dile kavuşmuştur. Bu felsefî dile kavuşma işlemi, şimdi inceleyeceğimiz varoluşçu filozoflarda gerçekleşmiştir. Son yüz elli yıldır şairlerin sıkıntıları, sırf kişisel nevrozlardan kaynaklanan güçlü arzular değil, farkında olsunlar ya da olmasınlar, filozofların da nefes aldıkları insanî iklimi açığa vuran şeylerdir.

III. BÖLÜM

VAROLUŞÇULAR

7. KIERKEGAARD

Kierkegaard, *Günlükler*'inde kendisi ve misyonu hakkında şunları söyler: “*Karşı olunması gereken, kesinlikle zekâdan başkası değildi. Muhtemelen bu misyonun sahibi olan benim yoğun bir zekâyla donatılmam da bu yüzdendir.*” Bunlar, bir dahinin kendisi hakkında ne övünerek ne de gereksiz bir tevazu göstererek sarf ettiği samimi sözlerdir. Kierkegaard zekâyı kötülemez; tam tersine ondan saygıyla hatta önünde eğilerek bahseder. Ne var ki, tarihteki belirli alanlarda ona karşı çıkılması gerekti, hem de parlak zekâlı bir insanın tüm birikim ve gücüyle. Kierkegaard'ın yapmak zorunda kaldığı ve başardığı şey hakkında bundan daha iyi bir özet yapılamaz.

Onun zekâsının mükemmelliği konusunda şüphe yoktur. Onun aklının üretkenliği, eserlerine her bakışımızda bizi hayretler içinde bırakmaktadır. Ondan bir yüzyıl sonra bizler hâlâ, onun eserlerine âdeta yığıldığı kanaatlerini gözden geçirmekle ve sistematize etmekle meşgulüz. O, aşırı bir hızla yazmıştır, akıllı bir nevi harlı bir yangın içinde fikirlerle yanmaktadır ki, bunların da ancak çevreye yayılan parıltı veya ışıltıları sayfaya düşebilmektedir. Onun yazılarının çoğundaki kopukluklar, kaymalar, rota değişiklikleri, dönüşler, mırıldanmalar ve meseller bu yüzdendir. Okuyucunun daha yavaş zekâsı bazen yolunu şaşırabilmektedir. Kierkegaard'ın neredeyse tutuşacak olan zekâsı, yaklaşık her tecrübeyi hayata yansıtarak taşıyıcısının yaşamını mahvedebilecek düzeydeydi. Fakat Kierkegaard, büyük zekâların çoğunun aksine, kendindeki bu yönün farkındaydı ve

zekâsının karışık ve çeşitli tahribatlarına karşı önceden uyarıda bulunmuştu. O biliyordu ki, sahip olduğu zekâ gücü, kendinin ölüm fermanıydı. O, zekânın asla sağlayamayacağı imanı olmasaydı, hastalıklı ve felçli bir Hamlet gibi zekâsının içinde ölüverecekti.

19. yüzyılın sonuna doğru yaklaştıkça yüksek gözüken dağ etekleri daha yakınlaşmış ve gerçek yükseklikler daha belirgin olarak ortaya çıkmıştır. Kierkegaard bugün bizim açımızdan kendi yüzyılının üzerinde yalnız, fakat tüm zincirin merkezi olan bir zirve edasıyla gözükmeye başlamıştır. Kierkegaard'ın kendisinden çok sonra gelen bu gecikmiş ün, yazarın kendisi gibi bir paradoks teşkil etmektedir. Kierkegaard'ın bazı büyük Alman öncüleri de zekâyı eleştirmeye çalışmışlardı; Hamann ve sonradan Schelling gibi ilk rasyonalizm karşıtları, bu tip şeyleri artık anlayamaz gözüken bir zamana karşı içgüdüsel, sezgisel ve mitik olanı açıkça savunmuşlardı. Kierkegaard, Alman romantiklerine kıyasla yazılarında daha dar bir faaliyet alanı takip etmiştir; fakat faaliyet alanı ne kadar dar olursa, bir merkezde o kadar çok yoğunlaşırız ve böylece periferik mevzulara da daha az enerji harcarız. Yargıç Holmes bir keresinde büyük bir avukat veya jürideki dehanın alâmetinin, teknik ayrıntıları geçerek bam teline dokunma yeteneği olduğu şeklinde bir değerlendirme yapmıştı. Kierkegaard'ın tek ilgi alanı ve tutkusu, Hristiyanlıktı, fakat bu Hristiyanlık ne spekülâtif ne de romantik olarak benimsenemeyen bir yapı olmayıp, daha çok, bir Hristiyan olmanın birey açısından somut olarak ifade ettiği şeydi. Kierkegaard'ın gördüğü şekliyle (sonra da tamamen farklı bir bakış açısıyla Nietzsche'nin gördüğü) 19. yüzyılın temel gerçeği, bir zamanlar Hristiyan olan bu uygarlığın artık böyle olmadığıydı. O, önceden, İsa etrafında dönen bir uygarlıktı, oysa şimdi Nietzsche'nin tabiriyle kendi güneşinden uzaklaşan bir gezegen gibiydi; üstelik bu uygarlığın bundan hâlâ haberi bile yoktu. Bu büyük tarihsel gerçeğe ve sadece bilginler için değil, tüm insanlık için geçerli olan bu yol ayırımıyla tezat teşkil edecek şekilde filozofların tartıştığı sorunların çoğu –duyusal verilerin yapısı, algı, yargı, tümevarım ve tümdengelim kuralları vd.– geçmişin mandarin hobi-

lerine benziyordu. Ne var ki, düşüncesi temel mevzularda odaklanan düşünür, zamanının farkında olmadığı fakat yine de kendi zamanına ait kimi acil sorunlara daima alışıktır. Kierkegaard, Holmes'in yerinde ifadesiyle (aynen Nietzsche gibi) mevzunun bam teline dokunmuştur. Bu, onun bugün bizim üzerimizdeki etkisine ilişkin açıklamalardan birisidir.

7. 1. Düşünürün Kendisi

Şüphesiz Kierkegaard, kendisinin zamanına uygunluğu sorusunu, böyle spekülâtif ve müstakil bir şekilde asla kendisine yöneltilmemiştir. O, Hristiyanlık problemini de bu şekilde ele almamıştır, zira söz konusu olan şey, tarih, uygarlık ve Batılı adam mevzularıydı. Bu, profesyonel spekülâtörlerin, bilgili Privatdocenten'lerin ve felsefe profesörlerinin ele alacakları bir şeydi. Kierkegaard'ın problemi tamamen kişiseldi: O, bir Hristiyan olmak için seçilmişti; dolayısıyla varlığının tüm enerji ve tutkusuyla bu tercihi sürekli yenilemek zorundaydı. Onun tüm düşüncesi ve yazıları, bu kişisel eğilimi ortaya koymaktadır. O, *Korku ve Titreme* adlı kitabını "diyalektik bir lirik" olarak adlandırmıştır; bu tanım, aslında yaklaşık olarak onun tüm yazıları için geçerlidir. Onun düşüncesi, bir insan olarak Kierkegaard'ın liriği idi: Yani dürüstçe ve açıkça kendi kendini ifade etmek. Yine de düşüncesinin tüm lirisizmine rağmen o, kendine özgü incelelik, doğruluk ve diyalektik bir kavrayışa sahipti. Kierkegaard'ın kendisini adlandırdığı "sübjektif düşünür"ün düşüncesi daima, objektif teorisyeninkinden farklı olarak kendine özgü bir sertliğe sahiptir. Örneğin Kierkegaard, bize varlığın düşünceden önce geldiğini veya tüm düşüncenin, somut varlığın bir ifadesi olduğunu sadece söylemekle kalmıyor, bu gerçeği, kendi kişisel ve tutkulu varoluşundan neşet eden bir düşünce şeklinde ortaya koyarak âdeta bizzat kanıtlıyordu. O asla bir felsefeci olmayı amaçlamamıştır; onun tüm felsefesi, temel amacı olan Hristiyan olmanın ne anlama geldiğini gösterme çabasına oranla gerçekten ârızıydı; keza bu amaç da, kendisinin yaşamdaki kişisel görevine oranla ârızıydı: Kişi olmak.

Kierkegaard'ı anlamak isteyen okuyucu, *The Training in Christianity* veya *Works of Love* gibi müstearlarıyla değil de, kendi adıyla

la yayımladığı tamamen dinsel eserleriyle işe başlamalıdır; hem yaşamının hem de çalışmasının merkezi bu eserlerdedir. Kierkegaard'ın bugün bizim üzerimizdeki etkisinin esas kaynağı ne onun zekâsı ne de zekânın emperyalizmine karşı –başlangıçtaki formülasyonu kullanırsak– verdiği savaşımdır; bilakis zekânın kaynağı ve tüm anlamını kazandığı şey olan insanın kendisinin dînî ve insanî tutkusudur. Bu husus bugün bile bizi öznelliğimiz sorununa götürebilir. Pascal'ın dediği gibi, bir yazarla karşılaşmak umuduyla bir kitap açarız; oysa bir insanla karşılaşırız. Kierkegaard, Hristiyanlığı ölü geçmişin kederli yankısı olarak görenlerin varoluşlarını bile kendileri açısından cazip hâle getirebilir. Her şeye rağmen bir Hristiyan olmak, bir insan/kişi olmanın bir yoludur. –Kierkegaard'a göre tek yol budur– ve bu yolu netleştirmek ve gereklerini yerine getirilmek üzere çağrılmak da, yol tercihimiz ne olursa olsun, bir insan olmaya çağrılmaktır.

Ne var ki, bir insan olarak Kierkegaard, herkesin gözünde sevimli bir kişi değildir. Hayatı boyunca düşmanca bir tepkiyle karşılaşmıştır; şimdi bile bundan tam olarak âzâde değildir. Şüphesiz o tuhaf ve egzantrik bir kişiydi; onun fiziksel görünüşü, doğduğu şehir olan Copenhagen'in sokak çocukları, kendisinin peşinden “Ya/ya da Ya/ya da” diye bağırarak koşarken, ona yardımcı oluyordu. Güzel gözleri vardı; ama çekici özelliklerinin hepsi bu kaddı; cılız bir yapı, kambur bir arka ve darmadağın bir saç, onu aynen bir bostan korkuluğu gibi gösteriyordu. Yine de o, bu çirkin bedenini acıyla karışık bir şakacılıkla kabullenmişti. Bu, kendisinin sonraki zihinsel donanımının oldukça önemli bir unsuru olan ironi konusundaki ilk deneyimiydi; zira bu nazik ve çirkin bedeni ile taşıdığı ruhun sonsuz idealleri arasındaki oransızlığın ironisi tam da buradaydı. Bundan dolayı o daima komedi ile ızdırabın, dinin benzer insanî boyutları olduğunu görebilirdi.

Eğer hemşehrileri onun tuhaf görünüşünü ona karşı kullanmışlarsa sonraki eleştirmenler de bu sevimsiz dış görünüşün arkasındaki kişiliği benzer şekilde acımasızca ele almışlardır. “Sakat Kierkegaard!” ifadesi, kişinin hem bedenine hem de ruhuna yönelik bir saldırıdır. Zamanımızdaki psikanalizci eleştirmenler, ona haddini

bildirmek üzere –aslında onun düşüncelerini baltalamak için– silahlarını beceriksizce ona yöneltmişlerdir. Örneğin, Kierkegaard’ın tamamen sükunet dolu yaşamındaki insanî ve duygusal içerikli bir olay üzerinde haddinden fazla gizem yaratılmıştır: Yani onun Regina Olsen’le nişanlanması ve sonra bu nişanın bozulması olayı. Eğer Kierkegaard varoluşçu bir düşünür olmamış olsaydı, onun nişanının bozulması sadece bir dedikodu konusu olurdu; fakat söz konusu olan bir düşünür olunca, bu olay da onun düşüncesine ışık tutan bir muhtevaya bürünmekte ve kimi gizemli yönleri açığa çıkarma umuduyla detayına girmeye değer hâle gelmektedir.

Kierkegaard’ın bu nişanı niçin bozmuş olması gerektiği konusu, kendisi bu konuda yeterli açıklama yaptığında bu kadar büyük bir gizem olmamalıdır. Bunu, ancak onun karakteri içindeki tarifsiz ve korkunç kötü yönlerle açıklanabilecek bir gizem hâline getirmek, başka misyonları dolayısıyla sıradan evlilik yaşamı ve ailenin kendisi için imkânsız olduğu böyle bir dinsel kişilik üzerinde şüphe uyandırmaktan başka bir şey değildir. Dinsel bir tip, seküler ve doğalcı kafalarımıza anormal gözükebilir; fakat tarih boyunca dinsel tipler çokça görülmüştür ve hâlâ da vardır. Ancak çok dar fikirli ve dogmatik bir zihniyet, bu tipe psikolojik olarak varolma hakkının verilmesine bile karşı çıkabilir. Şüphesiz Kierkegaard’ın durumu, evlilik, ev ve aile gibi şeyleri –yani gündelik hayatın mutluluk ve cansıkıcılıkları– çok arzuladığı için biraz karışıktı; nitekim onun eserleri bu tip şeylere övgüyle doludur. Onun iman insanına ilişkin en etkili resmi, aile hayatının içine gömülmüş olağan burjuva aile reisinin yaşamıdır. Bunun için Regina’yı kaybetmekten dolayı üzüntüsü asla bitmemiştir; onun açısından bu olay, İbrahim’in ilk evladı İshak’ı kurban etmesi kadar zor bir şeydi. Dolayısıyla bu eski Kitab-ı Mukaddes kıssasını Kierkegaard’ın, *Korku ve Titreme*’de açıklarken, hem kişisel hem de dinsel motifleri vardı. O, *Günlükler*’indeki bir melankoli esnasında şu cümleyi sarf edecek kadar ileri gitmektedir. “İmanım olmuş olsaydı Regina’yla kalırdım”: Yaşanan bir kedere ilişkin bu ifade, kimi şüpheci eleştirmenlere, Kierkegaard’ın imanının aslının olmadığı yönündeki fikirleri için tam bir bahane vermiştir. Oysa

onun bu ifadesinin gerçek anlamı şuydu: Regina'yı kaybetmek oldukça acı verici bir kayıptı, bu yüzden ona sahip olmama tercihi, aslında insanı ikiye ayıracak ve sonuç olarak onun bir seçimi olarak karşılanması gereken kesin bir tercihti. Burada bu serüvenin felsefi ile şahsî anlamı, kesişmekte ve aynileşmektedir.

Şayet o bu kızı bırakıp amaçsız ve dindışı bir yaşama saplanıp kalmış olsaydı, onun bu uzletini tamamen basit bir nevrozdan kaynaklanan bir hareket olarak izah edebilirdik. Aslında uzlet anında Kierkegaard'ın aklına diğer bir çift alternatif gelmişti: Başiboş bir duygusallık ya da tamamen dînî bir yaşam. Onun yaşamına, böyle önümüzde apaçık olması dolayısıyla bakabilen bizler için ilk alternatifinin Kierkegaard açısından muhtemel olduğuna kesinlikle inanamayız. O daha başlangıçta yetenek sahibiydi –şüphesiz bu yetenek, karışık, dertli ve belirsizdi, fakat aynı zamanda başarılıydı da. O, olmak zorunda olduğu şeyi seçmişti. Bu, kesinlikle, onun özgür bir tercihi olmadığı anlamına gelmemektedir; tam tersine onun, eğer belirli bir anlamı olacaksa yaşamının kalan kısmı boyunca her gün özgür iradesiyle tazelenmek zorundaydı: Yani Kierkegaard olmak zorunda olduğu şeydi; fakat bu tercihi tazelemek için her gün özgür iradesiyle o şeyi olmak zorundaydı. Martin Luther, yaşamının en yüce özgürlük eylemini gerçekleştirirken, “başka türlüşünü yapamam” demişti. Şayet bir kişi evlenmek istiyor fakat uzletini bir adamaya ve nihai bir zafere dönüştüremiyorsa, bu durumda onun yaşamının değeri ve *anlamını* –uzleti de dahil– nevroz kategorileriyle ele alamayız.

Kierkegaard, nişanı bozma tecrübesini yaşadığı için asla bir Hegelci olamamıştır. Acı verici “Ya/Ya da” tercihi, yaşamını bir kılıç gibi ikiye ayırmıştır; artık hiçbir felsefî ilaç bu kaybın acısını dindiremezdi. Bir tercih yapıp da bu tercihi, kendisi ve yaşamı açısından kimi imkânları elinden ebediyen almış olan bir kişi, böylelikle, tüm ölümlülüğü ve sonluluğuyla birlikte Ben'inin gerçekliğine doğru fırlatılır. Bu kişi, artık kendini sırf bir ihtimal olarak seyreden bir kişi değildir; o, gerçekliği içinde kendi Ben'idir. Kaybın acısı telafi edilebilir; fakat asla acıyla kişinin arasına girilemez. Böyle bir tercih yapmaya çağrılmış bir insan açısından gerçeklik,

kendi ölümlü, sonlu ve kanayan Ben'inin gerçekliğidir ve bu gerçeklik asla soğurulamaz. Hegel'in Mutlak'ı tüm gerçekliği kuşatmakta ve her çelişki ve sonlu kötüyü yutmaktadır. Bu Mutlak, âdetâ, sıradan insanî gerçekliğimizin her karanlık veya gölge noktasının dışarıda bırakıldığı o büyük Sırça Köşk'ün felsefî bir benzeridir. Lear "Asla, asla, asla, asla!" şeklindeki korkunç mısrasıyla haykırırken, sanki ölümlüler olarak bizim kaçamayacağımız olumsuzun gerçekliğini dile getirmekteydi. Oysa Hegel'in felsefesinde olumsuz, tam anlamıyla gerçek değildir, zira Mutlak gerçeklik, saf ve olumlu bir yapıdır. Kierkegaard tamamen bir insan olarak, bu kaybının telafî edileceğini ve Regina'nın kendisine geri verilebileceğini ummuştur; fakat o biliyordu ki, böyle bir şey ancak imanın bir mucizesiyle gerçekleşebilirdi. Hegel'in kozmik rasyonalizmi, ona kaybının gerçek değil, sadece bir görünüş olduğunu söyleyecektir; fakat bu, onun acısına hakaret etmek olacaktır.

Kierkegaard tüm bunları zaten biliyordu, fakat nişanın bozulması tecrübesi bunu iyice perçinlemiştir. Bu şekilde bu nişan macerası, nihai anlamı dînî ve felsefî olan bir insanî dramaya dönüşmüştür. Hem düşünür hem de sanatçı açısından yaşamda önemli olan şey, karşılaştıkları nadir ve etkileyici olayların sayısı değil, çok önemsiz ve sıradan olaylar bile olsa bunlardan çıkarılabilecek büyük dersler ve içsel derinliklerdir.

Kierkegaard, çok melankolik, aşırı derecede içedönük ve hatta hastalıklı olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir— orijinal Danimarkalıdan daha kara düşünceli bir Hamlet. O kesinlikle melankolikti; onun *Günlükler*'i ah vah, gözyaşı ve dövünmelerle doludur. Fakat bir günlük insanın içini dökmeye de yaramazsa neye yarar? İyi terbiye almış birinin halk içinde ağlamak ve sızlanmaktan uzak durması beklenir, fakat aynı kişinin günlük yazarken de toplumdaki maskesini takmaya devam etmesi beklenir mi? Kierkegaard hakkındaki kaydadeğer olan şey, döktüğü gözyaşı sellerinin, peşinde koştuğu şeyi görmesini asla engellememesidir: Hiç kimse, kendi gerçeğinin tarafını bu kadar güçlü tutmamıştır. Üstelik onun melankolisi, mizahla, ironiyle ve ev yaşamının güzelliklerine ilişkin

harika bir duyguyla hafifletilmiştir. Kierkegaard, gerçekten yazarlar da dahil insanların en fazla içedönük olanıydı. Fakat Jung'un ifade ettiği üzere içedönüklük ve dışadönüklük asla bizim seçimlerimizin sonucu olarak ortaya çıkan şeyler değildir. Dışadönüklüğü çok belirgin bir kişi, kendisinin yönelimlerinin tamamen dışa dönmesini sağlayan sentrifugal Ben'e tam olarak hapsoldüğü için böyleyken içedönük kişi de sentripetal Ben'ine hapsoldüğü için böyledir. Kierkegaard, kendinin bu hastalıklı içebakış/içgözlem eğilimiyle tam olarak barışıktı. O kendi içine hapsoldüğünün farkındaydı ve bunun koşullarını kendinden önceki her dînî yazardan daha net olarak görebiliyordu.

7. 2. Sokrat ile Hegel: Varoluş ile Akıl

Kierkegaard bir düşünür olarak kalkış noktasını *Sonuçlandırıcı Bilimdışı Notlar*'ındaki kendisine özgü canlı bir pasajda dile getirmektedir. Kendisi bir pazar gününün öğleden sonrasında Copenhagen'deki Fredriksberg Garden'da oturmuş, alışkanlığı üzere sigara içiyor ve birçok şey üzerinde düşünüyordu; derken birden çevresinde kendi yaşattı herkesin kendilerini insanlığa faydalı kişiler olarak kabul ettirerek meşhur olurken kendisinin hâlâ bir meslek sahibi olmadığı aklına gelir. Onlar, ister demiryolları, şimendifer veya telgraf direkleri inşa etmek suretiyle maddî olarak olsun ister özet incelemeleri insanlığın bilgisine sunmak suretiyle zihinsel olarak olsun, isterse –hepsinin en cesuru– düşüncenin, ruhsal varoluşu nasıl daha kolaylaştırabildiğini göstermek suretiyle ruhsal olarak olsun insanlığın yaşamını kolaylaştırmaya yöneldikleri için faydalı kişilerdi. Kierkegaard'ın sigarası biter ve bir tane daha yakar, düşünme antrenmanı onu tutuvermiştir. Sonra aklına şu fikir gelir: Madem herkes olayları kolaylaştırmakla meşgul, belki de birinin her şeyi tekrar zorlaştırması gerekebilir: Yani hayat o kadar hafiflemiş ve kolaylaşmış olabilir ki, insanlar zorluğun/ağırlığın tekrar geri gelmesini isteyebilirler; bu da Kierkegaard'ın mesleği ve kaderi olabilir.

Buradaki ironi oldukça harikadır ve tamamen Sokratiktir; zira Kierkegaard için belirlenen misyon, Sokrat'inkine paraleldi. Sok-

rat, cehaletlerinin farkına varmaları için Atinalı dostlarını ısırarak at-sineği rolünü oynarken, Kierkegaard da kendi kendine, misyonunun, maddî ilerlemesi ve zihinsel aydınlanması dolayısıyla şımarmış olan bir çağın hafiflemiş bilinci açısından birtakım zorluklar çıkarmak olduğunu düşünmüştür. Sokrat, antik ve pagan bir atsineğiymişken Kierkegaard da modern ve Hristiyan bir atsineği olacaktır.

Dolayısıyla Kirkegaard'ın kendi mesleğini düşünürken aklına Sokrat'ın isminin gelmesi tesadüfî değildi. Bu Antik Yunan bilgisi, hem kişiliğinin gücü hem de temel felsefî yönelimi dolayısıyla Kierkegaard'ın duygu dünyasında özel bir yere sahiptir. Kierkegaard, diğer çoğu noktada olduğu gibi Sokrat'a ilişkin değerlendirmesinde de Nietzsche'yle taban tabana zıt istikamettedir: İkisi, yalnızca Atinalıların bu atsineğine atfettikleri önemde müttefiktir. Kierkegaard, Eflatun'un kimi eserlerinde Eflatunculuğun sözcüsü gözüken Sokrat'la hiç ilgilenmemiştir; onun ilgisi daha çok, öğretecek bir sistem ya da doktrinin olmadığını, aslında kendine ait bir bilginin de olmadığını, insanların kendilerinde zaten var olan bilgiyi yalnızca doğurtmaya çalışan bir nevi ebe rolünü oynadığını söyleyen, yaşayan ve canlı olan insan-Sokrat'a yönelikti. Tüm gerçekliğin bilgisine sahip olduğunu ya da en azından her şeye kendi sistemi içinde bir yer bulabileceğini iddia eden Hegel gibi modern bir filozofa oranla yaşlı Sokrat gerçekten çok basit kalmaktadır. Ne var ki şayet felsefe, kelimenin etimolojisinin de ifade ettiği gibi hikmet sevgisi ise bu durumda Sokrat, bu sevgi hakkında bilgisi olduğunu iddia etmese bile gerçek bir filozof –ve hikmet âşığı– dır. Biz normalde de bir kişiye gerçekten sevmediği sürece, aşkı/sevgiyi tanısa da âşık demeyiz. Aslında bir kişi ne kadar çok severse, aşk hakkındaki teorik bilgilerine güveni de muhtemelen o kadar azalacaktır. Sokrat açısından felsefe, yaşam biçimiydi; o bu şekilde varoluşunu yaşamıştı. O, herhangi bir felsefî teoriye sahip olmadığını itiraf ettiği için bir hoca olarak ücret de kabul etmemişti. O, ancak örnekle öğretebilmiştir; Kierkegaard'ın Sokrat örnekliğinden öğrendiği şey, kendi düşüncesi açısından temel bir ilke olmuştur: Varoluşun kendisi ile varoluş hakkındaki bir teori aynı şey değildir, aynen menü kağıdının bir be-

sin olarak gerçek yemek değeri olmaması gibi. Üstelik varoluşa ilişkin bir teoriye sahip olmak, kişiyi öyle kendinden geçirebilir ki, o kişi varoluş ihtiyacını tümüyle unutabilir bile. Âşık, aşkla ilgili teorisinden, sevgilisinin kendinden daha fazla etkilenirse sonunda sevmeyi bile bırakabilir. Kısacası varoluş ile teori arasında temel bir çelişki vardır; Kierkegaard bu çelişkiyi Batı düşüncesinde o âna kadarkinden daha köklü şekilde keşfetmeye çalışmıştır.

Bu keşif sırasında o, Hegel felsefesine karşı sert bir polemığe girmek zorunda kalmıştır. Eğer bu polemigi, tuhaf ve artık modası geçmiş bir düşünce sistemine karşı sırf mahallî bir münakaşa olarak düşünürsek, onun anlamını tamamen gözden kaçırmış oluruz. Kierkegaard zamanının Hegelci atmosferine karşı mücadele etmiştir; fakat tartışılan temel konular, ne mahallî ne de dönemseldi; zira bu konularda Hegel, tüm Batı felsefî geleneğinin sadece sözcülüğünü yapmaktaydı. Hegel, bugünlerde bazı insanların düşündüğü gibi tuhaf bir kaçık değil, çok büyük bir filozoftu; yine de Kierkegaard daha büyük bir kişiydi ve başka bir nedenle olmasa bile, bundan dolayı Hegel'i köşeye sıkıştırabilmiştir. Hegel'in sözlerinin genellikle bizde bıraktığı aşırılık, cüretkârlık, Batı felsefesinin gizli kabullerini yüksek sesle dile getirmesinden kaynaklanmaktadır. Hegel, "gerçek olan akılsal, akılsal olan da gerçektir" dediğinde, biz ancak kafası hayal âleminde olan ve bizim dünyevî varoluşumuzu unutan bir Alman idealistinin, bizim gündelik tecrübemizdeki tüm çelişkileri, uçurumları ve noksanlıkları, bu kadar göz ardı edebileceğini düşünebiliriz. Oysa bilinmelidir ki, Batı felsefî geleneğinin arkasında tamamen rasyonel bir evren inancı yatmaktadır; nitekim bu geleneğin oluşumunun başlangıcında Parmenides bunu şu meşhur cümlesinde dile getirmiştir: "Düşünebilen ile varolabilen aynı şeydir. [Düşünebilen, varolabilendir. ç.]" Parmenides'e göre düşünülemeyen şey, gerçek de olamaz. Şayet varoluş düşünülemiyor ancak yaşanabiliyorsa, o hâlde aklın da, varoluşu kendi gerçeklik anlayışının dışına çıkarmaktan başka çaresi yoktur. Fransız bilim adamı ve felsefecisi Emile Meyerson'un da dediği gibi, aklın, akıl kaynaklı olmayan şeyler için tek izahı vardır: Onu hiçliğe indirgemek [yok saymak].

İşte Parmenides'in tam olarak yaptığı ve sonraki filzofoların da yapmaya devam ettikleri şey budur. Bu yaklaşım bugün de devam etmektedir; üstelik Hegel'in bu konudaki katkısını dile getirmeden bilim ve pozitivizm yaftaları altında daha ince bir tarzda.

Hegel'in kişisel hatası, varoluşu kendi sistemi dışına atarak bu geleneği takip etmesinde değil, onu dışlayarak yeniden gündeme getirme yöntemindedir. Bence bu, hukukta birleşik suç kapsamına girer. Zira onun tüm felsefî selefleri ya da yaklaşık tamamı, hırsızlık suçunu işlemiş; fakat zavallı Hegel çalıntı malı geri iade ederken yakalanmıştır. Onun seçtiği araçlar son derece uygunsuzdu. Zira o, varoluşu mantık kanalıyla geri getirmeye çalışmıştır. Akıl; her şeye gücü yeter hâle geldiği için varoluşu kendiliğinden yaratacaktı! Burada bile Hegel, öyle görünse de aslında geleneğe meydan okumamaktaydı, bilakis yaklaşık tüm ilk dönem filozoflarının hepsinin meslekî deformasyonları olan aklın ve güçlerinin aşırı abartılması hususuna sadece daha cüretkâr bir ifade kazandırmıştı. Hegel, varoluşu, meşhur diyalektiği sayesinde aynen şapkadın çıkan tavşan gibi birden ortaya çıkarıvermişti. Marx sonradan bu diyalektiği sosyal ve ekonomik tarihle ilgili muazzam yıkıcı sonuçlara götürmüştür. Hegel'e göre biz önce varoluşsuz ve tamamen boş bir kavram olan Varlık kavramıyla başlarız; bu, karşıtı olan Hiç'i doğurur ve bu ikisinden de aracı ve uzlaştırmacı kavram olan sentez oluşur. Bu işlem, diyalektiğin varlık düzeylerinden gerçekliğe; yani varoluşa ulaşmamıza kadar sürer. Bu çıkarımın detaylarını görmemiz gerekmiyor; bizi burada ilgilendiren şey Hegel'in, düşüncenin varoluşu oluşturmaya ilişkin argümanının genel yapısıdır. Bu Hegelci diyalektik modelin insanî uzantılarını görmek için çok fazla hayal gücüne gerek yoktur.

Kierkegaard'ın Hegel'e karşı çıkarken varoluşun türü konusunda bu kadar harika ve tutkulu bir savaşım vermesi anlaşılabilir bir şey değildir. Zira Kierkegaard aklın mideye indirmek üzere olduğu şeyin, aslında –somut, kişisel ve sonlu– bizim insanî varoluşumuz olduğunu görmüştü. Ona göre aklın günahı dinseldi; zira onun anladığı Hıristiyanlık, tarihsel bir inkarnasyona ve vahye dayalı olduğu için ta-

mamen kişiyle ilgiliydi ve sırf ilahî yönü incelenerek tam olarak anlaşılamazdı. Oysa Hegel de kendisine Hristiyan demesine rağmen, felsefenin dini kuşattığına inanmakla dînî gerçeği, dine yönelik sırf bir sembolik yaklaşım yapmıştı. Hegel, aslında kendisinin Hristiyanlığın dışına çıktığını görmüş olsa ve de kabul etmiş olsaydı durumu tamamen farklı olurdu ve Hegel'in tüm sistemi harika bir nüktedanlık, diyalektik ustalığın coşkulu bir dışavurumu olarak kendi başına bırakılabilirdi. Fakat Hegelcilik, Hristiyanlığı açıkça Hristiyanlık karşıtı tüm felsefelerden daha fazla tehdit etmektedir; zira bu sistem Hristiyanlığın gerçekte ne olduğu konusunda karışıklık ve yanlış anlamaya, bundan dolayı da aslında Hristiyan olmamalarına rağmen kendilerini böyle sananların kendi kendilerini aldatmalarına neden olmaktadır. Hristiyan olmayıp da bunun farkında olmak, Hristiyan olmadığı hâlde bunun farkında olmamaktan daha iyidir –Sokrat'ın her onurlu tilmizi bunu belirtmeye mecbur kalmıştır.

Şayet Kierkegaard Hegel'e karşı, varoluşun akıldan çıkarsanamayacağını savunmakla yetinmiş olsaydı, düşünceleri mantık alanını aşmayan çağdaş felsefenin kimi ekollerinden daha ileri gitmemiş olurdu. Oysa Kierkegaard aslında bundan çok daha ileri gitmişti; akıl-varoluş ilişkisinde onun nerede durduğunu görmek için, Hegel'le bu özel ilişkisi dışında onu daha geniş bir felsefî bağlamda gözlemlemek zorundayız.

Hegel'den önce Kant, akıl-varoluş ilişkisi konusunda modern felsefe açısından belirleyici olan bir değerlendirme yapmış ve varoluşun gerçekte akıl tarafından asla kavranamayacağını ifade etmişti –yalnız Kant'ın bundan çıkardığı sonuçlar Kierkegaard'inkilerden oldukça farklıydı. Kant, “varlığın açık şekilde gerçek bir yüklem olmadığını veya bir nesnenin kavramına eklenebilecek şekilde bir şeyin kavramı olmadığını” söylemiştir. Yani bir şeyi düşünsem, sonra onu varolmuş olarak düşünsem, benim ikinci kavramım birinciye hiçbir belirleyici özellik ilave etmez. Kant, bu konuda 100 dolar örneğini verir. Eğer bir gerçek 100 dolar, bir de muhtemel 100 dolar düşünürsem, benim kavramım, ne bir sent eksik ne de fazla yine 100 dolardır. Şüphesiz kavramlar sisteminde değil de,

varoluş sisteminde, gerçek ile muhtemel arasında farklı bir dünya vardır: Gerçek bir 100 dolar beni 100 dolar varlıklı yapacakken, muhtemel bir 100 dolar, benim parasal durumumu asla değiştirmeyecektir. Fakat bu durum, düşüncede değil hayatta böyledir. Düşünce açısından aslında kavramsal olarak varoluşu gösterebileceğim belirli bir ifade ya da karakteristik yoktur.

Kant bu değerlendirmeleri yaparken, felsefesinin daha pozitivist ve bilimsel boyutundan konuşuyor ya da konuşmaya çalışıyordu. Kuramsal bilgi açısından varoluş ihmal edilebilir; zira bilgi bir şeyle ilgili öğrenme talebi demektir ve o şeyin varoluşu, bana o şeyle ilgili hiçbir şey demez. Sonuç olarak, o şey hakkında bilmek istediğim şey, onu belirli *gözlemlenebilir* nitelikler şeklinde karakterize eden şeydir; oysa varoluş, gözlemlenebilir bir nitelik olması bir yana, aslında akıl açısından asla gösterilemeyecek kadar genel, uzak ve belirsiz bir şeydir. Tüm modern pozitivism bu şekilde hareket noktasını Kant'ın doktrininden almakta ve varoluşla ilgili tüm yaklaşımları (bu ekole göre metafizik), varoluş bir kavram olarak gösterilemeyeceği, dolayısıyla onunla ilgili düşüncenin gözlemsel herhangi bir kesin sonuca ulaştırmayacağı bahanesiyle, anlamsız görmektedir. Modern felsefedeki yol ayrımı kesinlikle tam da burasıdır; Kierkegaard, pozitivismin girdiği yolun tam tersi istikamette bir yola girmektedir. Kierkegaard şunu söyler: Eğer varoluş bir kavram olarak gösterilemiyorsa bu onun kavranamayacak kadar çok genel, uzak ve belirsiz bir şey olduğundan değil, bilakis çok yoğun, somut ve zengin olmasından kaynaklanmaktadır. Ben varım; benim varoluşuma ilişkin bu gerçek o kadar dayatıcı ve kuşatıcı bir gerçektir ki, bu gerçek, onsuz tüm kavramlarımın boş/anlamsız olacağı bir hayat memât meselesi olsa da benim cılız zihinsel kavramlarımla gösterilemez.

Kant rahatlıkla modern felsefenin babası olarak görülebilir; zira hâlâ yaygın ve rakip olan felsefî ekollerin neredeyse tamamı kendisinden neşet etmiştir: Pozitivism, pragmatizm ve varoluşçuluk. Örneğin pozitivism ile varoluşçuluk arasındaki fark, sırf Kant'ın varoluşun bir kavram olamayacağı yargısına yönelik farklı cevaplar olarak görülebilir.

Fakat bu farklılık, her şeyi değiştirmektedir. Kierkegaard'dan önceki filozoflar “Ben varım” önermesiyle ilgili olarak birtakım spekülasyonlarda bulunmuşlardı; fakat onların unuttuğu hayatî bir gerçeği dile getiren kişi, Kierkegaard’dı: Benim varoluşum, benim açımdan asla bir spekülasyon konusu olmayıp benim şahsen ve tutkuyla karşıtığım bir gerçekliktir. Ben bu varoluşu aklın aynasında yansımış olarak görmüyor, onunla hayat içinde karşılaşıyorum; o benim hayatımdır ve benim tüm aklî aynalarım etrafında görünmeden akıveren bir gerçekliktir. Şayet varoluş, zihne bir kavram olarak yansımıyorsa, acaba onu gerçekten nerede yakalamaya başlarız? Kierkegaard açısından Ben’le bu önemli karşılaşma “Ya/ya da” tercihiinde ortaya çıkmaktadır. Kierkegaard, Regina’yı ve dolayısıyla özlemini duyduğu normal yaşamın avuntularını terk ettiğinde, kendi varoluşuyla her kavramdan daha güçlü ve etkili bir gerçeklik olarak karşılaşmıştı. Aynı şekilde böyle hayatî –ömür boyuluk, dolayısıyla sonsuz bir tercihte bulunan; zira bize sadece tek bir yaşam verilmiştir– bir tercihte bulunan ya da tecihde bulunmak zorunda kalan herkes, varoluşu düşünce aynasının ötesinde/dışında bir şey olarak tecrübe eder. Bu kişi bizzat kendisi olan Ben’iyle, düşüncesinin *ayrıklığında* değil, tercihi-*ne karışarak* ve onun acısı içinde karşılaşmaktadır.

7. 3. Estetik, Etik ve Dinsel Düzey

Kierkegaard, pozisyonunu netleştirme amacıyla üç varoluş düzeyi –estetik, etik ve dinsel– geliştirmiştir, bu üç düzey açıklaması, kendisinin felsefeye en önemli katkılarından birisini teşkil etmektedir.

Çocuk, bu ayırım açısından tam ve mükemmel bir estetik varlıktır; çünkü o, sadece ânın acısı ve zevki içinde yaşar. Bazı insanlar, çocukvari hemen tepki gösterme ve anda varolma yeteneğini muhafaza ederek yetişmiştir. Kierkegaard, bu kişilerin kimi yakın ve güzel şeylere tüm doğaları ve kanlarıyla verdikleri tepki ânının güzelliklerini seyretmenin harika olduğunu söyler. Keza bu kişiler, onlara zevk veren çiçek solduğunda da hemencecik hayal kırıklığına uğrarlar. En kesin anlamıyla estetik varlık, yalnızca bu tarz ayrıcalıklı ve hoş ânlar için yaşamayı seçen kişidir. Kierkegaard este-

tik yaklaşımı büyük incelik ve sempatiyle araştırır; fakat, sonunda onun umutsuzluğa düşmesinin kaçınılmaz olduğunu söyler. Antik Epikürcülük bunun şahididir; zira bunlar, zihinlerinden düşüncesini bile çıkarmaya çalıştıkları umutsuzluğun pençesine düşmüşlerdir. Yunan ve Roma'nın en harika Epikürcü şiirlere daima mutsuzluk tebelleş olmuştur: Çiçeklerin arkasında, daima sırttan bir kafatası vardır. Epikürcülüğün en büyük şairi Lucretius'un çılgınlık tutkusu vardı; burada gelenek, kendisinin ömrünün sonlarına doğru yaptığı gibi çıldırmaktı. Yaşam, çiçekleri yanı sıra o kadar çok yabani ot üretmektedir ki, tüm yaşamını hoş ânlara bağlayan kişinin aynen Don Juan'ın yeni aşklar ararken umutsuzluğa düşmesi gibi hoş ânları ararken aynı duruma düşeceğini bilmelidir. Estetik varlık, can sıkıntısı olasılığından paniğe kapılmış bir kaçısa doğru sürüklenir; bu kaçış –bu aslında kendinden kaçıştır– onun umutsuz olmasının ve dolayısıyla umutsuzluğunun formu olur.

Kierkegaard'ın estetik düzeyi ele alışı, bu tavrı, yaşamın dışında kalmaya ve onu bir manzara gibi seyretmeye çalışan entelektüel “estetikçi”yi de kapsayacak şekilde genişlettiğinde, yeni ve köklü bir dönüşüm kazanmıştır. Estetik kelimesi Yunanca hissetmek ya da algılamak anlamındaki bir fiilden gelmektedir; bu kelime “teori” ve “tiyatro” kelimesiyle aynı köke sahiptir. Tiyatroda bizler, bizim içinde olmadığımız, karışmadığımız sahneleri seyrederek. Sahne ilgi çekici de olabilir sıkıcı da; estetikçinin tüm tecrübesini dile getirdiği temel kategoriler, “ilgi çekici” ve “sıkıcı” kategorileridir. Eşyaya uzaktan bakan entelektüel de, tüm zaman ve varoluşun gözlemcisi olduğunu iddia eden filozof da, yaklaşımlarında temel olarak estetikçidir. Kierkegaard burada, Batı felsefe geleneğinde en yüce değer kabul edilegelen husus olan düşünürün yaşamdan nazari olarak kopukluğu/ayrıklığı fikrine saldırmaktadır; böylelikle Kierkegaard tüm sonraki varoluşçu felsefelerin en önemli noktasını teşkil edecek olan temeli oluşturmaktadır. Eflatun, Spinoza ve diğerleri, farkında olmasalar da estetikçilerdi.

Hayata ilişkin estetik yaklaşım asla bütünsel bir yaklaşım olamaz; ancak parçacı bir yaklaşım olabilir. Kierkegaard onu göz ardı

etmemekte bilakis kendimizle ve yaşamımızla daha ciddi ilgilendiğimizde onu tamamlayacak olan daha bütünsel ve total bir yaklaşımın içinde muhafaza etmektedir. Bunun için Kierkegaard'ın belirttiği "Yaşam yolunun durakları/evreleri", bir binanın değişik katları olarak görülmemelidir; estetik düzeyden etik düzeye çıktığımızda bu, alt katı tamamen arkada bıraktığımız anlamına gelmemektedir. Bilakis bu iki düzey de, Ben'in kenarlarından merkeze doğru giden yoldaki evrelerdir; dolayısıyla kenarlar, biz merkeze biraz daha yakın bir yerde durmayı öğrendiğimizde bile varlığını muhafaza etmektedir. Gerçek şu ki, estetikçi, estetik yaşam tarzını seçtiği andan itibaren kendisiyle çelişmekte ve etik düzeye girmektedir. O, gelmesi mukadder olan ölüme karşı kararlılıkla ve bilinçle kendisini ve yaşamını tercih eder; bu kararlılık ve bilinç dolayısıyla onun seçimi, yaşamının önünde ve arkasında uzayıp giden muazzam hiçliğe karşı, sonlu acı kaynağının bir parçasıdır. Estetikçi, seçiminin bu karanlık zemininde durmak istemeyebilir; fakat bu zemin, Tolstoy'un ifadesiyle onunla yüzleşmesek bile, kesinlikle oradadır. Bunun için biz etik olarak varolmaya ancak cesaretle başlarız. Kendimizi kendimize ömür boyu bağlarız.

Acaba Kierkegaard bu yorumla felsefecilerin geleneksel etik tartışmalarına bir şey ilave etmiş midir? Bence öyle; fakat bizim insanî varoluşumuzun bir düzeyi olarak etik hakkında onun sözlerinin tam anlamını felsefenin kavraması uzun zaman alabilir. Geleneksel etik tartışmalarında filozoflar iyi, kötü, doğru ve yanlış gibi kavramların analiziyle ve bunların hangi şeylere ve türlere atfedilebileceğiyle ilgilenmişlerdir. Bu, tamamen formel bir analizdir; aslında modern dönemde filozoflar, incelemelerini etiğin dilinin analizine kaydırmışlardır. Bu tarz bir dilsel analiz, analizi yapan insanın etik olarak varolmasını hiç de gerektirmez. Bunun için çok mümkündür ki –hatta genellikle böyle olur– soyut olarak tam bir değerler teorisi üreten bir felsefeci, kendi üzerinde etiğin en ufak bir etkisini bile hissetmeyen çocuksu veya ukala bir varoluşa sahip birisi olarak varlığını sürdürebilir. Bunun için bir kimsenin değerleri tamamen kağıt üzerinde kalabilirken gerçek hayatı sanki etiksel olan hiç yok-

muş gibi devam edebilir. Formel bir etik teorisi, şayet değerlerin yaşamına girmesini sağlayan etik varoluşla ilgili temel bir edim amaçlı değilse tam anlamıyla boş bir çaba olacaktır. Kierkegaard, esas tercihin iyi ve kötü gibi rakip değerler arasında seçim yapmak olmadığını, bilakis iyiyi ve kötüyü kendimiz için varoluş alanına çekme tercihi olduğunu söyler. Böyle bir tercihsiz soyut bir etik sistemi, aynen arkasında desteği olmayan çokca kağıt para gibidir.

Kierkegaard sık sık sanki bu iki varoluş düzeyi tekmişçesine etik-dinsel düzeyden bahseder; şüphesiz onunki gibi sarp ve güçlü bir akıl açısından bu, estetikten dinsel düzeye doğru bir sıçramaydı. Zevk hayatını terk etmiş gerçekten tutkulu bir mizaç için etik düzeyin tesellileri, en iyi durumda tamamen kurtlanmış bir vekildir. Madem öleceğiz, niçin bilinç ve sorumlulukla kendimizi sıkıntıya sokarız, oysa ölüm bunun sonu olacaktır? Kierkegaard, Nietzsche'nin "Tanrı öldü, artık her şey caiz" sözünün arkasındaki hissiyatı onaylayacaktır; keza o, kendi başınayken umutsuz da olsa en azından tutku dolu bir yaşam süren ve açıkça ahlâkdışı olan Baştan çıkarıcı ya da Don Juan figürüne hayrandır. O bize şunu söylemekten asla yorulmaz: Hristiyanlıkta tehlike de olan şey, sosyal olarak kabul edilebilir olan veya en azından onaylanan bir ahlâkın devam ettirilmesi değil, bizim edebî saadetimizdir.

Kierkegaard etik düzey ile dinsel düzey arasındaki gerçek ayrım noktasını *Korku ve Titreme* adlı eserinde belirler; bu ayrım noktası bireyin biricikliği, tekilliği ve dindar kişinin diğer insanların onayladığı normal ahlâkî kuralları ihlâl etmeye çağrılmasıyla ilgilidir. O, İbrahim'in, oğlu İshak'ı kurban etmesi örneğini kullanır, fakat onun aklında aslında kendisi ve Regina'yı kurban etmesi vardır. O, ahlâkî bir kuralın kendisini evrensel olarak ifade ettiğini söyler: Tüm insanlar şu şu durumlarda, şöyle şöyle davranmalıdırlar. Fakat dinsel kişilik, bu evrensel normun aksi istikamette bir şey yapmaya çağrılabilir. Tüm insanların, çocuklarının hayatını aziz tutması ve onu koruması gerekirken, Tanrı tarafından İbrahim'in, oğlu İshak'ı kurban etmesi istenmiştir. Bu istek, kaygı/ürperti/içdaralması kaynağı idi; zira İbrahim, Tanrı'ya itaatsizlik korkusu ile bu isteğin O'ndan

gelebileceği şüphesi arasında kalmıştır --O, bunun, gururun, yerine getirilmesi gerekmeyen bir kurban isteğine yönelik şeytanî sesi olabileceğini de düşünmüştür. Bunun için Kierkegaard, dînî yaşamın acısını üstelenmek üzere nişanını bozduğunda, doğru bir tercihte bulunduğundan, şeytanî benliğe kapılmadığından asla emin olamaz. Etik bir kuralın ihlâlî olan bu durumun, Üst bireyin/Süpermen'in kendi gücü uğruna istediği ahlâkî kuralı ihlâl etmeye hakkı olduğunu söyleyen Nietzsche'nin ve Dostoyevski'nin Raskolnikov'unun savunduğu şeyden farkı nedir? Fark şudur ki, Kierkegaard etik olanın geçerliliğini reddetmez: Etik olanı ihlâl etmesi istenen bireyin öncelikle kendisinin genel etik kurala boyun eğmesi gerekir; bunun için yapılması istenen bu ihlâl, gücün duygusuz kibri içinde değil, korku ve titreme içinde yerine getirilir. Etik olanın bu şekilde ihlâlinin geçerliliği, Kierkegaard'ın varoluş felsefesinin ve Hristiyan imanının merkezi olan tek bir prensibe bağlıdır: Bireysel olan, evrensel/tümel olandan daha önemlidir. (Bu ilke, bireysel olanın kolektif olandan daima daha değerli olduğu anlamına da gelir.) Evrensel ahlâk kuralı, tam da evrensel olduğu için beni, bireysel olanı, somutluğum içinde tamamen kavrayamaz. O, soyut bir kural olarak benim en derin Ben'ime karşıt bir şey buyurduğu yerlerde (Fakat o benim en derin Ben'im olmalıdır; zira tercihten kaynaklanan korku ve titreme buradayer alır.) ben, farkında olmadan --etik bilinçten üstün bir dînî bilinçle-- kendimi o kuralı aşmaya mecbur hissederim. Kendi varlığım bir istisna olduğu için, bir istisna yapmak zorundayım; ben, varoluşu asla hiçbir tümel tarafından veya tümeler sistemince tamamen kapsanamayacak somut bir varlığım.

İbrahim ve Kierkegaard olağanüstü koşullar içindedir; zira çoğumuzdan böyle zorlu kurbanlar vermemiz talep edilmemiştir. Yine de en sıradan insanların bile zaman zaman yaşamlarıyla ilgili hayatî kararlar vermeleri gerekir; bu tip krizlerde onlar da Kierkegaard'ın belirttiği "etik olanın askıya alınması" benzeri bir şeyi tecrübe ederler. Bu tip insanî durumlarda tercih asla, her şeyin oldukça belirgin olduğu; dolayısıyla seçimin aklın tüm kesinliği içinde yapıldığı iyi ile kötü arasında değil, rakip iyiler arasındadır; yani insanın her durum-

da kimi kötü şeyler yapmak zorunda olduğu ve nihai sonuç ve hatta –veya çoğu– nedenimizin bile bizim açımızdan aşikâr olmadığı durumlar. Bir kimsenin böyle bir durumla karşılaşma korkusu o kadar büyüktür ki, çoğu insan ürkererek kendisini tercih görevinden kurtaracağı ümidiyle, uygulayacağı herhangi bir evrensel kuralın altına gizlenmeye çalışır. Ne yazık ki çoğu durumda, hazırda bu tarz bir evrensel kural veya reçete yoktur ve bireyin kendi başının çaresine bakmaktan ve kendi kararını vermekten başka çaresi yoktur. Yaşam bu tarz bir yönelime sahip gözükmemektedir; bizim hangi durumda hangi kurala göre davranacağımızdan tam olarak emin olabileceğimiz şekilde her durumu kapsayan ve bizim için önceden hazırlanmış ahlâkî ayrıntılı bir plân yoktur. Durum, birkaç odaktan kaynaklandığında bizi her kuralın dışında ve kendi içimizden bir tercihe iten şey, bu varoluşsal somutluktur. Şimdiye kadar hazırlanmış en detaylı etik plân, Katolik Kilisesi’nin ahlâkî teoloji sistemidir; Kilise buna bile vicdanî yön incelemeleri (*casuistry*) ve itiraflar edebiyatını (*confessional*) ilave etmek zorunda kalmıştır.

Şüphesiz çoğu insan, belirli krizlerde varoluşunun dinsel merkeziyle yüz yüze getirildiğini kabul etmek istemez. Bu tarz krizler tamamen üzücüdürler ve olabildiğince çabuk ve kolayca üstleri örtülmelidir. Acaba dinsel olanı, niçin İbrahim’in Mariya Dağı’nda, Kierkegaard’ın da kendi mahrumiyetiyle yüz yüze geldiğindeki gibi kendimizi en yalnız ve en mahrum hissettiğimizde keşfetmeye başlarız? Kierkegaard’ın buna cevabı oldukça gelenekseldir: Kut-sal kitap “Hikmetin başı, Allah korkusudur” der; modern insan açısından ise bu korkudan önce ve onun başlangıcı olarak, bir Ben olmaya başlama korkusu ve titreyişi söz konusudur.

Dînî tecrübe psikoloğu olarak –aslında bu konuda emsalsizdir– Kierkegaard’ın korku, titreme, endişe veya kaygı ve umutsuzluk üzerinde bu kadar çok durması, genellikle onun aşırı hastalıklı bir ruh hâline sahip olduğunun göstergesi olarak kabul edilmiştir. Kabul edilmelidir ki o, bu hâleti ruhiyelere karşı belirli bir tercih sergiler ya da diyebiliriz ki o, en azından bunları ele alırken hem dramatik hem diyalektik olarak tam anlamıyla formundadır. Yine de

önemli olan şu ki, onun bu hâlleri ele almasında ne hastalıklı bir yön, ne abartı ne de sansasyon yaratma söz konusudur. Bu tip haller yaşamın bir parçasıdır –biz modernlerin inanmak istediğinden daha büyük bir parça– ve Kierkegaard onlarla yüz yüze gelmeyi istemiştir. Modern toplumun soyutluğunun eğer tüm duyguların bastırılmasına yol açtığı söylenebilirse, kesinlikle en derine doğru bastırılanlar, “olumsuz” diyebileceğimiz duygulardır. Aşk veya oyun gibi “olumlu” duygular, pop art’ın her türlü duygusal karikatürlerinde kullanılmaya elverişlidir; bu da ruha muhtemelen bu tarz duyguların açıkça bastırılmasından daha fazla zarar verecektir. Fakat hangi aşk, korkunun acısını tanımaz ve hangi oyun üzüntüsüdür ki? Modern insan, ilkel insandan çok daha fazla olarak duygularının gerçekliğinden uzaktır. Biz, korkunun ürpertisini, endişe anında tüylerin diken diken oluşunu veya korkudan titremeyi silip attığımızda kutsal duygusunu da tamamen kaybetmiş oluruz.

Kierkegaard’ın özellikle psikolojik denemelerinin en güçlüsü muhtemelen, değişik umutsuzluk kipliklerini ele aldığı *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* adlı eseridir. Umutsuzluk, ölümle ilgili bir hastalıktır. Kendisinden kurtulmak için ölmeyi istediğimiz, ama ölemediğimiz bir hastalıktır; bunun için bu duygu, kendimizden kaçmaya çalıştığımız duyguların en aşırısidir; bir birey olarak varolma konusunda onu bu kadar güçlü bir esin kaynağı yapan da umutsuzluğun tam olarak ikinci yönüdür. Kierkegaard’a göre hepimiz farkında olalım ya da olmayalım umutsuzluk içindeyiz; bu umutsuzlukla baş etme konusunda sahip olduğumuz her araç –din hariç– ya işe yaramazdır ya da şeytanîdir. Kierkegaard, burada neredeyse günümüzün tüm psikolojilerinin ilerisinde olan iki genel prensip ortaya koymaktadır 1): Umutsuzluk asla dışsal bir objeden değil, daima bizden kaynaklanan bir şeydir. Bir kız, sevgilisini kaybeder, umutsuzluğa düşer; onun umutsuzluğa düştüğü konu, sevgilisini kaybetmesi değil, sevgilisiz–kendisidir: Yani o kız, kendinden sıyrılıp, sevgilisinin düşüncesine veya şahsına artık kaçamayacaktır. Parasal olsun, güçle ilgili olsun ya da sosyal sınıfla ilgili olsun tüm kayıp türleri aynı şekildedir. Dayanılmaz kayıp, aslında bizatihi dayanılmaz değildir;

zira bizim dayanamadığımız şey, dışsal bir objeden koparıldığımızda bizim ayağımızın altındaki çekilmez “Ben” uçurumuyla çıplak olarak karşı karşıya kalmamızdır. 2): Belirli kişilerde hastalık olarak tanımladığımız durum, özünde bir günahkârlık formudur. Biz bu günlerde ahlâken yetersiz insanları, hasta, akıl hastası ya da nevrozik olarak damgalama alışkanlığındayız. Nevrotiğe eğer dışarıdan bakarsak bu doğrudur: Onun nevrozu gerçekten bir hastalıktır; zira bu, o kişinin ya tamamen ya da yaşamın kimi alanlarında, olması gerektiği gibi davranmasını engellemektedir. Oysa, herhangi bir nevrotiğe daha yakından baktığımızda, onun tavrının düpedüz aksiliği ve kastîliğiyle şaşırıp kalırız. Şayet o kişi bir arkadaşımızsa, onu bir noktaya kadar iyi çalışmayan/işlev görmeyen bir nesne gibi ele alabiliriz; fakat yalnızca bir noktaya kadar; oysa aramızda bunun ötesinde bir ilişki varsa, o kişiyi bir özne olarak ele almak zorundayız; aslında onu, ahlâken aksi ya da kasten huysuz biri görmeliyiz. Eğer arkadaşlık tamamen klinik bir ilişki çerçevesinde kalmayıp insanî muhtevasını koruyacaksa, bu ahlâkî yargıları, onun yüzüne söylemeliyiz. Ruhun hastalığının merkezinde tinin hastalığı vardır. Çağdaş psikanalistler bu Kierkegaardçı bakış açısını sonunda hesaba katmak zorunda kalacaklardır; şimdiden bazı ekollerde bu yöne doğru belli belirsiz bir kayma gözlemlenmektedir.

Kierkegaard’ın buradaki yaklaşımı “öznel bir düşünür” olması dolayısıyla son derece üstündür. O kendisini kişinin öznelliği içine yerleştirmektedir; onun ilgisi insanın “içsellik”ne yöneliktir. Bu “içsellik”in ne anlama geldiğini görmek için hakikat probleminin kendisini ele almak zorundayız.

7. 4. Öznel ve Nesnel Hakikat

Şayet dinsel varoluş düzeyi, yaşam yolu üzerindeki bir evre olarak anlaşılırsa, o zaman dinin ilgilendiği hakikat, inanç veya kredonun nesnel hakikatiyle kesinlikle aynı değil demektir. Din, inananın aynen bir geometri sisteminin doğruluğuna inandığı gibi, doğru olduğunu bildiği için razı olduğu bir zihinsel önermeler sistemi değildir; din varoluşsal olarak, birey açısından sonuç itibarıyla sadece *dindar*

olmak demektir. Kierkegaard, dindar olmanın ne anlama geldiğini netleştirmek amacıyla hakikatin anlamı sorununu tekrar ele almak zorunda kalmıştır. O, St. Thomas'ın abidevî eseri *De Veritate*'yle hakikatin anlamını gelecek beş yüzyılın felsefesi açısından çözmesinden bu yana, bu konuya kökten ele alan ilk kişiydi; Kierkegaard'ın bu konudaki duruşu, aynen önceki yaklaşımı gibi, rahatlıkla Avrupa felsefesinde bir dönüm noktası olarak değerlendirilebilir.

Nesnel hakikat kolaylıkla tanınır; aslında günümüzde nesnel hakikat, hakikat teriminin neredeyse tek anlamı olarak görülmeye başlanmıştır. Şayet ben, iki kere ikinin dört ettiğini biliyorsam, bu bilgi en üst düzeyde gayr-i şahsîdir; onu bir kez bildiğimde, bilirim ve onu kendime mal etmek için sürekli çaba göstermeye gerek duymam. O, zihnimin deposundaki güvenilir bir eski eşyadır: İhtiyaç duyduğumda elimi atabileceğim bir eşya. Oysa dinin hakikati kesinlikle böyle değildir: O, benim kişisel varoluşumun içine girmesi gereken, aksi takdirde hiçbir anlamı olmayan bir hakikattir; bundan dolayı onu, yaşamım boyu her gün tazelemek için çaba göstermeliyim. Kierkegaard'a göre burada söz konusu olan şey bir kimsenin hakikati özümlemesi/kendine mal etmesidir. "*Appropriation*/kendine mal etme" kelimesi, Latince "kendinin" anlamına gelen "*proprius*" kökünden gelmektedir. Bilgili bir teolog, rasyonel teolojinin tüm o sözde hakikatlerine sahip olabilir, önermeleri reddedip ispatlayabilir ve kendininkini diyalektik olarak en iyisi kabul edebilir; fakat yine de, onun kalbinde Tanrı ölmüş olabilir ya da zaten hiç yaşamamış olabilir. Diğer yandan, formel teoloji hakkında hiçbir şey bilmeyen, hatta imanın esaslarını doğru dürüst ifade bile edemeyen cahil bir köylü, tüm bunlara rağmen dindar olmayı başarabilir. Zira o, bizim ifade ettiğimiz gibi hakikatin içindedir; onu tanıyan insanlar bu gerçeği onun görünüşünden, tavrından ve yaşam şeklinden çıkarabilirler. Hakikatin asla sadece akla ait bir şey olarak tanımlanmadığı Doğu dinlerinde ve felsefî geleneğinde usta/şeyh, bir çömez/müridin kemâle ulaşip oluşmadığını, ne tür bir insan *oluverdiğini* onun, *Sutralar* hakkındaki aklî çıkarımlarından değil, davranışlarından hareketle sezinler. Bu tarz bir hakikat, aklın değil, bir bütün olarak insanın

hakikatidir. Öznel hakikat, kesinlikle, benim *sahip olduğum* değil, benim *varolduğum* bir hakikattir.

St. Thomas 13. yüzyılda Augustinciliği sürgün etmiş ya da en azından önemsiz bir mevkiye indirgemişti. St. Thomas'a göre hakikat, kesinlikle akıldadır ve özellikle de gerçeğe uygun önermeler oluşturan akıldadır. Sonraki yüzyıllar, bu tarz bir hakikat anlayışından hareketle, bugün bizim bilim olarak bildiğimiz şeyleri geliştirip bir araya getirebilmişti. Fakat bu sorun şimdi yeniden açılırsa ve filozoflar buna cevap için daha eski ve felsefe-öncesi hakikat anlayışına geri dönerlerse acaba ne olur? Biz hakikati yeniden (bu antik anlamıyla) anlarsak, bizim temel yaklaşımlarımız, tüm uygarlığımızı da farklılaştıracak şekilde değişmez mi? İleride göreceğimiz gibi Heidegger'in felsefesinin merkezinde yatan sorular tam olarak bunlardır. Filozoflar, Heidegger'le birlikte Kierkegaard'ın nesnel ve öznel hakikat ayırımında zımnen var olan şeyler hakkında daha yeni *düşünmeye* başlamışlardır.

7. 5. Hıristiyanlığa Çatmak

Kierkegaard'a göre estetik varoluş düzeyinden dinsel düzeye ilerlediğimizde hakikaten ciddileşiriz; biz dinsel düzeye ulaşana dek ciddi kişiler değilizdir. Bu ciddiyetin burjuva ciddiyeti ya da resmi ciddiyetle alâkası yoktur –yani Sartre'ın aşağılık kişilerde (*salauds*) varolduğunu söylediği ve alay ettiği ukalalıkla alâkası yoktur; bu ciddiyet, en sonunda kendi merkezine ulaşan, bunun için de yaşamının projesine tüm gerekleriyle birlikte bütün olarak katılan bir kişinin yakın ve dobra ciddiyetidir. Bu kişi, sonsuzluğun nezaretinde varolur, dolayısıyla onun ân içinde yaptıkları tamamen gerçektir. Bunun için oldukça yerinde olarak Kierkegaard'ın yaşamının son eylemi, tamamen varoluşsal bir eylem olmalıydı: Doğum yeri olan Danimarka'nın Hıristiyanlığına, oradan da genel Hıristiyanlığa yönelik bir eleştiri. Bu polemik, İngilizce *The Attack Upon Christendom* adıyla basılmıştı, fakat onun epeyce kısmını Kierkegaard *The Instant* başlığı altında bir dizi kitapçık şeklinde yayımlamıştır. Düşüncenin bir yumruk kadar güçlü varoluşsal bir fiile dö-

nüştüğü bu son eserlere kendisinin verdiği başlık mânîdardır. Zira bu başlık, bize düşünürün, bu pozisyonda olduğunu ve tamamen ve kesinlikle bu pozisyona bağlı kalmak istediğini söylemektedir. Ev, bizim için hem başlamamız hem de kaçınılmaz olarak geri dönmemiz gereken bir yerdir. Kierkegaard bu kitapçıkların sonuncusunu tamamladığında yıkılıp kalmıştır; O kendini tam anlamıyla bitirmiştir ve iki ay sonra ölür. O görevini tamamlamıştır.

Yine de Kierkegaard bu kitapçıkları yayımlamadan önceki bir denemesi *The Present Age*'de zamanına yönelik olarak tam anlamıyla kehanet oldukları sonradan anlaşılacak olan birtakım eleştiriler yapmıştır; bu deneme varoluşçuluğun modern topluma yönelik eleştirilerinin yaklaşık tamamının kaynağı olmuştur –Jaspers, Ortega, Berdyaev ve Marcel'in eleştirileri de dahil. Kierkegaard'ın bu kehanetleri o kadar çok doğrudu ki, Riesman'ın *The Lonely Crowd*'u veya Whyte'nin *The Organization Man*'i gibi kitaplar bile hâlen onun görüşlerini tekrarlamakta ve tevsik etmektedirler. Kierkegaard'a göre modernite, kitle toplumuna doğru gitmektedir ki, bu da bireyin ölümü, yaşamın hiç olmadığı kadar kolektifleşmesi ve dışsallaşması anlamına gelmektedir. O, çağımızın sosyal düşünüşünün, Büyük Rakamlar Kuralı diyebileceğimiz bir yasayla belirlendiğini söyler: Büyük rakamlara –yani kalabalığa, kitleye– bağlı olacak kadar bireylere sahip olduğumuz sürece her bireyin hangi niteliklere sahip olduğunun önemi yoktur. Dolayısıyla modern dünya, kitle neredeyse hakikatin de orada olduğuna inanmaktadır. Şüphesiz bu sosyal gözlemin arkasında yazarın, Hristiyanlığın sadece bireyle ilgilenen bir din olduğu kanaati yatmaktadır; onun modern zamanlara yönelik eleştirilerinin temeli olarak bu kanaat, çağdaş Hristiyanlığa yönelik sonraki polemiklerine kadar tam olarak bilinmiyordu. *The Present Age*, harika bir eser olmasına rağmen, *The Attack Upon Christendom*'un tüm o gürültülü sesinin ince ayarından başka bir şey değildir.

Modern dünyada, Hristiyan devletlerden, uluslardan, hatta halklardan bahsetmenin hiçbir anlamı yoktur ve bu aslında dev bir yalandır: Kierkegaard'ın Hristiyanlık eleştirisinin özeti ve özü budur.

Fakat onun ifade biçimi o kadar güçlü ve doğrudandır ki, ve bu tek konuyu mümkün olan o kadar çok açıdan işlemektedir ki, bu, *The Attack Upon Christendom*'u şimdiye kadar yazılmış en büyük polemikler arasına sokmaktadır. Bu stilin kendisi, onun ilk başlardaki estetik yazılarının düşsel kompleksliğinden çok çok uzaktadır; buradaki ifade biçimi doğrudan, şiddetli, hatta kabadır. Yani Kierkegaard artık ciddileşmiştir ve intikam doludur. Şüphesiz Kierkegaard öyle olmamasına rağmen, kendini Hristiyan sanan zamanının kibirliğine ve hâlimden memnunluğuna karşı haklıydı ve eleştirileri başarılıydı. Fakat *The Attack Upon Christendom*, zamanı üzerindeki tarihsel etkinin ötesinde dinin tamamen kurumsallaşması olasılığıyla ilgili en ciddi sorunları ortaya koymuş ve böylece Kierkegaard'ı Hristiyan olmanın ne demek olduğu konusundaki nihai sözünü söylemek zorunda bırakmıştır. Burada bana göre yazar, topluluktan ziyade kendi varlığının kanununu izlemesi gereken İstisnanın, Tek olanın veya olağanüstü bireyin, herkesten kendi yolunu izlemesini bekleyemeyeceği şeklindeki kendi uyarısının tersine davranmaktadır. Görünüşe bakılırsa Kierkegaard, ortalama bir insanın, kendisinininki gibi yorucu bir Hristiyanlığa sahip olmasını istemektedir.

Dinin kurumsallaşması sorununu, diğer bir varoluşçu olan Dostoyevski, muhteşem Büyük Engizitör meselinde ele almaktadır. Burada Kierkegaard'la zıtlık başlı başına öğretici bir husustur. Aslında Dostoyevski entelektüel olarak Kierkegaard'un tarafındadır; O, Büyük Engizitör'ü, kötünün sembolü olarak, insana ekmek ve barış veren ve onları kendileri olmanın kaygısından kurtaran totaliter bir efendi olarak düşünmüştü. Fakat *romancı* Dostoyevski, entelektüel Dostoyevski'ninkinden farklı bir gerçeğin tuzağına düşmüştü: Onun bir romancı olarak bir karakter yaratırken, ona onun gerçeğini verip de kendini katmaması düşünülemezdi. Dostoyevski bu meseli (İvan Karamazov'un ağzından aktarılan) açıklarken görüldüğü üzere Büyük Engizitör'ün kendi gerçeği vardı; nitekim İsa'nın kendisi yeryüzüne geri döndüğünde Engizitör'ün yanağına son bir buse kondurarak onu tanımıştı. Fakat polemikçi kişi bir hususun peşinde koşarken romancının kendi gerçeğini gözden kaçır-

bilir. Engizitör, insanların koyun olduğunu ve benlik olarak kurtarılmaya ihtiyaç duyduklarını söyler. Kierkegaard'ın söylediği gibi, bizim de ona, kendisinin Hristiyan uysallığına karşıt bir Hristiyan sertliğini temsil etmediğini, bilakis sadece bir Hristiyan doğruluğunu temsil ettiğini söylememiz işe yaramayacaktır; zira doğruluktan, özellikle de koyunların ancak koyun olarak yaşayabileceğini söyleyecek olan bir doğruluktan daha sert/katı ne olabilir? T. S. Eliot, insanlığın çok fazla gerçekliğe tahammülü olmadığını söyler; dolayısıyla, onun bu şekilde söylenen gerçekliğe katlanıp katlanamayacağı da şüphelidir. Papaların papası Büyük Engizitör, insanları Hristiyan olmanın açısından kurtarmaktadır, fakat aynı zamanda onları Hristiyan olmalarının rahatlığıyla da başbaşa bırakmaktadır.

Tutkulu ve sofu ateist Nietzsche, bu koyunları huzur içinde tutmak için dinsel bir kurumun, yani kilisenin gerekliliğinde ısrar ederek, Kierkegaard'a karşı diğer aşırı uçta yer almıştır; öte yandan Dostoyevski'nin Büyük Engizitör hikâyesinde diyalektik olarak Nietzsche ve Kierkegaard'ın iki aşırı ucu kucakladığı söylenebilir. Dolayısıyla gerçek, İsa ile Büyük Engizitör arasındaki sonsuz gerginlikte saklıdır denilebilir. İsa'sız din kurumu, boş ve kötüyken hafifletici bir araç olarak kurumsuz dinde ise benliğin çölündeki acı, çoğu insan için çekilebilir gibi değildir.

Nietzsche, "Son Hristiyan"ın çarmıhta öldüğünü söylemiştir. Biz bu terimi biraz farklı şekilde Kierkegaard'a uyarlayabilir ve onun son Hristiyan veya en azından son Hristiyan yazar olduğunu söyleyebiliriz. Günümüz Protestan teolojisinin gerçekte Kierkegaard'ın sermayesiyle geçindiğini göz önüne aldığımızda, bu husus paradoksal gelebilir. Karl Barth ve Emil Brunner gibi teologlar, katı bir liberal Protestanlık karşıtlığının temsilcisidirler; bunun için onlar, imanın mutlak paradoksunu vurgulama konusunda Kierkegaard'ı takip ederler. Fakat bu yazarların eserlerinin hiçbir yerinde Kierkegaard'daki kişisel vurguyu görmüyoruz; bunlar, ne seleflerinin yaptığı gibi Hristiyanlık sorununu nihayetinde sadece kendilerini ilgilendiren bir şey olarak ortaya koymaktadırlar ne de bir Hristiyan olabilmeyi gerçekten umup ummama konusunda kendileri

ni sorgulamaktadırlar. Paul Tillich'in sistematik teolojisi, psikolojik olarak çok kalın kafalı olmayan ve bir semboller sistemi olarak dinle ilgilenen her naturalist tarafından benimsenebilir. Rudolf Bultmann'ın teolojisi, Hristiyanlığın duygularına, Heidegger'in felsefesinin değindiğinden daha fazla değinmez. Gerçek şu ki, Kierkegaard, Hristiyanlık sorununu, o kadar çıplak/yalın olarak ifade etmiş ve onu o kadar kararlı bir şekilde bireyle ve bireyin sonsuz mutluluk arayışıyla ilgili hâle getirmiştir ki, kendisinden sonraki tüm dînî yazarlar, ona kıyasla sembolik, kurumsal ya da metaforik –kısaca bilinirci– kalmaktadır. Belki de Kierkegaard'ın iman ifadesinin bizzat çıplaklığı, şimdi Hristiyanlığın ancak bir nevi bilinircilikten başka bir yöne doğru gitmesini imkânsızlaştırmıştır. Berdyaev ve Marcel gibi yüzyılımızın dindar varoluşçuları, Kierkegaard'ın tutkusu ve asıl mevzuya sadakati konusunda onunla, Protestan papazlardan daha fazla eşleşemezler. Bu konuda tek istisna Miguel de Unamuno'dur. Onun Kierkegaard'a yaraşır tutkusu vardır ve gerçekten tüm din sorununu, bireyin sonsuz mutluluk arayışına eksen yapmıştır –yani tümüyle bu yön. Bunun için ölüm sorunu, tüm dînî düşünce açısından temel bir konudur ve dînî çaba içindeki diğer her şey buna oranla aksesuar kabilindedir: O, yaşlı bir köylüden kendisinin de onayladığı şu sözü alıntılar: “Ölümsüzlük yoksa, Tanrı başka ne işe yarar?” Bu dindar yazarları Kierkegaard'la kıyaslamakla onları yermeyi amaçlamıyoruz; onların hepsi kendi kapasiteleri içinde güçlü ve esastır. Bilakis bu kıyasla, mezkur yazarların Hristiyanlığının tarihsel olarak Kierkegaard'ınkinden farklı olduğuna, dikkat çekmek istedik. Onlar Kierkegaard'dan daha küçük birileri de olabilirler, dolayısıyla her türlü kıyas adaletsizlik olacaktır. Her hâlükârda Kierkegaard'a en yakın ve en esaslı övgünün Unamuno'nun kaleminden gelmesi çok uygundu: “*Y que hombre!*” Kierkegaard, mezarına kitabe yazmış olsaydı, şu basit cümleden başkasını seçmeyeceğini söylemiştir: *O Birey*. Biz bilmiyoruz ama belki tarih, muhtemelen hakkında en son Kierkegaard'ın konuştuğu o bireye şimdiden bir mezar kazmış olabilir.

8. NIETZSCHE

Daha önce gördüğümüz gibi 19. yüzyılın ortalarına doğru insan problemi kimi kafalarda yeni ve daha köklü bir şekilde belirmeye başlamıştı: İnsan kendine yabancılaştığı için kim olduğunu ve anlamının ne olduğunu ortaya çıkarmalı veya yeniden keşfetmeliydi. Kierkegaard, Ben'in dinsel merkezinin yeniden keşfini önermişti, ki bu, Avrupalıya göre Hristiyanlığa geri dönmek anlamına gelecekti; oysa onun aklındaki şey, kurumsallaşmış Hristiyanlık dünyası ve kiliselerinin ötesinde tam olarak İsa'nın ilk sentezleriyle eşzamanlı bir duruma geri dönuştü. Nietzsche'nin çözümü ise daha uzağa, arkaik geçmişe kadar gerilere gitmektedir: Yani Hristiyanlık ve bilimin, insanın içgüdülerinin sağlığı üzerinde yıkıcı etkisini icra etmeden önceki zamana, Antik Yunan'a dönmek.

İnsan problemini tamamen kendine özgü ve şiddetli bir şekilde tecrübe etmek Nietzsche'nin kaderi olmuştur. Alman akademik dünyasında eşi görülmemiş bir yaş olan yirmi dördünde o, Basel Üniversitesi'nde klâsik filoloji profesörü olmuştur. Bu münasebetle hocası Ritschl'in onun için yazdığı tavsiye mektubu, bu kültür dehasının Basel'e gönderilmesinden dolayı duyulan köklü bir huşu ifadesidir. Nietzsche klâsik dilleri gayet iyi bilmesinin ötesinde olağanüstü yazınsal bir umut olduğunu ortaya koymuştur; ayrıca o, yetenekli bir müzisyendir de. Ne var ki, bu deha, aynı zamanda zayıf gözlere ve sinirli bir mideye sahip, oldukça narin ve hastalıklı bir gençtir. O, bu kırılgan yapıyı şüphesiz ırışı olarak devralmıştı; fakat sonraki yıllar-

da içerleyerek bunun, aşırı akademik çalışmadan kaynaklandığını düşünür olmuştur. Ne olursa olsun yoğun bir inceleme ve araştırma faaliyeti onun sağlığına iyi gelmemiştir. Bu şekilde o, kültür ile yaşamsal olan arasındaki savaşı bizzat tecrübe etmişti. Aslında kendisi, bu ikisi arasındaki savaş alanıydı. Sağlığı dolayısıyla on yıl sonra profesörlükten istifa etmek zorunda kalmıştır. Bundan sonra bir avare gibi dolaşmaya başlamış ve onun *gölgesi* –kendi hayatını iyi tasvir eden bir kitabının başlığını kullanırsak– asla yeniden kavuşamayacağı sağlığının peşinde, tüm Güney Avrupa’yı dolaşmıştır. Tüm bu acılı ve yalnız yıllarda, onun tüm üstün nitelikleri ona hiç de yardımcı olmamıştı; aslında kültür, avare ile yeniden dirilmeye çalışan doğal adam arasındaki bir perdeydi. Bir bilgi kurdu olarak o, kendi kendinin bir meçhulü olduğunu dahi bilememişti; fakat ancak gözleri kitap okumayacak kadar zayıfladığında kendini okumaya başlamıştı: O zamana kadar üretilen metin belirsizleşmişti.

Nietzsche aslında Tanrı Dionysos’la Yunan tragedyasına ilişkin incelemelerinde karşılaşmıştı. Dionysos, antik Yunan festivallerinin koruyucu Tanrısıydı; dolayısıyla onun Tanrılık kültü, yüksek kültürün tüm üstün yönlerine sahipti; zira o, insanüstü sanatın en yüce ve şekil olarak en üstün yönlerine sahipti. Öte yandan Dionysosçu kült, Yunan ırkının en ilkel ve arkaik dönemlerine kadar gerilere gitmekteydi. Zira Dionysos, şarap ve sarhoşluk Tanrısıydı; o, baharda şaraba yaşam verir ve herkesi sarhoşluk eğlencesinde bir araya getirirdi. Bunun için bu Tanrı, Nietzsche’yi ikiye ayıran zıt kutuplar olan yüksek kültür ile derin içgüdüyü kendinde meczetmiştir. Bu zıtların uzlaştırılması problemi, *İmmoralist*’inde (Nietzsche’nin yaşamına dayalı bir kurgu) Gide’in ve en son ve en önemli yapıtında (*Civilization and its Discontents*) Freud’un ele aldıkları temel konu olmuştur. 20. yüzyılda, psikanalitiğin yüzyılında o hâlâ insanlığın en çetin sorunudur. Nietzsche, Dionysos’un yeniden doğuşunun, her yerde yorgunluk ve çöküş semptomları sergileyen tüm ırkın kurtarıcı-Tanrısı olabileceğini düşünmüştü. Bu Tanrı sembolü onda, o kadar güçlü bir hâle gelmişti ki, en sonunda –ancak sembollerin yapabileceği bir şekilde– onun tüm yaşamına

hâkim olmuştu. Filozofumuz artık kendisini Tanrı Dionysos'un hizmetine adanmıştı.

Fakat Dionysos hem tehlikeli hem de tekin olmayan bir Tanrıdır. Antikitede onunla uğraşanlar sonunda paramparça olmuşlardır. O takipçilerine iyice hâkim olduğunda, onları kendilerini yok etme deliliğine itmiştir. Yunanlılar ona, diğer isimleri yanında, "boynuzlu" ve "boğa" demektedirler; nitekim onunla ilgili kültlerden birinde kendisine, ritüel gereği boğazlanıp parçalanan bir boğa suretinde tapınılmıştır. Bunun için mitolojiye göre Dionysos, Olympus'un aydınlanmış Tanrılarıyla savaşıyor yeraltı dünyasının şekilsiz güçleri tarafından paramparça edilmiştir. Bu Tanrının kaderi, filozofumuzu çok etkilemiştir; kendisi de yeraltının karanlık güçlerine, yani kırk beş yaşında psikoza yenik düşerek paramparça olmuştur. Bu bir metafor olabilir; fakat onun, Tanrısı uğruna kurban edilen rituel bir kurban olarak öldüğünü söylemek, kesinlikle abartı değildir.

Belki bununla aynı şey demek olan şu yargı da doğrudur: Nietzsche, çözmek için yola çıktığı yaşam problemleri uğruna ölmüştür. İlkel ve antik dünyada bir kurbanın kabilenin diğer üyelerine hayır getireceği varsayılmaktadır; fakat Nietzsche, barış değil de ancak savaş getirenlerden birisidir. Onun ölümünden bu yana eserleri, okuyucularını bölmüş, şoke etmiş ve zihinlerini karıştırmıştır; onun ölümünden sonraki talihinin alt noktasında onun adı, Nazilerle ilgili Nietzscheci bir kültle kirlenmişti. Yine de bu kurban, boşu boşuna ölmüştür; şayet kabilenin diğer bireyleri öğrenmek isterlerse kendileri için büyük bir ders olabilir. Nietzsche'nin yazgısı, insanın kendisini tanımaya yönelik tarihî çabasındaki büyük serüvenlerden birisidir. İnsan problemi ondan sonra asla Nietzsche-öncesi düzeyine geri dönememiştir. İnsan doğasının ne kadar çok problematik olduğunu tam anlamıyla gösteren kişidir o: İnsan asla, doğanın zoolojik düzeni içindeki bir hayvan türü olarak kabul edilemez; zira insan, doğanın serbest düzenini ve rahatlığını kırarak hem kendi anlamına ilişkin soruyu hem de doğanın anlamı sorusunu ortaya çıkarmıştır. Nietzsche'nin eserleri, insanî durumla ilgili hâlâ bir şeyler çıkardığımız zengin bir gözlemler madenidir.

Üstelik onun yaşamı, bizlerin de Dionysos gibi paramparça olmamamız için dikkat edilmesi gereken iki büyük uyarı niteliği taşımaktadır. Daha aşağı bölgelere inmek isteyen kişi, ilkellerin “ruhun tehlikeleri” –yani Ben’imizin yüzeyinin altında yer alan meçhul Titanlar– dediği şeye kapılma riskini göze almış demektir. Latin şairin de dediği gibi Averno’nun [Cehenneme giden yol ç.] karanlıklarından tekrar yukarı çıkmak zor iştir; dolayısıyla aşağıya inecek olan kişinin, yüzeyle iletişim kuracağı hatlar temin etmesi iyi olacaktır. İletişim, topluluk demektir; bunun için derinlere doğru maceraya atılan kişinin, doğasının bir yerlerde az bir cehalet safrası bile olsa, insan toplumuyla bağlarının olması iyi olacaktır. Nietzsche kendini insan toplumundan kopardığı için, bu tarz iletişim hatlarından yoksundu; o şimdiye kadar yaşamış en yalnız adamdı. Kierkegaard ona göre nispeten dünyevî bir ruha benzemektedir; zira o, en azından doğum yeri Copenhagen’a sıkıca bağlıydı; o hemşehrileriyle çekişme içinde olabilir; yine de şehrini sevmiştii; zira orası onun eviydi. Oysa Nietzsche tamamen yurtsuzdu. Aşağıya inenin yüzeyle teması devam ettirmesi gerekir; fakat diğer yandan –bu Nietzsche’nin ikinci uyarısıdır– modern insan, eğer Averno’ya inmeye çalışmazsa, içindeki Titancıl güçler tarafından da paramparça edilebilir. Zamanımızda insanın kendisini tekrar kendi bilinçdışının arkaik yaşamıyla temas hâline getirmesi, psikolojik bir merak değil, hayat memât meselesi olmuştur. O, böyle bir temas olmadan kendinin katili Titan’a bile dönüşebilir. Nietzsche’nin ifadesiyle, hayvanların en tehlikelisi olan insan, şimdilerde kendini ve gezegenini yok edecek tehlikeli gücü elinde bulundurmaktadır ve bu problematik ve kompleks varlığın gerçekten akli başında olup olmadığı hâlâ net değil.

8. 1. Ecce Homo (İşte İnsan)

Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş’t*e, “insan, sonuç itibariyle yalnızca kendisini tecrübe etmektedir” demektedir; başka bir yerde de aynı anlamda filozofların tüm sistemlerinin eğer dikkatli bakarsak, değişik kişisel itiraflardan başka bir şey olmadığını söyler. Nietzsche, düşünürün düşüncesinden ayrı düşünülemeyeceği şeklinde-

ki bu kanaati takip ederek kendini bu eserinde, kendinden önceki her filozoftan daha fazla ve tüm çıplaklığıyla ortaya koymuştur. Bunun için onu tanımaya yönelik en iyi giriş, kendisini ve yaşamını değerlendirdiği *Ecce Homo* adlı küçük otobiyografik çalışması olabilir. Burada bizim de şahit olduğumuz gibi, filozofumuz çok çekici bir kişilik değildir; zira bu eseri yazarken, kendisini üç yıl sonra perişan edecek olan psikolojik bir hastalığın pençesindedir. Fakat yine de en zayıf yanından kendisine yaklaşılmasına tahammül edecek kadar büyük bir kişiliktir. Düşüncesinde düşünürün *gölgesini* görmek için filozofları mesleklerinden uzaklaştırmamız gerektiğini söyleyen kendisi değil miydi? Paradoksal gelebilir ama, Nietzsche'yi hakkıyla övmek için, onunla ilgili olası en kötü şeyleri de söylemek zorundayız. Bu da onun bir ilkesine paralel bir durumdur: İyi ve kötü her bireyde özellikle de karşıt nitelikler olarak daha da aşırılaştıkça birbirinden ayıramayacak şekilde tek bir şeye dönüşürler. Bir bütün olarak Nietzsche –iyi ve kötü aşırı uçlarıyla– *Ecce Homo*'da özetlenmiştir; kendisinin göremediği de tam olarak bu bütündür.

Önyargısız bir psikolojik gözlemci *Ecce Homo*'da gördüklerinden dolayı, hem büyülenecek hem de dehşete kapılacaktır. Zira ego büyümesi şimdiden bizim normalde nevroz dediğimiz durumun boyutlarını aşmıştır. Bu büyümeye, gerçeklerin görülmemiş şekilde tahrifi de biraz karıştırılmıştır: Nitekim Nietzsche burada kendisini sanki muazzam askerî bir kariyeri varmışçasına, cakayla “yaşlı bir topçu” olarak adlandırır; oysa biz kesinlikle biliyoruz ki, onun topçu sınıfındaki hizmeti ağza alınmayacak kadar kısaydı ve attan düşmesi akabindeki rahatsızlığıyla da son bulmuştu. Aslında çok kısa süren Lou Salome ile ilişkisi de, Nietzsche'yi kadınlar konusunda bir zampara gibi ima edecek tarzda dolaylı olarak anlatılmıştır. Bunlar hesapçı bir kafanın basit yalanları değil, psikopatolojik anlamda vehimlerdir: Yani bir insanın içinde yaşamaya başladığı fantaziler. O, Almanlara küfreden, fakat yine de iliklerine kadar Almandır. Keza o kendisinin hiçbir şekilde içerleme yaşamadığını ilan ederken bile, biz okuyucusu olmadığı ve Almanya'da tanınmadığı için içerleyerek sızlanan ince bir bedenin tamamen farkında-

yız. Nietzsche kendisinden şimdiye kadar yaşamış en büyük ruhbilimci olarak bahseder; böyle büyük bir böbürlenme için bazı haklı nedenler olmasına rağmen –kendisi gerçekten büyük bir ruhbilimciydi– bu kitabının ortaya koyduğu daha önemli soru, bu ruhbilimcinin acaba neden kendisine yönelik bu kadar az görüşü olduğudur. Biz, onun gerçek Ben’inin, yüz yüze gelemeyeceği kadar korkutucu olduğundan şüpheleniyoruz. Fantaziler, vehimler ve muazzam ego büyümesi, *kendini, diğer yanı olan* cüce yanının görüntüsünden korumaya yönelik icatlardan başka bir şey değildir; yani olmakla böbürlendiği devin cüce yanı. Nietzsche’nin sistematik olarak diğer yanından korunmaya çalışması, kendisinin Tanrı’nın ölümüyle ilgili açıklamasıyla bağlantılıdır: O, insanın Tanrı’yı öldürdüğünü, zira kendinin çirkin yanına bakacak kimseye tahammülünün olmadığını söyler. O, devamlı insanın suçluluk hissinden vazgeçmesi gerektiğini söyler; bunda bile insan onun çılgınca böbürlenmesinin arkasında büyük ve gizli bir suçluluk ve aşağılık duygusu sezinlemektedir.

Çılgınlık rüzgârları *Ecce Homo*’yu kasıp kavurmasına rağmen, Nietzsche’nin zihinsel güçleri asla çok da heybetli değildir. O burada belirgin ve yalın bir plân içinde düşüncelerinin temel modelini ortaya koyarken üslûbu, diğer yazılarındaki gibi canlı ve keskin. Bu kitabı bu kadar paradoksal kılan da çılgınlık ile tutarlılık arasındaki kopukluktur. Diğer tüm filozofların ötesinde bilinçdışına ulaşmış gözükten bu düşünürün zihni, insanlığın kalanından nasıl bu kadar kopuk olabilir?

Ecce Homo kitabının bizzat ismi –“İşte İnsan”; Pontius Pilate’nin [İsa’yı yargılayan Romalı vali ç.] İsa hakkında söylediği söz– oldukça net bir ipucudur. İsa’yı taklit, ne kadar uzak ve bilinçdışı bir formda da olsa, Hristiyan olarak büyüyen hiç kimsenin kendini alamayacağı bir husustur. (“Samuel Beckett”ın *Godot’yu Beklerken* adlı eserindeki avare [Estragan ç.] “Bütün ömrüm boyunca kendimi hep İsa’yla kıyaslamışımdır” diye haykırmaktadır.) Nietzsche, Protestan papazlardan oluşan bir soydan gelmektedir; oldukça dînî bir atmosferde büyümüştür ve kendisi de oldukça din-

dar bir gençti. Bilindiği gibi, çocukluktaki dinsel etkilenmeleri tamamen silmek en zor şeydir; zira leopar, beneklerini kolaylıkla değiştirebilir. Nietzsche sadece Hristiyan imanını kaybetmiş olsaydı ya da ona sadece entelektüel olarak saldırmış olsaydı, bizatihi bu fiiller onda bir çatışma yaratmak için yeterli olacaktı; fakat o, daha da ileri giderek içindeki Hristiyanı da reddederek kendini iki parçaya ayırmıştır. Dionysos sembolü onu zihnen ele geçirmiştir; o kendisini bu pagan Tanrısıyla özdeşleştirmiştir. (*Ecce Homo*'da bir yerde kendisinden gerçekten Dionysos olarak bahseder.); o zamandan beri toplayabildiği tüm zihnî enerjisiyle kendisini Dionysos ile İsa arasındaki zıtlığı temellendirmeye adanmıştır. Ne var ki, sonunda İsa sembolü daha güçlü çıkmıştır; nitekim onun bilinçdışı, sonunda çaresiz şekilde açığa doğru patladığında onu ele geçirenin İsa olduğu görülmekteydi; iyice hastalanmasından sonra "Çarmıhtaki" adını verdiği mektupları bunun kanıtıdır.

Böyle uğursuzluklar ve kehanetlerle dolu bir yaşam içerisinde hakkında yazmak ve yaşamak zorunda kaldığı temel çatışmasının kehanetiyle ilişkili bir örneği –Pforta'da on beş yaşında bir öğrenci iken gördüğü bir rüyada– kaydetmiş olmalıdır: Rüyasında, gece kasvetli bir ormanda başıboş dolaşmaktadır; "yakınlardaki bir tımarhaneden gelen keskin bir çığlıkla sarsıldıktan sonra, "vahşi ve tekin olmayan görünümlü" bir avcıyla karşılaşır. Bu avcı, yoğun bodur çalılarla çevrili bir vadide parmağını ağzına götürerek öyle tiz bir ıslık çalar ki, sonunda Nietzsche, bu kabustan uyanır. Bu rüyada çok enteresandır ki, kendisi Luther'in kasabası, Eisleben'e gitmektedir; fakat bu avcıyla karşılaştıktan sonra onun yerine Teutschenthal'a (Alman Vadisi demektir) gitmesi söz konusu olur. Yani burada iki ayrı yol vardır: Biri Lutherci Hristiyanlığa giden, diğeri ilkel pagan Alman topraklarına giden bir yol. Nietzsche, klâsik bir ilim adamı olduğu için, kendi avare Alman Tanrısının, antik Yunan'ın Dionysos'u kılığına girmesini tercih etmiştir. Bu rüya, sırf öylesine bir esin olsaydı onun üzerinde çok durulması gereksiz olurdu; fakat o, aslında Nietzsche'nin yazılarına aktardığı diğer rüya ve görüntülere çok benzemektedir. Rüya geçen deliliğe ilişkin

korkutucu kehanet bile *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün görüntüleri arasında yankı bulmaktadır. Nietzsche'nin yaşamı ruhsal felaketlerin tüm özelliklerine sahiptir.

Dile getirdiğimiz tüm bu kendi kendine esinlenmelerin “sadece” patolojik bir süreci yansıttığı söylenebilir; dolayısıyla bu düşünürün felsefî düşüncelerini tartışırken onların bir kenara bırakılması iyi olurdu. Ne yazık ki, hayattaki hiçbir şey, “*sadece*” özelliği taşımaz; her zaman daha fazla şey ifade eder. Bizim konuşmakta olduğumuz şey gerçekten patolojik bir süreçtir; fakat bu, kendisinden dolayı büyük bir anlam kazanan deha bir düşünürde gerçekleşen patolojik bir süreçtir. Nasıl Nietzsche yorumcularının onun hastalığı konusunu tümüyle bir kenara atmaları büyük bir hataysa onun fikirleriyle şok olan dar kafalı ve rahatına düşkün burjuvanın da (*philistine*) bunları sırf bir çılgının abuksabuk sözleri olarak göz ardı etmesi de aynı şekilde büyük bir hatadır. Zira konuyla ilgili son zamanlardaki kimi tartışmaların da ortaya koyduğu gibi, deha ve nevroz, birbirinden kopmayacak şekilde bağlantılı olabilir; ne olursa olsun Nietzsche gerçek nevroz türünün belli başlı örneklerinden birisi olacaktır. Bizim burada kısaca ele alacağımız şekliyle ondaki patolojik süreç, aslında, onun yaşamaya çalıştığı şekliyle ateizmin felsefî mânâsını anlama açısından elzemdir. Nietzsche, kendini manevî köklerinden kurtarmaya çalışıyordu; üstelik tam da Batılı insanın bunu icra ettiği bir dönemde –ne var ki Batılı insan bunun farkında değildir. İnsan, o zamana kadar çocukluk dönemi Tanrılarının veya Allah'ın sığınağında yaşamıştı; artık tüm Tanrılar öldüğü için, insan olgunluğa doğru ilk adımını atmaktaydı. Nietzsche'ye göre bu gelişme, modern tarihte 19. yüzyılın ve hatta kendisinin kehanette bulunduğu gibi 20. yüzyılın tüm sosyal, ekonomik ve askerî karışıklıklarının yanında önemsiz kaldıkları en esaslı olayıydı. Acaba insanlık olgun ve Tanrısız olmanın korkunç meydan okumasının üstesinden gelebilecek miydi? Filozofumuz buna, “evet” der: Çünkü insan en cesur hayvandır ve Tanrıları öldüğünde bile hayatta kalabilecektir. *Ecce Homo*'da kaçınılmaz olarak muazzam bir ego büyümesiyle sonuçlanan bilinci köklerinden kurtarma işleminin

bizzat kendisi, onun açısından en üstün cesaret edimi gibi bir öneme sahipti. O, mektuplarından birinde her geçen gün teselli verici bir inancını kaybettiğini yazmaktadır; İnsan, herhangi bir dinsel veya metafiziksel teselli olmadan yaşamasını öğrenmelidir. Şayet insanlığın kaderi Tanrısız olmaksa o/Nietzsche de, gerekli cesaret örneğini sergileyecek peygamber olarak seçilmişti denilebilir. Onun kültür kahramanlığını bu çerçevede düşünmeliyiz: O, en keskin hâliyle kültürünün içindeki çatışmanın ızdırabını yaşamayı seçmiştir ve sonunda da onun tarafından paramparça edilmiştir.

İmdi ateist var ateist var. Örneğin Bertrand Russel'in kibar ateizmi, kendilerine karşı tartışmasında üstün çıkabileceği ve en iyi iğneli sözlerini sarf edebileceği bir inanan grubunu varsaymaktadır. Sartre'in ateizmi daha kasvetlidir ve aslında kimi motiflerini Nietzsche'den ödünç alır: Sartre, Tanrısız bir evrende insanın aynen varlığın kendisi gibi saçma, temelsiz ve anlamsız olduğu şeklinde insafsızca ateistik bir neticeye ulaşır. Bu tarz bir ateizmde hâlâ, insanlığın kalan kısmına oranla daha az neşeli bir gerçeğin tarafındaki bir kişinin kabadayılığına benzer bir şeyler vardır. Ne var ki, Nietzsche'nin ateizmi daha derinlere uzanır. O, kendisini, tüm insanlık açısından Tanrı'nın gerçekten öldüğü bir hâlete doğru fırlatır ve sadece inananlara üstün çıkmaz, bilakis ortak kaderi de paylaşır. *Şen Bilim*'in 125. bölümünde, Nietzsche'nin ilk defa Tanrı'sının ölümünü dile getirdiği pasaj, onun o ana kadar yazdığı en yürek parçalayıcı sözlerinden birisidir. Çok enteresandır Tanrı'nın ölümüne ilişkin rüyayı gören kişi, bir delidir ve bu görüntüsünü pazar yerindeki umursamaz halka şu soruyla haykırır: "Biz şu anda sonsuz bir Hiçlik'te gezinmiyor muyuz?" Biz bu sözlerde artık mantıksal argümanın soyutlamalarıyla değil, insanlığı kuşatmış bir kaderle karşı karşıya geliyoruz. Nietzsche aslında başka bir yerde Aydınlanmanın din konusunda özgür düşünürünün (*libré penseur*) zarif maskelerini giymeye ve Tanrı'nın olmayışıyla ilgili parlak aforizmalar üretmeye çalışmıştır. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te "Tanrısız Zerdüşt"ten, hatta "en Tanrısız"dan bahseder. Fakat Tanrısız, kesinlikle Nietzsche'nin olmadığı bir şeydir; aslında kendisi kelimenin en doğru anlamıyla Tanrı tarafından ele

geçirilmiştir; ne var ki bunun hangi Tanrı olduğunu teşhis edememiş ve onu hataen Dionysos'a benzetmiştir. Nitekim o, daha yirmi yaşındayken yazdığı "Bilinmeyen Tanrı'ya" adlı oldukça erken döneme ait bir şiirinde kendisinden Tanrı tarafından ele geçirilmiş bir kişi olarak bahseder ki, bu, kendisinin bir filozof olarak sonraki teşhislerinden daha doğrudur.

*Seni tanımalıyım, Bilinmeyen,
Ey ruhumun derinliklerine nüfuz eden,
ve hayatımda bir fırtına gibi esen.
Sen tasavvur olunamazsın, yakınlarım tarafından bile!
Seni tanımalıyım ve sana hizmet bile etmeliyim.*

Acaba Tanrı, Nietzsche'nin ruhunun derinliklerinde gerçekten ölmüş müdür yoksa bu felsefecinin yalnızca zekâsı mı O'nun mevcudiyeti ve anlamıyla baş edememektedir?

Tanrı, şayet varlığı ispatlanması gereken metafiziksel bir nesne olarak kabul edilirse, o zaman Russel gibi bilim eksenli bir kafaya sahip filozofların yaklaşımları da kaçınılmaz olarak doğru olmaktadır: Zira böyle bir nesnenin varlığı asla deneysel olarak ispatlanamaz. Dolayısıyla Tanrı, ilkel ve çocuksu kafaların savunduğu bir hurafe olmalıdır. Yalnız bu iki alternatif yaklaşım da soyuttur; oysa Tanrı'nın gerçekliği, insanı ele geçiren, fakat kendisi konusunda bazı insanların diğerlerinden daha bilinçli olduğu tamamen müstakil ve somut bir mevcudiyettir. Nietzsche'nin ateizmi, Tanrı'nın gerçek anlamını hem de birçok makbul teizmden daha etkili bir şekilde ortaya çıkarmaktadır. O, bir yerde, kendi ateizmini zerre kadar anlamamış olan sıradan özgür düşünürlerle karıştırılmasıyla alay etmektedir. Nietzsche, "Tanrısız Zerdüş't"ün umutsuz çabasına rağmen, gençliğinde tazim ettiği Bilinmeyen Tanrı'nın mülkiyetinde kalmıştır. Bu mülkiyet en şiddetli şekilde *Böyle Buyurdu Zerdüş'te* (IV, 65) görülmektedir; gerçi kendisi bunları kurtulmaya çalıştığı bir yönü olan Büyücüye söyletmektedir:

*Yatarım böyle,
Eğile büküle, kıvranırım
Sonu gelmez acılarla*

ve vurulmuş
 Senin tarafından, amansız avcı,
 Ey bilinmeyen –Tanrı.

Bu noktada tüm yukarıda zikredilen temaların tam olarak dile getirildiği *Böyle Buyurdu Zerdüş'te*, sahne gerisinde nelerin cereyan ettiğini görmeye artık hazırız.

8. 2. Ahlâkçi Olarak Nietzsche

Muhtemelen *Böyle Buyurdu Zerdüş'teki* materyaller bu kadar çok olduğu için, onunla ilgili yeterli bir psikolojik yorum yazılamamıştır. Bu eser, kesinlikle kişisel veya otobiyografik düzeyde olmayan eşsiz bir kendi kendine esinlenme (*self-revelation*) kitabıdır. Nietzsche'nin kendisi onda güya görünmez; bu kitap, bilinçdışı dalgasının kayalara çarpıp coşkuyla köpürdüğü, daha büyük ve daha ilkel bir derinlikteki kendi kendine esinin ürünüdür. Muhtemelen hiçbir kitap bu kadar çok direkt bilinçdışı kaynaklı ve düzenli bir imaj, sembol ve görüntü geçidi içermemiştir. O, Nietzsche'nin şiirsel bir eseri idi; bunun için o bilinçdışının burada üstünlüğü ele geçirmesine, felsefî aklın getirdiği sınırlamaları aşmasına izin verebilmiştir. Bundan dolayı bu eser, onun tam anlamıyla felsefî eserlerinin ötesinde bir öneme sahiptir; bu eserin içeriği filozofun kavramsal düşüncesinden, gerçekten daha zengindir ve sembolleri de kendisinin bile kavrayabileceğinden daha büyük bir derinliğe ve öneme sahiptir.

Nietzsche, bu kitabı yazmaya neden olan esin sürecini bizzat anlatmıştır; onun bu izahı, bizim burada bilindisinin olağanüstü bir dışavurumu ve istilasıyla karşı karşıya olduğumuzu iyice açığa çıkarmaktadır.

Sonunda bulunduğumuz 19. yüzyılda acaba hiç kimsenin, daha coşku-lu dönemlerdeki şairlerin esinle neyi kastettiğine dair net bir fikri var mı? Eğer yoksa ben söyleyeyim... Esin kavramı oldukça basit bir durumu anlatmaktadır: Oldukça sarsıcı ve rahatsız edici bir şeyin, âniden tarif edilmez bir kesinlik ve netlikle görülür ve duyulur olması... Öyle bir coşku hâli olur ki, onun korkunç gerginliği, bazen gözyaşı seli şeklinde boşalır; bu aradaki gelişmeler istemeden yapılan taşkınlıklardan

yine istemeden yapılan ağırlık ve içine kapanmaya doğru değişik bir yelpaze izler. İnsan kendinin tamamen kontroldışı olduğunu hisseder... Her şey, aynen özgürlük, bağımsızlık, güç ve onur patlamasındaki gibi tamamen iradedışı gerçekleşir. Hayal ve gülümsemelerin kendiliğindenliği inanılmazdır; insan neyin hayal neyin benzetme olduğuna ilişkin tüm idrakini kaybeder. Her şey kendisine en acil, en tam ve en yalın ifade aracı olarak ortaya kor.

“İnsan neyin hayal neyin benzetme olduğuna ilişkin tüm idrakini kaybediyor” –yani, sembolün kendisi, anlam olarak daha zengin olduğu için düşüncenin yerini almaktadır.

Onun en lirik eseri *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, aynı zamanda en yalnız Nietzsche’nin de dile gelişidir. Bu kitapta sadece Zerdüşt’ün ikamet ettiği sembolik dağ zirvesinin değil, gerçek bir dağ zirvesinin buzlu ve kırıç bir atmosferi de vardır. İnsan onu okurken kendisini âdeta Everest Dağı’na çıkışla ilgili bir film seyreder gibi hissetmektedir; yavaş yavaş daha yüksek yerlere çıkmaya çalışan dağcının ağılamaklı, hızlı hızlı nefes alışını duyuruyoruz. Sıradan insanlığın üzerine, ötesine çıkmak konusunda, bir dağa tırmanma en uygun metofordur. Zerdüşt-Nietzsche’nin yapmaya çalıştıkları da tam olarak budur. İnsan tüm kitap boyunca dağcının hızlı hızlı nefes alışında, bir insan olarak Nietzsche’nin ağlayışını duymaktadır.

Kitap, Zerdüşt, dağdaki yalnızlığına son verip insanların arasına “tekrar insan olmak için” ineceğini açıklarken, bu insanî münasebetin kabulüyle başlamaktadır. Dağ, ruhun yalnızlığını, aşağısı ise sıradan insanın dünyasını temsil etmektedir. Aynı sembolik zıtlık, Zerdüşt’ün evcil hayvanları olan kartal ile yılan için de söz konusudur: Biri yükseklerin hayvanyken diğeri yere en yakın ilerleyen hayvandır. Bu eser, üçüncü olarak yükseğin ve alçağın, göğün ve yerin bu iki hayvanı arasındaki birliği de sembolize eder. O, güneş ufkun altındaki karanlığa doğru gömüldüğünde, insanların arasına gireceğini söyler. Fakat güneş, sonraki sabah genç ve çekici bir Tanrı olarak yeniden doğmak için batır. Dolayısıyla kitap yeniden doğuş ve diriliş sembolleriyle başlar; aslında bu Zerdüşt’ün de gerçek temasıdır: İnsan aynen anka kuşu gibi küllerinden geri nasıl do-

ğar? İnsan, nasıl gerçekten daha sağlıklı ve bütünsel olacaktır? Bu sorunun arkasında Nietzsche'nin kendi hastalığının ve tekrar sağlığına kavuşmak için verdiği uzun mücadelenin kişisel izlerini görmekteyiz: Zerdüşt, Nietzsche'nin sağlık ve bütünsellik arayışı içerisinde yaşamın içinde yakalayamadığı hem kendine ilişkin idaealize edilmiş bir imaj, hem de bir zaferin sembolüdür.

Nietzsche bu konuya ilişkin yoğun kişisel temellerine rağmen aslında bu eserde Alman kültüründe uzun zaman önce gündem olmuş bir sorunu ele almaktaydı. Schiller ve Goethe bu sorunla ilgilenmişlerdir –Schiller 1795 gibi erken bir tarihte kendisinin önemli eseri *Letters on Aesthetic Education*'da, Goethe de Faust'ta. Schiller, bu soruna olağanüstü bir açıklık kazandırmıştır, bu problem ona göre sonradan Nietzsche'nin ortaya koyduğu problemle belirgin ortak noktalara sahiptir. Schiller, insan açısından problemin, bireylerin oluşumuyla ilgili olduğunu söyler. Şimdi bu parçaları bir bütün içinde bir araya getirmemiz gerekiyor. Schiller, açıklamaları sırasında, Nietzsche'nin yaptığı gibi sırf modern soyut insanlar değil, hakikî bireyler yetiştiren Antik Yunan'ın örneğine bile başvurmuştur. Goethe, Nietzsche'ye aslında daha da yakındı; Faust ve Zerdüşt aslında kardeş kitaplardır. Her ikisi de üstün bireyin –bütünsel, sağlam ve sağlıklı birey– oluşma sürecini sembollerle ortaya koymaya çalışmıştır; keza, eğer ahlâk olağan, geleneksel terimlerle ölçülecekse bu ikisi, içerik olarak “ahlâk karşıtı” oluşlarında da benzerdirler.

Nietzsche'nin ahlâk karşıtlığı aslında Alman kültürü bağlamı içine yerleştirildiğinde, insanların düşündüğünden daha az aşırı gözükmemektedir; hatta kendisinin son eseri *Güç İstenci*'ndeki çok canlı hayal gücünün kanlı yaratılarının neden olduğu kadar bile aşırı değildir. Goethe, *Faust*'ta geleneksel ahlâkla Nietzsche kadar çatışma hâlindeydi; fakat Weimar'ın bu yaşlı diplomatik tilkisi daha çok uyanık ve dengeliydi ve demek istediğini, Nietzsche'nin yaptığı gibi sağır sultana duyurarak değil, sessizce ifade etmeyi biliyordu. Goethe'nin şiirinin ikinci kısmının Faust'u, daha önce gördüğümüz gibi, sıradan iyinin ve kötünün ötesindeki Nietzsche'nin Süperme-

n'i gibi bir şeydir. Diğerinin hikâyesi olan ahlâklı Faust, Gounod'un popüler duygusal operası şeklinde anlatılmıştır; burada kahraman kendini şeytana satar ve genç bir kıza gadreder; her şey bu kızın trajik ölümüyle son bulur. Fakat Goethe meseleyi bu noktada bırakmazdı: Faust'u yaratması dolayısıyla onu ele geçiren bu problem, Grethchen'in trajedisine, Faust'un yolu üzerindeki sırf bir evre olarak bakmasına neden olmuştur. Onunki gibi kendi kendini geliştirmeye ilişkin bir süreç, ayarttığı genç kız çıldırdı ve öldü diye sona eremez. Bu güçlü adam, bu gibi felaketlerin üstesinden gelir ve daha da güçlenir. Faust'un anlaştığı Şeytan da, tam anlamıyla onun kölesi ve tâbisi olur; biz de kendimize iştirak edersek bizim şeytanımız da faydalı ve pozitif bir güç olabilir. Dolayısıyla Goethe, kendisinden önceki Blake gibi geleneksel Şeytan sembolündeki tuhaf/belirsiz gücün tamamen farkındaydı. Nietzsche'nin ahlâk karşıtlığı çok daha keskin olarak ifade edilmiş olsa da, Goethe'nin mevzuyu ele alışından çok da farklı değildir. İnsan şeytanıyla ortaklık etmelidir veya, onun ifadesiyle insan daha iyi ve daha kötü olmalıdır; uzun olacak ağaç, köklerini daha derine salmalıdır.

Şayet Nietzsche bu hususta Goethe gibi akıllıca kendine hâkim olmayı başaramadıysa, onun haykırarak bir fikri vardı da ondan: Onun kanaatine göre tüm geleneksel ahlâkta, psikolojik gerçekliğin esâmesi bile yoktu ve bunun için tehlikeli bir şekilde tek boyutlu ve yanılttı. Şüphesiz bu, genellikle bilinen bir husus olmasına rağmen, idealler fişkırtan insanlık, bu gibi realitelere şöyle bir bakıp onu görmezden gelmiş ya da vicdanî yön incelemelerini benimsemiştir. Oysa bir kimse tam olarak Dağdaki Vaaz'a göre ya da Buda'nın *Dhammapada*'sına göre yaşamak istiyor ve bir aziz de olamıyorsa, sonunda kendini tamamen mahvedecektir. Nietzsche'nin bulunduğu nokta şimdiden öyle uzaklara gitmiştir ki, bugün bizler, olağan değerlendirmelerimiz içinde, gerçekten Nietzsche-sonrası bir dünyada yaşıyoruz. Böyle bir dünyada psikanalist bazen, sabırlı bir kimseye daha fazla agresif ve bencil olmasını söylemek isteyecektir. Ayrıca tüm o etik tarihi acaba, insan ırkının diğer yarısı ve yarıdan fazlası olan ve ahlâkî konuları erkeklerden tamamen farklı

olarak ele alan kadınlar için ne ifade etmektedir? Etik onlara göre, hayatın gerçekleriyle hiç alâkası olmayan tamamen erkek işi aptal bir üretim anlamına gelmektedir. Nietzsche bu noktada Eflatun'dan itibaren tümel ideaları bireyin ruhsal ihtiyaçları üzerine yerleştiren tüm idealistlere karşı, tümüyle makul ve açık bir yaklaşım sergilemiştir. Ahlâk, Nietzsche'nin en güçlü kitaplarından biri olan *Ahlâkın Soykütüğü* adlı eserinde de gösterdiği gibi kendi ruhsal dürtüleri boyutuna karşı âdeta kördür; Nietzsche, bu eserinde ahlâkın kaynağını güç ve içerleme/hınçlılık güdülerine dayandırır. Nietzsche'nin görmediği veya kaydadeğer bulmadığı başka güdüler de vardır; fakat şunu kimse inkâr edemez ki, güç ve içerleme/hınçlılık güdüler, tarihsel olarak her zaman ahlâkçının ciddiyeti/kurumu arkasındaki gölgenin parçası olagelmıştır.

Faust-Zerdüş paraleliği bağlamında bir insan ve ahlâkçı olarak Nietzsche açısından esas problem de tam olarak burada ortaya çıkmaktadır. Varsayalım ki etik problem, bireyin problemi olsun, bu durumda etik sorun şuna dönüşür: Birey, gelişmesi için kendini nasıl besleyecektir? İnsanın doğasına ait olup geleneksel ahlâkın reddettiği o parçayı –sembolik olarak ifade edersek insanın şeytanı– ıslah etmeye çalışırsak, bu sefer bu dürtülerin sosyalleştirilmesi ve evcilleştirilmesi gibi büyük bir sorunla karşılaşırız. Burada Faustçu insanın hayal gücü çok fazla havalı olma eğilimi taşır. Zira Faust, Batılı insan için, Titanvari/muazzam şekilde çabalayan bireyin büyük sembolü olmuştur; öyle ki, tarihçi Sprengler, bizim doğayı tam olarak fethetmemiz açısından tüm modern dönemi tanımlamak için “Faustçu kültür” terimini kullanabilmiştir. Süpermen gibi bir kişilik, geçmişin tüm insanlık düzeylerinden daha yüksek bir düzeyde yaşıyor olacağı için, Nietzsche'nin bu katmanındaki ruhsal gerginlik de daha büyük olacaktır. Fakat Süpermen'in kendi içindeki şahsî şeytan ne olacak? Zerdüş'ün kendi şeytanı konusunda ne yapacağız? Nietzsche, daha üstün bireyin amacını, insanlığın amacı hâline getirmeye çalıştıkça, onun ideali içinde öldürücü bir belirsizlik ortaya çıkmaktadır. Süpermen, acaba olağanüstü veya bütünsel insan olacak mıdır? Ruhsal bütünlük ile olağanüstü güç birlikteliği kaçınıl-

maz değildir; bunun için, Nietzsche’de olduğu gibi, büyük bir deha, sakat bir kişi olabilir. Şüphesiz günümüzde insanlar gittikçe sefil insanî parçacıklara dönüştükçe, varolması öngörülen bütünsel insan da muhtemelen diğer insanlar arasında yaralı bir parmak gibi göze çarpacaktır; fakat o, asla bir deha ya da olağanüstü güçlü birisi olmayabilir. Öyleyse acaba Süpermen, ruhun zirvesinde ikamet eden ve Titanvari mücadele eden bir birey mi yoksa kendi dünyası içinde bütünlük açısından kendi bireysel kapasitesinin ayırdına varmış olan bir kişi mi olacaktır? Bu iki ideal, hem Nietzsche’de hem de modern kültürün kendisinde çözülmemiş bir tezdı teşkil etmektedir.

Gerçek şu ki, Zerdüşt-Nietzsche, kendi şeytanlarıyla uzlaşmamışlardır. Bu, Zerdüşt’ün kitapta, Nietzsche’nin de hayattaki en ciddi başarısızlığıdır. Dolayısıyla bu, bir düşünür olarak Nietzsche’nin de başarısızlığıdır. Zerdüşt-Nietzsche ikilisi şeytanlarını görmez değildir; zira bu şeytan, Zerdüşt’ü defalarca uyarı mahiyetinde dırter; o iyi bir şeytan olarak gizleneceği kılıkları iyi bilir. O, kitabın başlangıcındaki ip cambazının başı üzerinden atlayan soytarıdır; o, Tanrı’yı öldüren en çirkin insandır; keza o, Zerdüşt’ün kendisinin üstün ruhunu yeryüzüne çeken Ağırılığın Ruhu, şeytanı olarak belirlediği güçtür. Zerdüşt her defasında bu uyarı dürtüsünü, ondan kurtulup daha yüksek bir dağa tırmanmak için bir neden olarak görerek savuşturur. En can alıcı esin: “Görüntü ve Bilmece” (III, 46) bölümünde gelir; uyarıcı kişi, Zerdüşt yalnız başına bir dağ yoluna tırmanırken onun omuzunda duran bir cüce oluverir. Zerdüşt yukarıya doğru tırmanmak ister, cüce ise onu yeryüzüne çekmek. Bu cüce onun kulağına “Ey Zerdüşt, kendini yükseğe atmışsın, ama her atılan taş düşer” diye fısıldar. Sonra Nietzsche’nin kendisine uyarladığında daha tehditkâr olan bir kehanet içinde şunu söyler: “Ey Zerdüşt, gerçekten yükseğe atmışsın taşını; ama *senin tepene* inecek o!” Bu, Yunan mitolojisindeki modeldir: Çok yüksekte uçan kahraman, yere çakılır; bir Yunan tragedyası bilgini olarak Nietzsche, bu cücenin uyarılarına daha fazla kulak vermeliydi.

Fakat acaba niçin bir cüce? Zerdüşt-Nietzsche ikilisi kendilerini çok yükseklerde görmektedir; bunun için mezkur görüntüdeki bu fi-

gür, dengeyi sağlamak için, onları kendilerine bir cüce olarak gösterir. Cüce, bu ikilinin içinde gizlice varlığını sürdüren aleladelik imajdır; bu aleladelik, Nietzsche'nin kendinde görmek isteyeceği en korkunç ve nahoş şeydi. Nietzsche insan doğasının alt kısmını, gölgeyi keşfetmişti; onu haklı olarak her insanda kaçınılmaz şekilde varolan bir boyut olarak gözlemlemişti. Fakat bu kavrayışı bir nevi romantik şeytaniliğe dönüştürmüştü; zira günahkârı ve cüretkârı oynamak onu eğlendirmişti. Şeytanı büyük bir kılık içinde ortaya çıkmış olsaydı, ona karşı koymaya hazır olurdu. Bizim için gerçekten en zor olan da şeytanımızı, kişiliğimizin en basit, bayağı ve ortalama parçasının tecessümü olarak kabul etmemizdir. Dostoyevski, bu hususu Nietzsche'den daha iyi anlamıştır; bu yüzden *Karamazov Kardeşler*'in o harika bölümünde şeytan, Schiller'in romantizmiyle yetişmiş parlak yazın entelektüeli İvan'a, Milton'un göz kamaştırıcı Lucifer'i ya da operavari kabadayı Mehpistopheles kılığında değil, estetikçiliği açısından biraz modası geçmiş ve komik olan, solgun ve düşkün bir kibar şeklinde gözük müştür –yani İvan'ın estetik kafasının tam bir karikatürü. Bu figür, İvan Karamazov'a göre kendi benlikçiliğini hiç acımadan söndüren şeytandır; bir ruhbilimci olarak Dostoyevski bu konuda muhtemelen hiçbir yerde buradakinden daha doğru olarak taşı gediğine koymamıştır. Nietzsche, Dostoyevski'nin kendisinden bir şeyler öğrenebileceği yegâne ruhbilimci olduğunu söylemiştir; bu değerlendirme, son derece doğrudur, hem de Nietzsche'nin anladığından daha derin olarak.

Zerdüş, kendisini cücesiyle özdeşleştirmeyecek kadar alıngandır. O, cesaretine meydan okunduğunu düşünür ve bu cüceden kurtulmanın en büyük erdem, en büyük cesaret edimi olacağına inanır: “Sonunda bu cesaret beni durdurdu da söyletti: Cüce! Ya sen, ya ben!” Aslında bu cücenin gerçekte kim olduğunu kabul edip “Ya sen, ya ben” değil, “Sen ve Ben (ego) aynı kişiyiz” demek daha akıllıca ve hatta daha cesurca olacaktır.

Bu görüntü değişmekte, bir ân durmakta ve Nietzsche, bize Sonsuz Dönüş fikrini ortaya koymaktadır. Bu fikrin, kendisinde müphem bir yeri vardır. O, bu fikri rasyonel ve bilimsel olarak şu

ilkeye dayandırmaya çalışmıştır: Şayet zaman sonsuz ise ve evrendeki tikeller sonlu ise, o zaman ihtimal kanunlarına göre tüm kombinasyonlar kendilerini sonsuza dek sürekli tekrarlamalıdır; dolayısıyla biz de dahil her şey, en ufak ayrıntısına kadar tekrar meydana gelmelidir. Yalnız bu fikri sırf entelektüel bir hipotez olarak görmek, Sonsuz Dönüş fikrinin Nietzsche’de niçin bu kadar güçlü bir etkiye sahip olduğunu ve özellikle de bu fikrin niçin Zerdüşt’teki bu en yoğun ve hayalî ânda ortaya çıktığını açıklamamaktadır. Bu daire sonsuza ilişkin tümüyle arketip formdur. İngiliz şair Vaughan, “Geçen gece sonsuzluğu, saf ve sonsuz ışıktan oluşan büyük bir hâle şeklinde gördüm” demektedir. Dolayısıyla Sonsuz Dönüş fikri, Unamuno’nun da işaret ettiği gibi, Nietzsche’nin sonsuz ve ölümsüz bir yaşama duyduğu özlemi ifade etmektedir. Öte yandan bu kavram insanlığın tüm anlamını gelecekte, oluşacak olan Süpermen’de gören bir düşünür açısından da korkutucu bir niteliğe sahiptir; zira şayet her şey sonsuz bir çevrimde kendini tekrar ediyorsa ve insan, şu ân içinde bulunduğu bayağı ve beceriksiz durumuna tekrar dönmek zorunda ise o zaman insanın ne anlamı olabilir ki? Dolayısıyla Sonsuz Dönüş fikri, Nietzsche için en yüksek cesaret testine dönüşmektedir; zira insan, Nietzsche gibi kötü sağlıklı ve acıyla tekrar tekrar yaşama geri dönmek zorunda ise, tümüyle ümitsiz bu beklentiye evet demek için, hayata karşı büyük bir olumlama ve sevgi gerekmez mi?

Zerdüşt, bu görüntüdeki kimi korkunç imaları fark eder; zira o, Sonsuz Dönüş’ü açıkladıktan sonra şunları söyler: “Bunun için böyle ve daima alçak sesle konuşuyorum: Çünkü düşüncelerimden ve sonradan aklıma gelenlerden korkuyorum.” Sonra o, rüyada bir köpek uluması duyar ve ağzından koca bir kara yılan sarkan ve bu şekilde kıvranan bir çoban görür. Zerdüşt “ısır” diye bağırır ve çoban yılanın başını ısırır ve tâ uzağa tükürür. Bu acayip görüntü, Zerdüşt’e bilmeceyi sorar:

Ey gözüpek kişiler! Ey arayıcılar ve araştırmacılar ve kurnaz yelkenlerle bilinmedik denizlere açılanlar! Ey bilmece tutkunları!

Çözün bana gördüğüm bilmeceyi, yorumlayın bana en yalnız kişinin

görüntüsünü.

Çünkü o, görüntüydü, önceden görmeydi. Simgе olarak gördüğüm neydi? Ve bir gün gelmesi gereken kimdir?

– Çoban, çığlığımın önerisine uydu da ısırdı; iyi ısırdı ve tâ uzağa tükürdü yılanın başını –ve ayağa fırladı–

O artık çoban değil, artık insan değil –değişmiş biri, ışıkla kuşatılmış biriydi gülen. Yeryüzünde hiç kimse gülmemişti onun gibi.

Ey kardeşlerim, işittiğim, insan gülüşüne benzemeyen bir gülüştü.

“Boğazına böyle yılan akan çoban kimdir?” O, Nietzsche’nin kendisidir; hem yılan hem de cüce, ona göre aynı görevi yüklenmiştir: “Kendindeki o kocaman ve kara şeyi” kabul etmek ve tanımak. Biz genellikle gerçeği, yutulması gereken acı bir ilaç olarak tanımlarız; oysa bizimle ilgili gerçek daha ilginç bir yılan şekline bürünebilir. Nietzsche yılanın başını yutmaz; o kendi gölgesini inkâr eder ve ondan değişmiş bir varlığın çıktığını görür. Bu varlık, insan gülüşüne benzemeyen bir şekilde gülmektedir. Biz bu gülüşü de gayet iyi tanıyoruz: O cinnetin çığlığıdır. Birkaç yıl önce sürrealist yazar André Breton *Anthologie de l’humeur noir* adlı bir çalışmasını yayımladı; bu eser Nietzsche’nin psikozundan sonra yazılan mektuplarından birini de içeriyordu. İnsan bu mektubu kimin, hangi şartlarda yazdığını bilmesе, onu gerçekten tamamen boş ve deli bir sürrealist gülüşün iyi bir örneği sanabilir. Bu, Nietzsche’nin rüyasında işittiği gülüştür; oysa kendisi “o görüntüydü, önceden görmeydi” diyerek, kendi kehanetinden habersiz trajik bir karakter gibi söz eder. Bu gülüş, çok önceden esrarengiz şekilde *Ecce Homo*’da duyulmaya başlamıştı.

Zerdüş’tün görüntüsünde dahilî bir tutarlılık vardır; şöyle ki, her üç parçası da –cüce, Sonsuz Dönüş, yılanı tüküren çoban– Nietzsche’nin ütöpik Süpermen kavramı açısından engel teşkil etmektedir. Bunlar, âdeta onun kişisel felaketini önceden canlandırmaktadır; fakat o, düşüncelerini gerçekten yaşayan bir düşünür olduğu için, böyle ütöpik bir düşüncedeki ölümcül çatlağa/kusura işaret etmektedir. Süpermen’ini yıldızlar arası uzaya fırlatan herkesin, bu cücenin de

kendisiyle birlikte gittiğini bilmesi kendisi için iyi olacaktır. Nietzsche, şu âna kadar yaşamış şekliyle insanlıktan öğrenerek “İnsanca, pek insanca” diyerek haykırmaktadır. Oysa insanı geliştirmeye çalışacak olan kişinin, onu gayr-ı insanî değil, biraz daha insan yapması bir gelişme sayılabilir. Batılı insan, bütünsel –Çinlilerin dediği gibi tam insan– insan olması için daha az Faustçu olmayı öğrenmek zorunda kalabilir. Biraz ortalamalık, vasatlık, insan doğası açısından gerekli bir safra olabilir. Zerdüşt’ün görüntüsündeki isterik ve deli gülüşün panzehiri, mizah duygusu olabilir ki, bu da parlak entelektüel kavrayışına rağmen, Nietzsche’de açıkça olmayan bir şeydi.

Bizim burada ruhsal düzlemle ilgili olarak ulaştığımız neticeler Nietzsche’nin sistematik güç felsefesini incelediğimizde iyice teyit edilmiş olacaktır.

8. 3. Güç ve Nihilizm

Birçok felsefeci Nietzsche’nin sistematik olmayan bir düşünür olduğu kanaatindedir. Hatalı olan bu kanaat, büyük oranda onun eserlerinin dışsal görünüşüne dayanır. O, mevzularına ukala bir bilimsel eserin açık ciddiyeti içinde değil, dolaylı ve dramatik olarak âdeta saldırmak için özdeyişsel tarzda yazmayı sevmiştir. O, Alman dilinin büyük nesir ustalarından biriydi; bunun için yazılarında içindeki bu sanatçıyı inkâr edememiştir ya da inkâr edemeyecektir. Hatta o, bilim ve felsefeye sanat gözüyle baktığını söyleyecek kadar ileri gitmiştir. Fakat tüm bu edebî kalabalığın altında ondaki tek bir yoğaltıcı fikir, düzenli bir gelişim çizgisi takip etmekteydi. Düşünce, tüm kişiliği ele geçirdikçe ve onun hayatındaki diğer şeyler birer birer yok oldukça, bu düşüncenin de kendisini bir sistem içine kapatması kaçınılmazdı. O, yaşamının sonlarında, felsefesinin tam bir ifadesi olabilecek büyük bir sistematik eser yazmakla meşguldü. Bu esere şu ân bitmemiş şekilde *Güç İstenci* hâliyle sahibiz. Nietzsche’deki sistematizasyon artışı birçok açıdan psikolojik bir kayıp mahiyetindedir; zira o, tematik fikrinin peşinde koşarken, insan ruhundaki belirsizliği gözden kaybetmiştir. Yine de burada da bir kazanç vardır; zira o, fikirlerini sonuna kadar

götürerek, onların sonuç olarak ne anlama geldiğini bize göstermiştir. Heidegger yakınlardaki unutulmaz bir denemesinde, Nietzsche'nin tamamen sistematik bir düşünür olduğu şeklinde şu âna kadar kabul edilmeyen gerçeğe dikkat çekmiştir. Heidegger'e göre Nietzsche, Batının metafiziksel geleneğini hem tamamlayan hem de yıkan bir düşünür olarak son metafizikçidir.

Güç istenci fikrinin Nietzsche'nin tam olarak ne zaman aklına geldiğini bilmiyoruz; fakat onun sonradan kardeşine anlattığı bu fikirle ilgili çarpıcı ve ilginç bir olay var: Fransız-Rus Savaşı sırasında Nietzsche, düzenli olarak hastanede yattığı bir dönemde, bir akşam kendi eski alayını savaşa, belki de ölmeye giderken görür, bunun üzerine aklına şöyle bir fikir gelir: "Yaşama ilişkin en güçlü ve üstün istenç, varolmak için yapılan zayıf çabalarda değil, savaş istencinde ve Güç istencinde yatmaktadır." Yine de bu fikrin oluşumunu, herhangi bir tekil deneyime bağlamak yanlıştır; aslında bu fikir, birbirine bağlı birçok olayla, Nietzsche'nin sağlığına ilişkin mücadelesiyle ve de klâsik antikite incelemeleriyle beslenmişti. Nietzsche'nin klâsik bir bilgin olarak büyüklüğü, bilginlerdeki nazik ve kibar geleneğin es geçtiği yalın ve basit gerçekleri görebilmesinde yatmaktadır. Seçkin İngiliz klâsisti F.M. Cornford, Nietzsche'nin, zamanının klâsik ilminin elli yıl önünde olduğunu söylemiştir; bu takdirle (güya) o övülmek istenmiştir, oysa ben günümüzün klâsik ilminin bile Nietzsche'ye yetişip yetişmediğinden emin değilim. Çapraşıktan ziyade, açık ve yalın olanı kavramak her zaman daha çok hayal gücü gerektirir; yani Nietzsche'nin, zamanının klâsik bilginlerinden daha çok sahip olduğu türden bir hayal gücü. Örneğin soylu Yunanların kölelere sahip oldukları ve bunun tamamen doğal olduğunu düşündükleri açık gerçeğini ele alalım; bundan dolayı onlar, varoluş konusunda kendilerinden sonraki Hıristiyan uygarlığından farklı bir eğilime sahip olmuşlardır. Klâsik bilginlerdeki hümanist gelenek, antik dönemi idealleştirmiş ve böylelikle tüm idealist yaklaşımların yaptığı gibi, gerçeği tahrif etmiştir. İnsanın, Julius Caesar'ın *Galic Wars*'ının ilk sayfasındaki *virtus* (*virtue*) kelimesinin, cesaret ve savaşçıl yiğitlik anlamına geldiğini

fark etmesi için büyük bir klâsik dönem uzmanı alması gerekmez –Bu kelime, aynen bir kumandanın düşmanında görmekten çok korkup kendi askerlerinde olmasını çok arzu ettiği türden bir şeydir. (Orijinalinde bir erkekteki erkeklik/güç anlamına gelen “virtue” kelimesinin Victoria çağında bir kadındaki iffet anlamına gelmesi, tarihteki tuhaf gelişmelerden birisidir.) Aynı şekilde virtue/erdem olarak çevrilebileceğimiz Yunanca *arete* kelimesinde, savaş Tanrısı Ares’in cınlayan sesini duymak için büyük bir klâsik dönem bilginliği de gerekmez. Klâsik dönem uygarlıkları, hayatın doğal ve temel parçası olarak gücün ve güç ilişkilerinin kabulüne dayalıdır.

Nietzsche’nin fikirleri kendisinin hayran olduğu ve 19. yüzyılın iki romancısı Stendhal ve Dostoyevski’nin modern etkisini de yansıtmaktadır. Stendhal, güç ve ego bileşenini tüm Eroscul istismarlarla karışık olarak ortaya koymuştur: Ayartma ve hâkim olma sanatlarıyla ve cinsler arası savaşlarla karışık olarak. Dostoyevski, te-vazunun kendi kendini alçaltıcı edimlerinin en yoğununda bile acı-masızca agresif olabileceğini bize göstermiştir. Ne var ki, Nietzsche’nin kendi ruhsal keskinliği bir kez bu yola girdi mi, artık daha fazla itkiye ihtiyaç duymamıştır. O, Güç istencinin ahlâk tarihinin her yerinde gizli gizli faal olduğunu görebilmişti: Hem azizin uzlet-çiliğinde ve yasakçı bir ahlâkçının içerlemesinde hem de ilkel ya-sa koyucunun zalimliğinde. Onun bu konuyla ilgili tüm müstakil kanaatleri, sonunda kapsamlı bir evrenselliğe sahip tek bir fikirde toplanmıştır: Güç istenci, aslında tüm varlıkların en içteki özüydü: Varlığın bizzat özüydü.

Bir kimsedeki tüm ruhsal içtepilerin bir şekilde güç içtepisiyle karıştığını fark etmek bir şey; güce yönelik bu içtepinin, diğerleri-nin kendisine indirgeneceği temel içtepi olduğunu söylemek tama-men farklı bir şeydir. Burada modern psikoloji ekolleri arasındaki tartışmalara özellikle musallat olan indirgeme problemiyle karşı karşıya kalmaktayız. Çok iyi bilindiği üzere Alfred Adler’in Birey-sel psikolojisi, Freudcu psikanalizden tam da bu noktada ayrılmak-tadır: Nietzsche okuyan Adler, Güç istencinin aslî olduğunu söyler-

ken; Freud, cinsellik ve Eros'un temel olduğunu ileri sürmüştür. Fakat –paradoksal konuşarak meseleleri karıştırmak istersek– eğer her ikisi de doğru ve her ikisi de yanlışsa ne olacak? Şayet insan ruhu, biri daha aslî diye diğerinin altına tıktırıldığı şekliyle bölme-
lere ayıramıyorsa ne olacak? Eğer böyle bir ikiye çatallanma, tek bir içtepi bir taraftan aşka diğer taraftan da güce doğru yönelecek şekilde [varolan ç.] insan ruhunun organik bütünselliğini gerçekten es geçiyorsa ne olacaktır? Dostoyevski, en azından bir romancı olarak bu düalete ve karşıt duyguların birlikteliği duygusunu muhafaza etmiştir; Nietzsche de sezgileri aynen bir romancınıninki gibi çalıştığı yerlerde, güç ile diğer dürtüler arasındaki bu karşılıklı etkileşimi görmüştür. (O, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de bir Adlerci olmaktan çok, iyi bir Freudcu olarak “Bir insanın duyumsal yönünün derece ve yapısı, ruhunun en yüksek yerlerini aşar” değerlendirmesini yapar.) Fakat sonradan sevgisiz Zerdüşt'e “En yalnız kişinin tehlikesi, sevgidir” dedirtecek ve sevgi ve arzuyu bastıracaktır; benzer şekilde Nietzsche de Güç istencini diğer tüm motiflerin temeli yaparak onu üstün tutmuştur; dolayısıyla kendisi de indirgemeci ruhbilimcilerden birisi oluvermiştir.

Güç istencinin onun tarafından Varlığın özüne dönüştürülmesi zorunluluğu en kaydadeğer husustur; zira Nietzsche, Varlık mefhumunun bizzat kendisiyle, felsefecilerin beyinlerinin yumurtladığı en aldaticı hayalet, en genel ve dolayısıyla en boş kavram, duyuların somut gerçeklerinden damıtılarak elde edilmiş ince ve elle tutulamaz bir dış plazma olarak alay etmiştir. O, doğru olarak Batı felsefesindeki temel çatışmanın tâ başlangıçta; yani Eflatun'un şairleri ve sanatçıları duyularüstü soyutlamalar dünyasında, yani ideallerde değil de, duyular dünyasında kalmaları dolayısıyla eleştirmesinde yatıştığını anlamıştır: İdealar, duyular dünyasındaki sürekli oluş akışına karşıt, gerçek Varlığı temsil etmektedir. Nietzsche, sanatçının tarafını tutmuştur: O, kendisinden başka dünya olmayan gerçek dünyanın, duyular ve oluş dünyası olduğunu söylemektedir. Yine de Nietzsche, sistematik bir düşünür olmak için bir metafizikçi olmak zorundaydı ve metafizikçi daima Varlık fikrine başvurmak zorundadır.

Şüphesiz Nietzsche'nin düşüncesi dinamizmini korumuştur; nitekim Varlık, oluşa dönüşmüş ve aslında Güç istenci olmuştur.

Peki güç nedir? Nietzsche'ye göre o, her şeyin yöneldiği bir dinlenme veya durma hâli değildir; aksine, tamamen dinamik bir şeydir: Güç, boşaltımını içerir; bu da sürekli yükselen güç düzeylerinde güç istencinin tecrübe edilmesi demektir. Gücün kendisi, güç istencidir. Güç istenci de, istenç istencidir.

Nietzsche'nin doktrinin çoğu insana oldukça korkutucu gelmeye ve sırf kendinin deli ve dengesiz ruh hâlinin bir ifadesi gibi gözükmeye başladığı yer de tam burasıdır. *Güç İstenci*'nin çoğu pasajında o gerçekten bir delidir; buralarda o, kendi tanımını "Solgun Suçlu"ya (Zerdüşt'te), kana susamış sevgisize çok benzemektedir. Fakat başka yerlerde olduğu gibi burada da Nietzsche'nin şahsî deliliği, şahsî anlamından çok daha derin bir anlama sahiptir; zira o, bu güç fikri dolayısıyla çağımızın filozofudur; çünkü o, bu çağa, çağın gizli ve tehlikeli varlığını göstermiştir. Dolayısıyla çağ onu bir günahkâr ve kötü kalpli bir ruh olarak damgalamalıydı; bunda şaşacak bir şey yok.

Gerçek şu ki, modern çağ, her yerde dinamizmiyle gurur duymaktadır. Tarih kitaplarında biz, ortaçağdan sonra modern çağın ortaya çıkışını, ortaçağ insanının yaptığı gibi ötedünyaya gönderilmeyi beklerken kendini pasif olarak doğa ve yaşam koşullarına teslim etmek yerine, onları fethetmeye yönelik enerjik ve dinamik bir istencin doğuşu olarak sunarız. Kendimizi sürekli tüm bunlar dolayısıyla kutlarız. Fakat tüm bu dinamizmin arkasında gizli olarak var olan şeyi keşfetmeye çalışan bir düşünür elini çabuk tuttuğunda, onun çizdiği resimi kabul etmeyeceğimizi haykırmakta ve onun deliliğine dikkat çekerek, bu resimden kaçmaya çalışmaktayız.

20. yüzyıldaki teknoloji 19. yüzyıla oranla o kadar büyük ilerleme kaydetmiştir ki, o artık insanlığın refahı için bir araç olmaktan ziyade, kontrolsüz bir güç aracıdır. Şimdilerde bizim ışıktan hızlı giden uçaklarımız, kıtalararası füzelerimiz, uydularımız ve hepsinden önemlisi atom bombalarımız var; bizler teknolojinin geleneksel anlamda politikanın ikincil kaldığı bir güce sahip olduğunun

farkındayız. Ruslar bizi teknolojiye tam olarak geçerse, tüm olağan politik hesaplar suya düşer. Antik Yunan'dan bu yana insanlara yönelik tamamen insanî sanat olarak algılanmış olan klâsik politika sanatı, muazzam teknolojik bir güç birikimi karşısında eski moda ve kırılğan bir şey gibi gözükmektedir. Şimdilerde ortaya çıkmaktadır ki, dünyanın kaderi tamamen eşyaya hâkim olma üzerinde dönmektedir. İnsanî bir sanat olarak politikanın tüm incelikleri –diplomatik taktik ve hile, uzlaş, aydın ve liberal bir politika, iyi niyet–, insanın elbisesi ve bedeninin zerafeti bir şahmerdanın darbesini savuşturmakta ne kadar etkiliyse yukarıdakiler de teknolojinin üstünlüğüne karşı o kadar etkilidir. İnsan, geleneksel olarak insan işi politika da dahil makinanın kölesi olmuştur.

Nietzsche burada, Marx'tan daha güçlü bir şekilde, komünizmin gerçek tarihsel anlamını ve özellikle de komünizmin sözde gerikalmış ve gelişmemiş ülkeler açısından sahip olduğu özel cazibeyi dile getirmektedir: O, bu halkların güç istencidir; kaderlerini kendi ellerine alma ve kendi tarihlerini oluşturma istencidir. Komünizmin bu güçlü ve gizli cazibesini bizim devlet adamlarımız zerre kadar anlamış gözükmemektedir. Peki Amerika? Evet biz hâlâ, bireyin yaşama hakkı, özgürlüğü ve mutluluk arayışı gibi eski liberal idealleri taşıyoruz; fakat bizim toplu yaşamımızın gerçek günlük akışı bizi, nihai hedefi belli olmayan çılgınca bir dinamizme itmektedir. Dünyanın her yerindeki insanlar ve uluslar tam olarak Nietzsche'nin metafiziğine göre hareket etmektedirler: Gücün amacının tanımlanması gerekmez; çünkü o, kendi kendinin amacıdır; dolayısıyla hızda bir ân bile olsa tereddüt etmek veya onu gevşetmek, onu [gücü] yakalama konusunda geride kalmaya neden olacaktır. Güç sabit durmaz; zira bugünlerde Amerika'da dediğimiz gibi ya çıkarsın ya batarsın.

Acaba modern çağın bu meşhur dinamizmi, felsefî olarak neye dayanmaktadır? Felsefedeki modern dönem, genellikle Descartes'la başlatılır. Descartes'ın düşüncesinin en temel özelliği, ego ile dışsal doğa dünyası arasındaki düalizmdir. Ego, öznedir; temel olarak düşünen bir tözdür; doğa ise nesneler dünyası, yani yer kapla-

yan tözlerdir. Bu şekilde modern felsefe, radikal bir öznellikle başlar; özne, nesneyi bir nevi gizli bir düşmanlıkla karşılar. (Bu özneliliğin Kierkegaard'ın "özel hakikat"iyle alâkası yoktur; Kierkegaard'ın niyeti, kartezyanizminden tamamen farklıdır.) Bu şekilde doğa, fethedilmesi gereken bir alan olarak, insan da onun fatihi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu husus, yeni bilimin peygamberi Francis Bacon'un şu değerlendirmesinde özellikle müşahade edilmektedir: "İnsan, bilimsel araştırmalar içinde doğadan kendi sorularına zorla cevap almak için ona işkence etmelidir." Bu söz, baskı ve şiddetli düşmanlık içeren bir eğretilerdir. Descartes'tan sonra çok önemli bir adım Leibniz tarafından atılmıştır: O, maddî tözlerin, Descartes'ın düşündüğü gibi eylemsiz olmadığını, bilakis temel bir dinamizme sahip olduklarını açıklamıştır: Her şey, vasıtasıyla zaman içinde ileriye doğru hareket ettiği belirli bir itkiye/isteğe (*appetitus*) sahiptir. Burada insan ile doğa arasındaki kartezyen düşmanlık, her iki tarafa da aslî bir dinamizm eklemek suretiyle, daha da büyütülmüştür. Nietzsche, bu düşünce çizgisinin zirvesidir. O, bu düşünceyi en tahripkâr noktasına götüren düşünürdür. Nietzsche'nin düşüncesinin bizzat aşırılığı, modern dönemin kaynağındaki temel bir hatayı göstermektedir. Bu noktanın ötesinde, onun, Heidegger'in savunduğu gibi tüm Batı geleneğinin köklerindeki temel bir hataya işaret edip etmediği hususu, başka bir mevzudur ve biz onu Heidegger'in felsefesi bağlamında ele alacağız.

Daha fazla güç için güç peşinde koşmak, kaçınılmaz olarak, kendinin ötesindeki bir beyhudeliğe batır. Güç istenci, nihilizm problemini doğurmaktadır. Burada Nietzsche, yine zamanın filozofu gibi görünmektedir; zira o, dikkate değer şekilde nihilizmin, değişik kılık ve şekillerde 20. yüzyıla musallat olacağını öngörmüştür. Varsayalım ki, insan kendini ve yeryüzünü havaya uçurmadı ve gerçekte bu gezegenin hâkimi oldu. Sonra? Yıldızlara doğru uzay yolculuğuna çıktı. Sonra? Güç için güç, bu gücü ne kadar uzatırsak uzatalım, her zaman gerisinde beyhudelik endişesini bırakır. Bu beyhudelikle yüz yüze gelme girişimi ise nihilizm problemini gündeme getirmektedir.

Nietzsche açısından nihilizm problemi, "Tanrı'nın öldüğü" keşfinden kaynaklanmaktadır. "Tanrı" burada Hristiyan inancının ta-

rihsel Tanrısıdır. Fakat o, daha geniş bir felsefi anlamda, felsefenin genellikle duyular dünyasının ötesine yerleştirdiği ve içine insanın en üst değerlerini koyduğu tüm duyularüstü alan –Eflatun’un ideaları, Mutlak vb– anlamına da gelir. Nietzsche, şimdilerde bu diğer daha yüksek ve sonsuz alanın kaybolduğunu ve insanın en yüce değerlerinin değerini yitirdiğini ilan etmektedir. Nietzsche “eğer insan şimdiye kadar bağlı olduğu çapayı kaybederse, sonsuz bir boşluğa/beyhudeliğe doğru sürüklenmez mi?” demektedir. Nietzsche’nin, değerlerini yitiren bu yüce değerlerin yerini almak üzere kurgulayabildiği tek değer, güçtür.

Acaba bugün bizim daha iyi bir cevabımız var mı? Tabi sadece yüzeysel bir önem atfedeceğimiz değil, yaşayacağımız bir cevabı kastediyorum. Nietzsche, kabul etmeyi isteyeceğimizden daha fazla, çağımızın gerçek filozofudur. Modern yaşam sonsuza demir atmış bu yüce değerleri sekülerize ettiği kadar, bunlar da değerlerini kaybetmiştir. İnsanlar mutluluk içinde yaşayıp bunun farkına varmadıkları sürece, umutsuzluk ve nihilizme de düşmeyeceklerdir, hatta düzenli kilise müdavimi bile olabilirler. Aslında nihilizm, bugün bizim mezuniyet günü hatiplerinin kurumuyla konuştuğumuz bir konudur. Biz bu terimi, sanki o daima ötekinde olur da biz de asla olmazmış gibi, “olumsuz” yargıları olan yeni bir kitaba veya oyuna karşı kullanmaya daima hazırızdır. Amerikan yaşamı, âlet edevatlar ve buzdolaplarından dolayı, görünüşteki tüm o neşeli ve kendini beğenmiş coşkusuna rağmen, özünde nihilisttir. O “niçin” sorusunu, bırakın cevaplamayı sormamıştır bile.

Nietzsche insanın çelişkili ve kompleks bir varlık olduğunu savunmuştur; kendisi de, bu konuda bulunabilecek en iyi örnektir. İnsan onu okurken, onun uğraştığı problemlerin insanı çıldırtacak derecede ağır olduğu duygusuna kapılmaktadır. Acaba, dönemimizin dibinde bir ejder gibi kıvrılmış şekilde yatan o gizli deliliği ortaya çıkarmak için onun da deli olması gerekli miydi? O, eşelediği büyük sorunlar konusunda bize tatmin edici herhangi bir çözüm getirmez; yalnız o, bu dönemdeki insanın aslî ve hayatî problemlerini hiç kimsenin yapmadığı kadar açık olarak dile getirmiştir; dolayısıyla onun, hem büyüklüğü hem de meydan okuması burada yatmaktadır.

Nietzsche'nin yazgısı, pekâlâ bizim yazgımızı önceden gösteren bir husus olarak görülebilir, zira bizim Faustçu uygarlığımız çılgınca dinamizminden bir noktada vazgeçemezse, o da pekâlâ psikoza girebilir. Biz Batılılar, ilkelere ve Doğululara göre şimdiden yarı deli gözüküyoruz. Fakat dinamizmin gerginliğinin bir şekilde bir yerde durması gerektiğini sırf tatlılıkla dile getirmek işe yaramayacaktır; çılgın güç istencinin, insan yaşamına verebildiğimiz tek anlam olarak bir daha gözükmemesi için, bizim temel düşünüş biçimimizdeki hangi şeylerin değişmesi gerektiğini bilmeye ihtiyacımız vardır. Şayet Batı tarihindeki bu ân, uygarlığımızın bizzat temelinde yatan temel düşünce biçimlerinin uğursuz sonucundan başka bir şey değilse –özellikle de insanı doğadan koparan, doğayı hâkim olunması ve fethedilmesi gereken bir nesneler alanı olarak gören ve bu yüzden güç istencini yüceltmekle sonlanabilen düşünce biçim-nesneler üzerinde güç sahibi olmayla ilgili bu tek boyutlu ve nihilistik vurguyu nasıl düzeltebileceğimizi halletmek zorundayız. Bu husus, filozofların, Nietzsche'nin ele aldığı problemleri kaynaklarına kadar yeniden düşünmeleri gerektiği anlamına gelir; üstelik bu kaynaklar, tüm Batı geleneğini de kapsayabilir. 20. yüzyıl filozofları arasında bu konuda en bütünsel girişimi yapan kişi Heidegger'dir. O, şimdi göreceğiniz gibi, bombalanmış bir şehirde hayatta kalan birisi gibi, Nietzsche'nin enkazları arasında Herkülvari bir sabırla ve zorlukla kendi yolunu bulmaya çalışmaktadır.

9. HEIDEGGER

Heidegger, kendimiz düşünrneye başlamadan Nietzsche'nin çığılığını duyamayacağımızı söyler. O, bunun öyle kolay ve açık bir şey olduğunu düşünmememiz için şu uyarıyı yapar: *"Düşünme ancak, yüzyıllardır yüceltilen aklın, düşünmenin en inatçı düşmanı olduğunu anladığımız noktada başlar."*

Düşünmenin akla yönelik oldukça sarsıcı bu karşıtlığı, kültürümüzün tüm klişelerine ters düşmektedir. Heidegger, rasyonalist değildir; zira akıl, kavramlar ve zihinsel tasarımlarla çalışır; oysa bizim varoluşumuz, bunların kalıplarına sığmaz. Fakat Heidegger bir irrasyonalist de değildir. Zira irrasyonalizm, duygunun, istencin ve içgüdünün akıldan daha değerli ve aslında daha gerçek olduğunu savunur. Gerçekten de yaşamın kendisine baktığımızda durum böyledir. Ne var ki, irrasyonalizm, düşünme alanını rasyonalizme bırakarak düşmanın varsayımlarını zımnen paylaşmış olur. Dolayısıyla ihtiyacımız olan şey, bu iki zıt eğilimin önünü alacak şekilde daha temel bir düşünüş şeklidir. Heidegger'in (yukarıdaki) ifadesi, hem kendi düşüncesinin hakikî bir kırılma noktası yarattığı tüm geçmiş felsefî geleneğe doğru hem de ileriye doğru yeni bir sahaya işaret eder; öyle ki Heidegger bu yeni sahada, kendi ifadesiyle ormanda kaybolmuş ve izleri bulmaya çalışan bir avare olduğunu söyler. Dolayısıyla bu ifade bize, eğer çağdaşları olan bizler, onun düşüncesini özümseyeceksek, aklın devraldığımız tüm aşırılıklarına karşı çıkma pahasına da olsa düşünmeyi öğrenmemiz gerektiği-

ni, hem de rasyonalizmden daha coşkulu düşünmeyi öğrenmemiz gerektiğini söylemektedir.

Kierkegaard ve Nietzsche akademik felsefenin sakin dünyasına tam bir bomba gibi düşmüşlerdir. Onlar, akademinin dışında olan filozoflardı ve bu, modern dönem açısından yeni ve devrim gibi bir şeydi. Bunun için profesör gibi değil, şair gibi yazmışlardır: Onların kitapları, hem profesyonellere hem de tüm insanlara yönelik tutkulu ve renkli eserlerdi. Öte yandan Heidegger tamamen akademik bir kişilikti, bir profesördü. Bunun etkisi tüm yazılarında görülmektedir. O, kendisini asla Kierkegaard ya da Nietzsche'nin köklü cesareti ve tutkusuyla ifade etmez; onun akademik ve formel bir dille ifade edilmiş mesajı, yine de sonuç itibarıyla iki selefinkiler kadar heyecan verici ve etkileyicidir.

Heidegger –yukarıda alıntılanan ifadesinden de çıkarılabileceği üzere– açıkça, modern kültür içinde daha önceden (6. kısım) Laputa'dan kaçış olarak ele aldığımız gelişim çizgisine aittir. Fakat onun saf aklın göksel muhitinden kaçışı, diğer Laputa karşıtlarınınkinden daha sistemlice ve sessizce plânlanmıştır. Heidegger bunu gerçekleştirirken modern insanın mevcut durumunun ötesine geçerek Batı düşüncesinin Eski Yunan'daki köklerine kadar uzanır. Kierkegaard ve Nietzsche, Batılı insanın varlığında gerçekleşmiş olup aslında aklın bütünsel insanla çatışması olan esaslı bir kopukluktan bahseder. Kierkegaard'a göre akıl, imanın kabulünü tehdit ettiği için Batılı insan şu anda, ya dindar olmayı ya da umutsuzluğa düşmeyi tercih etmenin yol ayrımındadır. Kierkegaard; tarihsel olarak Hristiyanlıkta temellenmeyi seçtiği için, Hristiyan imanında köklü bir diriliş gerçekleştirmek zorundadır. Nietzsche'ye göre ise akıl ve bilim çağı, insanın ilkel içgüdüleri ve tutkuları konusunda bir şeyler yapılması gerektiği sorusunu gündeme getirmiştir; çağımız bu unsurları bir kenara iterek tüm ırkın hayatiniyetini zayıflatmıştır. Her iki kehanetin arkasında, insanın kendi varlığına yabancılaştığı gözlemi yatmaktadır. Heidegger'in bu bağlamda ana teması ise, Varlık'a yabancılaşmadır. Fakat o, bu probleme, problemin kendi terimleriyle ve sistematik bir düşünür olarak âdeta saldırır; bunun

için yazıları, dinsel ve psikolojik kehanetin belirgin ve gözalıcı renklerini yansıtmaz. Modern insanın duygusal, yaşamsal ve dinsel olarak yeniden oluşumu, bir düşünür olarak onun tamamen ilgi alanı dışındadır. Kendisinin ortaya koyduğu şekliyle problem oldukça farklıdır: Tamam, modern insanın, kendini köklerinden kopardığını varsayalım; acaba bu kopuşun nedeni, onun düşündüğünden daha da gerilerde yatıyor olamaz mı? Gerçekten bu neden, her şeyin en temeli olanı, yani Varlık'ı düşünme tarzımızda yatıyor olamaz mı? Biraz daha köklü bir düşünme –Varlık'a dayalı düşünme– köksüz Laputalıyı yeryüzüne indiremez mi? Heidegger modern insanın meşhur yabancılaşmasını ve genel olarak insan sorununu, insanın onsuz köklerine asla kavuşamayacağı Varlık sorununa bağlı olarak köklü bir şekilde ele alır.

Heidegger'in yazıları, genel olarak metafordan o denli yoksundur ki, kazara bir metafor kullanıldığında, o âdeta ovadaki yalnız bir ağaç gibi hafızamızda yer etmektedir. Heidegger, kolay anlaşılan mesajlarından birisi olan *Hümanizm Üzerine Mektup*'ta (1947) tüm düşünce yönelimini oldukça uygun şekilde tasvir eden bir ifade kullanır: Düşünür aynen bir çiftçinin tarladaki izleri takip etmesi gibi, insan dilindeki izleri takip etmeye çalışır. Heidegger köy kökenli birisidir ve Güney Almanya'daki memleketine sıkıca bağlıdır. Zerdüşt, takipçilerine “Yeryüzüne bağlı kalın” tavsiyesinde bulunmuştu; Heidegger, konularındaki aşikâr soyutluğa rağmen, bir düşünür olarak bu tavsiyeye bahtsız Nietzsche'den daha iyi uymuşa benzetilmektedir. Heidegger'in eserlerindeki insan resmi, yeryüzüne ve zamana bağlı ve gerçekten sonlu bir yaratıktır. Bir köylüden de tam olarak böyle bir insan tasviri umarız; yalnız bu örnekteki köylü, tüm Batı felsefe geleneğini avucunun içi gibi bilen birisidir. Başka bir nedenle olmasa bile, sırf bu nedenden dolayı bugün topraktan bu kadar uzaklaşmış olan bizler, onun felsefesinde büyük bir anlam bulmalıyız.

Heidegger genel olarak yazılarında dikkatli bir şekilde kendisinden bahsetmemeye çalışmasına rağmen *Hümanizm Üzerine Mektup*'ta kendinden kısaca bahseder. Düşüncesine ilişkin kimi yanlış

anlamalardan şikâyetlenir (bunun için haklı nedenleri vardır) ve şunları söyler: *“Nietzsche’nin ‘Tanrı’nın Ölümü’ne ilişkin sözüne kulak verdiğimiz için bu tavrımızı ateizme benzetiyorlar. Oysa Tanrı’nın ölümünü gözlemleyen birisini Tanrısız olarak adlandırmaktan daha mantıklı ne olabilir?”* Şahsî görüş burada bile net değildir; Heidegger kendisinden, nesnel olarak ve üçüncü şahıs olarak bahsetmektedir. Yine de bu, manevî yönüyle ilgili yazılarındaki en şahsî ifadesidir. Heidegger, Tanrı’nın ölümünü gözlemlemiştir; bu ölüm onun tüm yazılarını etkilemiştir. Fakat Nietzsche’nin *Şen Bilim*’indeki delisi bunu pazar yerinde bağırırken, Heidegger sessizce ve oldukça dolaylı olarak ifade eder. Bizatihi bu ton değişikliği bile, Tanrı’nın ölümü keşfinin, sarsıcı ve keskince bir rüya olduğu Nietzsche’nin zamanından, Tanrı’nın ölümünün sessizce kabul edildiği ve düşünürün bu durumu ağır başlı şekilde düşünmeye çalıştığı zamana kadar ne kadar uzunca bir süre geçtiğini göstermektedir.

Heidegger’in felsefesi ne ateizm ne de teizmdir, bilakis Tanrı’nın artık olmadığı bir dünyanın tasviridir. Heidegger, şair Hölderlin’den iktibasla, dünyanın şimdilerde gecede olduğunu söyler; güneş ufakta batarken Tanrı da çekip gitmiştir. Bu arada düşünür, ancak kendisine hem en yakın hem de en uzak olan şeyi, kendi varlığını ve Varlık’ı anlamaya çalışarak zamanını kurtarabilir. Heidegger, Hölderlin’in şiirini kendi felsefesine oldukça uygun bir tasvirle “türbesiz tapınak” olarak tanımlar. Eğer Tanrı yeniden doğarsa ve geri dönerse, Heidegger sayesinde mabedi hazır olacaktır; fakat türbeyi yeniden inşa etmek ve mumları yakmak biraz daha fazla ateşli başka birinin görevi olacaktır. Şayet Tanrı geri dönmezse mabet, ateist gönüllü Sartre örneğindeki gibi soğuk ve nahoş olmasa bile muazzam seküler bir yapıya dönüşebilir. Hem ateist hem de teist, bağımsız inançlarıyla zamanımızın seviyesiyle boy ölçüşeceklerse, ikisinin de tanışması gereken mevzularla uğraşan Heidegger’in düşüncesini ciddiye almak zorundadır. Belki de birer kamu inancı olarak ateizm ve teizm, Heidegger’in gün yüzüne çıkarmaya çalıştığı bu şeylerin farkına varıp varmamamızla pek de ilgilenmiyor olabilir.

9. 1. Varlık

Okuyucu sabırsızlıkla “Peki Varlık Nedir?” diye sorabilir. Bu kadar asırdan sonra bu açıkça çok ücra ve soyut konuda –biz meşgul modernler açısından– gerçekten yeni ve kaydadeğer bir şeyler duydı-bildik mi? Bu sabırsızlık bile bizim genel olarak bilincinde olmadığımız Varlık’a yönelik belirli bir tavır veya yönelimden kaynaklanmaktadır. Biz, şeyler ve varlıkları öğrenmek ve özellikle de bunların belirli ve gözlemlenebilir özellikleri hakkında bilgi sahibi olmak isteriz; bunun dışında kalan ve tüm varlıkların kuşatıcı arkaplânındaki şey, bizim pratik ihtiyaçlarımızla çok az ilgili gözükmektedir. Bizim pratik ihtiyaçlarımız ise çevremizdeki eşya üzerinde hakimiyetten ibarettir. Bu, çağımızın amansız pozitivizminden başka bir şey değildir ve aslında bir felsefe olarak pozitivizm, Varlık’a yönelik bu hâkim yaklaşımı dillendirmekten başka bir şey yapmamıştır.

Yine de Varlık, Batı felsefesinin yirmi beş asırlık merkezî ve hâkim kavramı olagelmıştır. Tüm bu geçmişi fırlatıp atsak bile, en azından, bu yüzyılların yavaş açılımı içinde entelektüel anlamda neyin söz konusu olduğunu bilmeliyiz. Günümüzdeki kimi filozoflar Varlık’a yönelik ilginin tümüyle linguistik bir mevzu olduğunu; zira Hint-Avrupa dilleri “olmak (*to be*)” koşacına sahipken, diğer dillerin böyle bir koşaca sahip olmadığını ve dolayısıyla onlarda Varlık’ın anlamıyla ilgili boş lafzî sürtüşmelerin olmadığını söyleyerek çağın önyargısını güçlendirmektedirler. Oysa Hint-Avrupa dilleri tarihte oldukça geniş bir alan katetmiştir; dolayısıyla bizim uzlaşmamız gereken de bizim bu alanımızdır; geleneğimizdir.

Kaldı ki bizim Varlık’a karşı kayıtsızlığımızın suçlusu, bu geleneğin kendisidir. Heidegger’in düşüncesinin canlılığı tam da bu konuda kendini gösterir: O, bu gelenek içinde faaliyet göstermesine rağmen, bu geleneğin kendini aşması için yaratıcı bir şekilde onu yok eder. O, 1927’de basılan ve modern varoluşçuluğun bir nevi sistematik kutsal kitabı olan –kim zaman hiç okunmamış bir kutsal kitap– *Sein und Zeit*’te (*Varlık ve Zaman*), Varlık probleminin “tekrarını” bir görev olarak önerir: Bu tekrar, köklü bir yenileme ve Eski Yunan düşünürlerinin bu problemi ele alış şekillerini günümüze taşıma anlamındadır.

Yine de kitabın bu yönü, Heidegger'in insan varoluşuna, ölüme, umursamaya, endişeye, suçluluk duygusuna ve diğerlerine ilişkin canlı ve etkileyici tasvirlerinden doğan heyecan arasında kaybolup gitmiştir. Hatta eleştirmenler, onun sonraki eserlerinde bu tip insanî konuların olmayışı dolayısıyla, düşüncesinde bir kırılma ve değişimin oluştuğunu iddia edecek kadar ileri gitmişlerdir. Bu yanlıştır; zira Heidegger'in düşüncesinin biricikliği ve devamlılığı öyledir ki, sonraki yazıları, *Varlık ve Zaman*'da öz olarak var olan fikrin yorumları ve açıklamaları olarak kabul edilebilir. O, yegâne görevi olan Varlık problemini "tekrar"dan ve Eski Yunanlıların yaptığı gibi Varlık'la yüz yüze gelmekten asla vazgeçmemiştir. O, *Varlık ve Zaman*'ın daha ilk sayfalarında bu görevin, tüm Batı ontoloji tarihini, yani Batının Varlık'ı düşünme biçimini yok etmek olduğunu söyler.

Peki bu neden gerekli? Önceki mevzumuzla dönersek, bu gelenek bizim Varlık'a ilgisizliğimizin nasıl sorumlusu olabilir?

Öncelikle "Varlık" (*being*) kelimesi İngilizcede iki anlamlı, belirsiz bir kelimedir. O bir fiilimsi olarak, hem bir fiilin hem de ismin özelliklerine sahiptir. İsim olarak o, şeylerin ve varlıkların ismidir: Masa bir varlıktır; pencereden görünen ağaç da. Olan her şey bir varlıktır. Bunu, bir şeyin varlığını, o şeyin en boş ve soyut (dolayısıyla abes) özelliği olarak gördüğümüzde bile fark edebiliriz. Oysa bu kelime bir fiil olarak, şeylerin olmaklığını (*to be*) ifade eder; bu anlam için İngilizcede tek bir kelime yoktur; muhtemelen bu, anlaşılması daha zor bir şey olduğu için böyledir. Diğer diller bu noktada daha yeterli bir sözvarlığına sahiptir ve bu iki anlamı da yerli yerinde ifade etmektedirler: Yunancada *to on* (olan şey) ve *to einai* (olan şeyin Varlık'ı); Latince *ens* ve *esse*; Fransızca *l'etant* ve *l'etre*; Almancada *das Seiende* ve *das Sein*. (Heidegger'in önerisi İngilizcede olan şeyler için *beings* (varlıklar) kelimesinin, var olan her ne ise onun var olma durumu için *Being* (Varlık) kelimesinin kullanılmasının en uygunu olacağıdır; bunun için biz de bu yazıda bu öneriye uyacağız.)

Heidegger'in iddiasına göre tüm Batı düşünce tarihi, bu kelime çiftlerinden ilkiyle, yani olan şeyle çok ilgilenmişken; ikinciye, ya-

ni olanın varolmasını unutulmaya terk etmiştir. Bunun için Varlık'la uğraşması düşünülen felsefe dalına, varlıklara karşıt olarak Varlık'ın varolmasını inceleyecek olan *einai-logy* değil, olan şeyin bilimi anlamında *ontology* denmiştir. Bu gözlem, biraz ilmî bir ayrıntı gibi görünebilir, ama öyle değildir. Bunun anlamı şudur: *Batı-lının düşüncesi başlangıçtan itibaren eşyayla ve nesneyle sınırlı ve onlara bağımlı olmuştur*. Tüm Batı tarihinin gidişatını bu gerçek belirlemiştir. Heidegger buradan hareketle, –sırf Varlık'la meşgul olması dolayısıyla– o tarihe ve dolayısıyla da dünyanın mevcut durumuna yeni bir ışık tutmayı başaramıştır.

“Varlık” yalnızca varlıklar ve şeyler olarak anlaşıldığında en genel ve boş bir kavram hâline gelmektedir. St. Thomas Aquinas şöyle der: “Anlamanın ilk nesnesi zihnin bir şeyi kavradığı andaki şeydir.” Bu şekilde bir masa, örneğin, bir mobilya parçasıdır; mobilya parçaları insan ürünü şeylerdir; insan ürünü şeyler ise fiziksel şeylerdir; bu genellemede bir adım daha atarsak bu masanın sadece bir varlık, bir şey olduğunu söyleyebiliriz. “Varlık” bir şey hakkında yapabileceğim en son genellemedir ve bunun için en soyuttur ve bu masa hakkında bana işe yarar hiçbir bilgi sağlamaz. Daha önce bahsettiğimiz şekliyle sıradan insanın Varlık'la ilgili konuşmaları duyduğundaki sabırsızlığı bu yüzdendir: Zira o, bu kişiyi ilgilendirmemekte veya onun hiçbir yaşamsal ihtiyacına hitap etmemektedir. Fakat Heidegger burada tekrar geleneksel yaklaşımı altüst eder: Varlık, boş bir soyutlama olmayıp ağzımıza kadar, aslında tamamen içine gömülü olduğumuz bir şeydir. Gündelik yaşamda kullanılan “var/-dır (is)” kelimesini, ona kavramsal bir açıklama getirmemiz istenmese de, hepimiz anlarız. Sıradan insanî yaşamımız Varlık'a ilişkin bir *ön-kavrayış* içinde cereyan eder; Heidegger'in bir filozof olarak yakalamaya çalıştığı şey de içinde yaşayıp, hareket ettiğimiz, Varlık'ımıza sahip olduğumuz bu gündelik anlamdır. Varlık, en ücra ve soyut kavram olmak bir yana, en somut ve en yakın, yani herkesin ilgisinde olan bir mevcudiyettir. Varlık'a ilişkin bu *ön-kavrayış* çoğu insanda vardır: Ben bir komşuma “Bugün Pazartesidir” dediğimde buradaki “-dir” ekiyle ilgili

hiçbir soru sorulmaz ve sorma ihtiyacı hissedilmez. *İnsan bu anlayış olmadan başka hiçbir şeyi anlayamaz.* Fakat bu, mezkur önkavrayışın açığa çıkarıldığı, belirginleştirildiği anlamına kesinlikle gelmemektedir. Tam tersine o, karanlıkta kalır; çünkü çok sıradan sebepler dolayısıyla onun hakkında soru sorma ihtiyacı hissetmemişizdir. İşte Heidegger düşüncesinin tüm hedefi de Varlık'ın bu anlamını açığa çıkarmaktır.

9. 2. Fenomenoloji ve İnsan Varoluşu

Fakat bu kadar sıradan, yakın ve bir o kadar da gizli bir şey, nasıl açığa çıkarılacaktır? Heidegger burada hocası Edmund Husserl'den ödünç aldığı yöntem olan fenomenolojiden istifade eder. Fakat bu yöntemi kullanırken ona, Husserl'inkinden farklı bir anlam ve yönelim verir. Buradaki farklılık, hem iki filozoftaki mizaç farklılığından hem de felsefeleri arasındaki temel bir farklılıktan neşet etmektedir. Fenomenoloji Husserl'e göre, tecrübe yoluyla edindiğimiz şeyleri, belirsizleştiren önyargılar ve farazî spekülasyonlar olmaksızın sadece betimlemeye yönelik bir disiplindir; onun parolası, şeylerin yerine koyduğumuz önceden üretilmiş kavramlar yerine "şeylerin kendisine" dönmektir. Husserl'in de fark ettiği üzere bu yaklaşım, nesnenin bağımsız varoluşunu savunun realistlerle öznenin önceliğini kabul eden idealistler kapıştıklarında, 19. yüzyılda felsefenin içine düştüğü çıkmazdan kurtulmanın yegâne yoluydu. Husserl, felsefenin, gerçeklikle ilgili entelektüel spekülasyonlar yapmak yerine, olanın pür bir tasvirini yapması gerektiğini söylemiştir. Husserl bu şekilde, hem Heidegger üzerinde hem de I. Dünya Savaşı sırasında yetişen tüm Alman filozofları üzerinde en güçlü nüfuza sahip olmuştur.

Heidegger, Husserl'in fenomenoloji tanımını kabul eder: O, insan varoluşunun ne olduğunu, hiçbir belirsizleştirici önyargı olmadan sadece tasvir etmeye çalışacağını söyler; fakat onun hayal gücü, meselenin bu minvalde gitmesine izin vermez; zira o "fenomen" kelimesinin Yunanca kökenli olduğunu belirtir. Genel olarak kelimelerin, özellikle de Yunanca olanlarının etimolojilerini incelemek

Heidegger’de bir tutkudur; bu tutkusu dolayısıyla kelimelerle oynamakla suçlanmıştır; fakat insanlığın diline, geliştikçe ne büyük gerçekleri sıkıştırdığını anladığımızda, Heidegger’in gizli bir hazine gibi kelimelerin anlamlarını keşfetmek için sürekli onları eşelemesinin, onun en etkileyici yönlerinden birisi olduğunu görürüz. Özellikle Yunancada –tüm tarihi önümüzde apaçık olan ölü bir dil–, Yunan ırkının sonradan düşüncesinden attığı kimi gerçeklerin dile nasıl meczedildiğini görebiliriz. Fenomen kelimesi, –tüm modern Avrupa dillerinde şimdiye kadar günlük kullanımda olan bir kelime– Yunancada “kendini açığa vuran şey” demektir. Bunun için fenomenoloji, Heidegger açısından, şeyin kendini ifade etmesine izin vermek, demektir. Heidegger, eğer şeyleri bizim hazır kavramsal deli gömleklerimize sokmaya çalışmazsak onların kendini bize ifade edeceğini söyler. Burada onun Nietzsche’nin, bilginin sonuç olarak Güç istencinin bir ifadesi olduğu şeklindeki görüşüne sert cevabının başlangıcını görmekteyiz: Heidegger’e göre, biz nesneleri fethederek ve zaptederek değil, ne ise o olmasına izin vererek ve olmaya bırakmakla, onun ne olduğunu ortaya koymasına imkân tanıyarak bilebiliriz. Bizim insanî varoluşumuz da en yakın ve dahilî ayrıntılarıyla, eğer onu işitecek kulaklarımız varsa kendini ortaya koyacaktır.

Etimolojik hasat sadece “fenomenoloji” kelimesiyle bitmez. Heidegger bu kelime etrafında, hepsi kendi içinde dahilî bir anlam bütünlüğüne sahip olan ve bizi, düşünürümüzün bizzat düşünce merkezine götüren bir etimoloji salkımı keşfeder. Yunanca *phainomenon* kelimesi, hem ışık anlamındaki *phaos* kelimesiyle hem de ifade veya konuşma anlamındaki *apophansis* kelimesiyle bağlantılıdır. Düşünce dizgesi şöyle olmaktadır: Açığa vurma-ışık-dil. Işık, açığa vurmanın ışığıdır ve dil de bizzat bu ışıktadır. Bunlar sadece metafor gibi gelebilir; fakat bu, sadece bizim gibi anlaması karar-mış insanlar açısından böyledir; oysa Yunan dilinin doğduğu dönemde yaşayan insanlar açısından ışık ile ifade (dil) arasındaki bu dahilî bağ, anlaması kolay ve esaslı bir gerçektir; dolayısıyla bunları bize “tamamıyla” metafor gibi gösteren şey, bizim karmaşıklığımız ve soyutluğumuzdur.

İleride göreceğimiz gibi bu ışık metaforu, Heidegger'in Gerçek Teorisine yol açmaktadır ki, kendisine göre bu teori insanlık tarihinde ve düşüncesinde en kritik konulardan biridir. Gerçeğin Yunanca karşılığı *a-letheia* kelimesinin etimolojisi, Heidegger'in teorisi açısından diğer bir anahtardır: Bu kelime tam olarak gizli/saklı olmama, açığa vurma anlamındadır. Gerçek, gizli olan artık gizli olmadığında ortaya çıkar. Bu yaklaşımı, önceki açığa vurma-ışık- dil düşüncesiyle birleştirecek, Heidegger'in ulaştığı fikrin önemi anlaşılabilir. Bu fikir, aslında günümüzde sadece ifade ve önermelere atfedilen gerçek anlayışına tamamen terstir. Bizim açımızdan bir ifade, ancak bir olguya tekabül ettiğinde gerçektir. Oysa ifadeler, onları kavrayacak zihinler olmadan varolamazlar; bu nedenle gerçek, modern kullanımda zihnin bir konuya ilişkin doğru bir yargısı olduğunda, zihinde bulunacaktır. Bu yaklaşımın sorunu, gerçeğin diğer tezahürlerini hesaba katmamasıdır. Örneğin biz bir sanat eserinin "gerçek"inden bahsederiz. İçinde gerçek bulunan bir sanat eseri, aslında yukarıda geçen sözlük anlamıyla gerçek-olmayan önermelere sahip olabilir. Bir sanat eserindeki gerçek, onun bir ilham eseri oluşunda saklıdır; fakat bu ilham, zihinsel olarak doğru olan bir ifade ya da ifade grubundan oluşmaz. Heidegger'in önemle vurguladığı şey, gerçeğin meskeninin öncelikle akıl olmadığı, bilakis aklî gerçeğin daha temel bir gerçeğin türevidir.

Bu daha temel gerçeğin ne olduğunu birazdan tam olarak ele alacağız. Ancak önce şuna işaret etmeliyiz ki, gerçek sorunu, Heidegger'in insan varoluşuyla ilgili görüşünü kaba taslak incelemeye başlar başlamaz belirivermektedir. Eleştirmenler, Heidegger'in düşüncesine genellikle daha sansasyonel bir yolla ulaşmışlardır. Örneğin İtalyan yorumcu Ruggieri, varoluşçuluğu renkli bir yüzey-selliklerle "korku ya da cinayet romanı tarzında yapılmış bir felsefe" olarak tanımlar. Tabi bu akademik filozofun ölüm, umursama, endişe ve benzeri acil insanî konularda konuşulduğunu duyması onu sarsmaktadır: Heidegger bu konuları tartışır. Fakat onun bu konulara ilişkin yaklaşımını ele almadan önce, gerçeğe belirli bir ilişki içinde olan bir varlık olarak insana ilişkin yaklaşımını anlamalıyız.

Zira insanın ne olacağı –tarihinde ve düşüncesinde– tamamen, gerçeğin ne olduğuna ilişkin kanaatine bağlıdır. Eleştirmenler, Heidegger’de sansasyonallik aradıkları için onu bulmuşlardır.

Heidegger’in bir çırpıda Husserlci fenomenolojinin ötesine geçmesi, Yunan diline meczolunduğu şekliyle gerçeğin ilk anlamına kulak vermesi dolayısıyladır. Zira Husserl hâlâ, felsefedeki modern dönemin yaygın görüşü olan kartezyen yaklaşıma bağlıyken, Heidegger’in düşüncesinin tüm çabası Descartes’ı aşmaya yöneliktir.

Descartes, her şeyden şüphelenerek tek bir kesinliğe ulaşmıştır: Kendi bilincinin varlığına –meşhur *Cogito, ergo sum*, “Düşünüyorum, o hâlde varım” kesinliğine. Modern felsefenin, onunla birlikte de modern dönemin başlangıcı bu noktadır: İnsan kendi egosuna kitlenip kalmıştır. İnsanın dışında, şüpheli bir şeyler dünyası vardır ki, bilim, onların göründükleri kadar bile gerçek olmadığını söylemektedir. Descartes, insanın dışındaki dünyayı Tanrı’ya inançla yeniden kazanmıştır; Tanrı, lütfu dolayısıyla dış dünya gerçekten yok olmuş olsa var diye bizi aldatmaz. Ancak, öznelğin (ve de solipsizmin) hayaleti tüm modern felsefede vardır ve ona âdeta tebelleş olmuştur. David Hume, şiddetli bir şüphe anında yalnız çalışmasından paniklemiş ve dış dünyanın gerçekten varolduğundan emin olmak için bilardo odasındaki arkadaşlarının yanına koşmuştur. Leibniz de dünyayı oluşturan temel tözler olan monadların pencereleri olmadığını, yani birbirleriyle iletişim kurmadıklarını söylerken tüm bunları etkiileyici bir şekilde dile getirmiştir.

Descartes da kimi zaman dış dünyadan şüphelenebilmiş ise de, gerçek şu ki, insanın Varlık’ını anlamaya sıra geldiğinde onda şeylerin varoluşu öncelikli olmuştur. Dış şeyler nedir? Maddeler, yer kaplayan tözler. Buna karşılık ruh, ya da “Ben”, maddî olmayan bir tözdür, düşünen bir tözdür. Nasıl maddî bir tözde renk, şekil vb. gibi değişik özellikler “içkinse”, ruh tözünde de hâl veya düşünce gibi psişik durumlar “içkindir”. Her ne kadar insan ve doğa düzeltilemeyecek şekilde birbirinden ayrılmış olsa da, insanın Varlık’ı da ima gizliden gizliye maddî tözlere kıyasla anlaşılmıştır. Modern bilim de insanı doğadan koparmasına rağmen, onu fiziksel/maddî gerçekler çerçevesinde anlamaya çalışmıştır.

Heidegger, bu kartezyen yaklaşımı bir vuruşta yerle bir eder: O, insanın temel vasfının, Dünya-içre-Varlık olması olduğunu söyler. Leibniz, monadların penceresi olmadığını söylemişti; Heidegger buna cevaben, insanın dış dünyaya pencereden, yalıtık egosundan bakmadığını, bilakis onun zaten *dışarıda* olduğunu söyler. İnsan dünyada varolur, çünkü ona tamamen iştirak edip katılmıştır. Heidegger'e göre varoluş, kendinin dışında, ötesinde durmak demektir. Benim Varlığım, benim tenimin altında (veya o tenin altındaki maddî olmayan bir töz içinde) gerçekleşen bir şey değil, varlığımın ilgi ve alâka dünyası olan bir alan veya bölgeye yayılmış vaziyettedir. Heidegger'in insan (ve Varlık) teorisi, sırf benzetme kabilinden Einstein'ın maddeye ilişkin 'alan teorisi'ne kıyasen insana ilişkin alan teorisi olarak adlandırılabilir; zira Heidegger, felsefî sonuçların tamamen soyut fizik teorilerinden çıkarsanmasını yanlış bir yöntem olarak görecektir. Fakat Einstein, nasıl maddeyi –Yüzeyinin sınırları içinde var olan bir yapı olarak gören Newton'un aksine– bir alan olarak (örneğin manyetik bir alan) alıyorsa Heidegger de insanı, Varlığın bir alanı veya bölgesi olarak kabul etmektedir. Merkezinde mıknaatısın olmadığı manyetik bir alan düşünün; insanın Varlığı da işte böyle bir alandır; fakat bu alanın çevreye ışıdığı merkezde, ne ruh tözü ne de “Ben” tözü vardır.

Heidegger bu Varlık alanını *Dasein* olarak adlandırır. *Dasein* (Almancada harfi harfine Orada-Olmak anlamındadır), onun insana verdiği isimdir. Heidegger'in insan varoluşuna ilişkin tanımlamasının en kaydadeğer taraflarından birisi bunlarda “insan” teriminin asla kullanılmamasıdır! O, bu şekilde sabit bir doğaya sahip belirli bir nesneyle –kısaca şimdiye kadar insana ilişkin sahip olduğumuz anlayış– karşı karşıya olduğumuz varsayımından kendini korumaktadır. Keza onun varoluş analizleri “bilinç” kelimesini de içermez; zira o kelime, bizi tekrar kartezyen düalizmine geri götürecektir. Heidegger'in “insan” veya “bilinç” kelimelerini kullanmadan, insan varoluşuyla ilgili söylemek istediği her şeyi diyebilmesi, özne ile nesne veya zihin ile beden arasında modern felsefenin açtığı uçurumun biz istemezsek varolmayacağı anlamına gelmektedir. Onun terminolojisi, keyfî değil son derece bilinçli ve akıllıcadır.

Evet bir alan olarak insan anlayışı/*Dasein* konusunda kesinlikle anlaşılmaz ve soyut hiçbir şey yoktur. İsmine tepki vermeyi yeni öğrenmiş bir çocuğu hepimiz biliriz. O, ismiyle çağrıldığında hemen gelir; yalnız bu ismin kime ait olduğunu göstermesi istenirse kendisini de annesi ya da babasını da gösterebilir, bu da hevesli ebeveyni hayal kırıklığına uğratar. Aynı soru birkaç ay sonra sorulduğunda ise kendisini gösterecektir. Demek ki o, bu aşamaya gelmeden önce adını, kendisiyle ilgili olan ve ister yemeğe isterse anneye gel şeklinde olsun çağrısına tepki verdiği bir Varlık alanı ya da bölgesinin ismi olarak dinlemiştir. Çocuk haklıdır. Onun ismi, sırf teninin altında cereyan eden bir varoluşun ismi değildir: Bu, kendini, hem ebeveynlere hem de felsefe tarihine dayatmış olan korkunç bir soyut sosyal kabulden başka bir şey değildir. Çocuğun isminin temel anlamı, çocuk büyüdükçe kaybolmaz, sadece daha soyut sosyal kabullerle kuşatılır. O, kendisinin yaşamsal olarak ilişkili olduğu Varlık alanının seslendirildiğini her duyusunda gizlice kendi isminin de çağrıldığını duyar.

Heidegger'in bu alan mefhumuna alışmak biraz zaman alır; fakat bir kez anladınız mı o hem kaçınılmaz hem de doğal hâle gelir ve insana ilişkin tüm bakışınız değişir. Şüphesiz bu varoluş, bir masanın, masa türünün sırf bir tekil örneği olması gibi gayr-ı şahsî bir gerçek değil, daima bize ait olan bir varoluştur. Yine de benim varoluşumun benim olması, benim alanımın merkezinde var olan bir Ben-tözünden oluşmaz; bilakis bu benimlik, benim tüm Varlık alanıma nüfuz etmektedir.

Heidegger bu mefhumla bizim tecrübemizin sıradan, kamusal ve gündelik yaşamına ayağını sağlamca basmaktadır. Felsefeciler geçmişte varoluşu tamamen farklı bir zaviyeden, tecrübe ve bağımsız düşüncenin ayrıcalıklı moduyla yorumlamışlardır. Descartes ve Hume'un düşünceleri, insanın dış dünyanın varlığından şüphe gibi düşüncelerle oyalanabileceği bireysel çalışma, inceleme veya yalnızlık kokmaktadır. Bu tip şüpheler, gündelik tecrübelerimizin ışığında gerçekliğini kaybeder; onların reddedilmesi gerekmez, kendiliğinden kaybolur giderler; zira onlar, gerçekten yaşadığımız varoluşa uymamaktadırlar.

İçinde yaşadığımız, hatta Descartes ve Hume'nin bile unutulmalarına rağmen içinde yaşadıkları bu gündelik felsefe öncesi dünyada hiçbirimiz dış nesneler dünyasına karşı koyan kişisel bir "Ben" değiliz. Hatta hiçbirimiz bir "Ben" bile değiliz. Biz, yığınlar arasında sadece biriyiz; toplumumuzun, yurttaşlarımızın, okul arkadaşlarımızın isimleri arasında bir isimiz. Heidegger varoluşumuzun bu gündelik kamusal niteliğini "Anonim kişi (*The One*) [*Das Man*]" olarak adlandırır. O, her birimizin gerçek bir Ben (*I*) olmasından önceki gayr-ı şahsî ve kamusal hâlidir. Kişi hayatta şöyle şöyle mevkiye sahiptir, şöyle şöyle davranması umulur, kimisi bunu yapar, şunu yapmaz vs. vs. Bu şekilde biz Heidegger'e göre, bir "düşmüşlük" (*Verfallenheit*) hâlinde varoluruz: Yani biz, çıkma imkânımız olan varoluş düzeyinin henüz altındayızdır. Bizler bu dışsallaşmış ve kamusal varoluşun rahminde kaldığımız müddetçe bir Benlik'e dönüşmenin onuru ve korkusu olmaksızın yaşamımızı sürdürürüz. Fakat aynen Tolstoy'un hikâyesindeki İvan İlyiç'in başına geldiği gibi ölüm ve endişe gibi şeyler bu düşmüşlük durumunu istila eder ve yığınlar içindeki sırf biri olmak gibi bizim güvenli konumumuzu parçalar ve varoluşumuzu korkunç ve çaresiz şekilde bize ait bir şey olarak bize gösterir. Modern dünya, "Anonim kişi" olmak, bir benlik olmaktan daha az korkutucu olduğu için, kendi kendini yok etmekle ilgili inanılmaz araçlar türetmiştir.

İnsan varoluşu, ister düşmüş olsun ister çıkmış, ister otantik olsun ister değil, ister sahte bir kopya olsun ister orijinal, üç genel biçime ya da temel yapıya sahiptir [Yani varoluşun üç temel biçimi vardır. ç.n]: 1) Hâl veya duygu 2) Anlama, 3) Konuşma. Heidegger bunlara *existentialia* der ve onları varoluşun temel kategorileri olarak belirtir: Bu kategoriler, diğer filozofların –nitelik, nicelik, uzay, zaman vs.–oldukça farklı kategorilerine kıyasla, ilk bakışta çok tuhaf gözükmektedir. Aristo'dan bu yana Varlık'ın temel kategorilerini oluşturan bu sonuncular tamamen fiziksel nesnelerin kategorileridir. Fakat insan varoluşu bir şey gibi ele alınamaz ve bunun için şeylerden devşirilmiş kategorilerle tanımlanamaz. Yalnız bu demek değildir ki, Heidegger bu üç *existentialia*'yı tamamen zihinsel kimi varlıkların ya

da ruh tözünün dahilî durumlarını göstermek amacıyla belirtmektedir. Aksine bu kategoriler Heidegger'in, *Dasein*'i –insan varoluşunu– bir alan olarak görmesi çerçevesinde anlaşılmalıdır.

1. *Hâl*: Hâl, gerçekten nedir? Biz onu dahilî bir durum olarak düşünme eğilimi taşıyoruz. Fakat böyle düşündüğümüzde bile onu, masadaki içkin renk gibi bizdeki bir iç unsur, ruh ve Ben'de içkin bir şey olarak düşünürüz. Oysa Hâl'e bu şekilde sahip olmayız. Açıkça söylemek gerekirse, onlara tavan arasında depolanan mobilya parçalarına “sahip” olur gibi asla “sahip olmayız”. Aksine Hâl, bizim içinde “ol”duğumuz tüm Varlık alanına nüfuz eder. Hâl kelimesinin Almanca karşılığı *stimmung*, uyum sağlamak/ayarlı olmak kök anlamına sahiptir; dolayısıyla bir Hâl'de bizim tüm Varlık'ımız belirli bir şekle ayarlıdır. Örneğin biz belirli bir neşe, üzüntü ve endişeyiz. O, tüm varoluşumuzu etkiler ve ona nüfuz eder.

Üstelik ben her Hâl veya hissiyat içinde kendimi âniden kendi dünyamda, kendi konumum içinde, burada ve şimdi bulurum. *Dasein*, daha önce gördüğümüz gibi orada-olmak demektir –ya da İngilizcede daha sık kullandığımız şekilde burada-ve-şimdi olmak–; dolayısıyla her Hâl'de ben bir şekilde burada ve şimdi kendime gelmiş olurum. Hâl ister hafif ve son derece zayıf, isterse bir volkan patlaması gibi olsun, kulak verdiğimde daima kendini ifşa eden şey, o Hâl'in dünyasında belirli bir şekilde benim Orada-Varlık'ımdır. Heidegger'e göre temel Hâl, endişedir (*Angst*); Heidegger bunu hastalıklı mizacı dolayısıyla temel Hâl olarak seçmemiştir. Aksine varoluşumuzun şimdi-ve-buradallığı tüm geçirgen ve nazik olumsuzluğuyla, endişe anında ortaya çıktığı için onu seçmiştir.

Heidegger'in hâller veya hissiyatlardan Varlık modları olarak bahsettiğine dikkat edilmelidir. O, psikolojiyi değil ontolojiyi önerir; fakat böyle yaparken bizim psikolojik mevzularla ilgili tüm anlayışımızı da yeniden şekillendirmektedir. İnsan, Varlık'ın kendini ifade etmesine izin vererek aydınlanır, tersi değil. Onun tüm yaklaşımı kesinlikle insan merkezli değildir.

2. *Anlama*: Heidegger'in burada kastettiği anlama, soyut veya kuramsal bir anlama değildir, bilakis içinde varoluşumuzun köksal-

dığı ve onsuz önermeler veya “doğru” olduğunu iddia edebilecek teoriler üretemeyeceğimiz Varlık’ı anlamaktır. Bu aslında bizim olağan kavramsal anlamamızın altında ve temelinde yatmaktadır. Sabah gözlerimizi açarız ve dünya da böylece bizim önümüzde açılır. Bu basit görme ediminde nelerin cereyan ettiği üzerinde yeterince düşünmeyiz –Yani biz bakarken dünyanın önümüzde açılması üzerinde. Dünyanın bu açık-lık’ı veya açık olarak duruşu, zihni fikirden tamamen yoksun olan ve dünyayla ilgili özellikle entelektüel bir anlayışa sahip olmadığını söyleyen en sıradan insanda bile vardır. Bu açık-lık olmaksızın o varolamaz bile; zira varolmak, insanın, önünde açılan bir dünyada kendinin ötesinde durması demektir. Önünde duran ve ışığın altındaki bu dünyada şeyler gizlenmemiş şekilde (ve de gizli olarak) durmaktadır; ancak Heidegger için gizlenmemişlik veya saklı-olmayış gerçek’in bizzat kendisidir; bunun için insan, varolduğu kadar “gerçek’te” varolur. (Aynı zamanda insan sonlu olduğu için daima “gerçek-olmayanda” varolur.) Bu şekilde gerçek ve Varlık birbirinden ayrılmaz bir bütün olmaktadır; şöyle ki, bir dünya, içindekilerle birlikte insan varolduğundan itibaren insanın önünde açılmaktadır. Ne var ki, çoğu kez insan, görme ediminde gerçekten nelerin cereyan ettiğine bakma fırsatını kendine vermez.

İşte bir örnek: Entelektüelin biri, yeni bir “teorisini” anlatmak üzere bana yaklaşıyor. Bu teori yeni bir kitap, bir kişi veya psikanalizdeki yeni bir gelişmeyle ilgili olabilir. Konusu önemli değil. (Bu örneği en azından bazı okuyucular açısından daha belirginleştirmek için bu entelektüelin o kendine özgü geleneksizliği ve köksüzlüğüyle New Yorklu biri olduğunu varsayalım.) Onun teorisini duyar duymaz onun yanlış olduğunu bilirim. Ona karşı argümanlar ileri sürmem istendiğinde tökezleyebilirim bile; kimi durumda onu cevaba değer bile bulmam; zira o fikirler kulağıma geldiğinde yanlış olduğunu âdeta bağırlarlar. İfade edilmeyen bazı anlama unsurları ve âdeta benim içime yerleştirilmiş gerçek anlayışı, duyduğum şeylerin gerçek olmadığını bana söyler. Bu anlama türünün kaynağı nedir? Bu, varoluştaki kök salmış olmam dolayısıyla sahip olduğum

bir anlama türüdür. Bu, yanlış olduğunu bilip de reddinin detaylandırılması uzun zaman olabilecek olan fikirlerle karşılaştığımızda hepimizin sahip olduğu anlama türüdür. Böyle bir anlama yetisine sahip olmasaydık, hiçbir önermenin yanlış ya da doğru olduğunu ifade edemezdik. Gözlerimizi dünyaya açma ediminde orada olan bu birincil anlamayla bağımızı kestiğimiz ölçüde, aklî olarak da köksüz hâle geldik.

3. *Konuşma*: Heidegger'e göre dil, öncelikle sesler veya sesleri sembolize eden işaretler sistemi değildir. Sesler ve işaretler ancak insan varolduğu kadar dilin içinde durduğu için bir dil olabilir. Bu çok paradoksal gözükebilir; fakat Heidegger'in diğer fikirlerinde olduğu gibi burada da onun ne dediğini anlamak için tüm olağan düşünce alışkanlıklarımızı bir kenara bırakmalıyız –Yani o şeyi birtakım hazır kavramlara sokmak yerine, onun kendisini göstermesine izin vermeliyiz.

İki insan birlikte konuşuyor; birbirlerini anlıyor ve uzunca bir müddet sessiz kalıyor. İşte bu sessizliktir dil; bu sessizlik tüm kelimelerden daha berrak şekilde konuşabilir. Bu iki kişi hâl olarak birbirine uyum sağlamıştır; bunun için onlar, daha önce gördüğümüz üzere açıkça ifade etme düzeyinin altındaki [temel] anlamaya kadar inebilirler. Bunun için bu üç varoluş biçimi –hâl, anlama ve konuşma (burada sessizlik) birbiriyle iç içe geçmiştir ve tek şeydir. Bu mânidar ve konuşan sessizlik bize, sesler veya işaretlerin bir dilin özünü teşkil etmediğini göstermektedir. Bu sessizlik, sohbetimizdeki yalnızca bir aradan ibaret de değildir; aksine o, tüm dillerin –sesler, işaretler ve mukabiller olarak– kendisinden neşet ettiği şey olan bir varoluşun diğerine uyum sağlamasıdır. İnsan ancak böyle bir sessizliğe muktedir olduğu için gerçek bir konuşma yapabilir. Eğer bu sessizlikle bağını koparırsa, tüm konuşmaları gevezelikten ibaret olur.

Dile yönelik bu yaklaşım bugün Amerika'da ve İngiltere'de moda olan değişik semantik anlayışlardan tamamen farklıdır. Semantikçiler kelimeleri işaretler veya mukabiller olarak ve bazen de bu işaretlere yönelik mantıksal hesaplamalar olarak ele alırlarken Heidegger bu işaretlerin neşet ettiği varoluşsal arkaplâna işaret

eder. Semantikçi I. A. Richard bir keresinde şairin, sözlü işaretlerin manipülatörü olduğu, yani bir nevi duygu mühendisine dönüştüğü bir şiir teorisi üretmişti. Ne kadar kullanışlı olursa olsun, dilin tüm semantik yorumları, insan varoluşundaki dilin köklerine ulaşamadıkları için daha başlangıçta nâkıs kalmaya mahkûmdur. Richard'ın *Basic English, Basic German* vs. kitap serisini ele alalım; o, bununla öğrenciye, hakkında hiçbir şey bilmediği bir dili, resim ve kelimelerle öğretmeyi amaçlamaktadır: *Basic English*'in ilk sayfasındaki resimler de bir erkek, kadın ve çocuk, kendilerine işaret ederek kendilerine uygun şekilde “Ben bir erkeğim” vb. diyorlar. Farzedelim ben hiç İngilizce bilmiyorum ve kitabı elime alıyorum: Ben, “Ben bir erkeğim” cümlesini, küçük soyut resimdeki adam balete benziyor diye pekâlâ “Ben bir baletim” şeklinde anlayabilirim. Bu nokta anlamsız gibi gelebilir; ama öyle değildir. Zira öğretmen ve öğrencinin, içinde dilsel iletişim kurdukları ve ifade edilemeyen bir karşılıklı anlama bağlamı dolayısıyla böyle yanlış anlamalardan sakınılmaktadır. Bu anlama bağlamı ifade edilmez; çünkü tüm ifade onun için de gerçekleşir. Öğretmen bu tip yanlış anlamaları yok etme umuduyla önsözünü dilsel bir kılavuzla genişletebilir; fakat nereden başlarsa başlasın onun kelimelerinin arkasında ve etrafında bu karşılıklı anlama bağlamı olmak zorundadır.

Acaba bu ifade edilmeyen anlama bağlamı nelerden oluşur? Yukarıda gördüğümüz gibi bu bağlam, varoluşumuzun içinde köksaldığı anlama şekline dönüşür. Daha önceden Heidegger'in Varlık'ın alan teorisinden bahsetmiştik; onu, pekâlâ Varlık'ın bağlamsal teorisi olarak da adlandırabiliriz. Varlık, tüm varlıkların günyüzüne çıktığı/belirdiği bağlamdır. Bu, sesler ve onların işaretleri için de geçerlidir. İnsan bu bağlamda, Varlık'ın bu açık alanında durduğu için diğer insanlarla iletişim kurabilmektedir. İnsanlar, sesleri ifade etmeden önce “dilinde” varolurlar; çünkü onlar karşılıklı anlama bağlamı içinde varolmaktadırlar ki, bu da sonuç olarak Varlık'ın kendisinden başka bir şey değildir.

Heidegger'in dil görüşünün bu ülkede bilinmemesi üzüntü verici bir durumdur. O, bizi yazınsal eleştiri alanındaki bir sürü sonuçsuz ve

baştan mağlup saldırılardan kurtarabilirdi; onlarda şiirler, kendilerini oluşturan kelimelerden ayrıştırılmaktadır. Keza bu görüş, her formelleştirme çabasının, anlamının önceden gerçekleştiği bir dil bağlamı öngörmesi gerektiğine işaret ederek formalize edilmiş dil ve mantıkla uğraşan mantıkçılarımızın tartışmalarına da ışık tutabilirdi.

9. 3. Ölüm, Endişe ve Sonluluk

İnsanlar ölür; bu olay dünyada her gün olur. Ölüm, ölüm ilanlarından fark ettiğimiz kamusal bir olaydır. Bu konuda gerekli sosyal görevlerimizi yaparız ve bazen duygusal olarak derinden etkileniriz. Fakat ölüm bizim dışımızdaki bir olgu olarak kaldığı sürece “insanlar ölür” önermesinden “Ben öleceğim” önermesine geçemeyiz. İkinci cümlenin idrak edilmesi, beraberinde Tolstoy’un İvan İlyiç’inin insanı paramparça eden tecrübesini getirir.

Heidegger’in ölüm analizi –*Varlık ve Zaman*’ın en güçlü ve meşhur pasajlarından birisidir– sanatçı Tolstoy’un hikâyesinde açığa vurduğu gerçeği, düşüncemizde ortaya kor. (Her iki durumda da gerçek, temel olarak açığa vurma/ifşa olarak anlaşılmalıdır.) “Ben öleceğim” şeklindeki ölümün hakikî anlamı dünyanın içindeki dışsal ve kamusal bir olgu değil, yolun sonunda ulaşacağım bir nokta gibi bir olasılıktır. Bu şekilde düşündüğümde yine ölümü kendi dışımda belirli bir mesafede tutmuş olurum. Mevzu şu ki, ben her ân ölebilirim; bunun için ölüm benim için şu andaki *olasılıktır*. O, ayağımın altındaki bir uçurum gibidir. Ölüm, benim olasılıklarımın en aşırı ve mutlağıdır aynı zamanda: Aşırdır; çünkü o, varolmama olasılığı anlamına geldiği için, diğer tüm olasılıkları kesip atar, bitirir. Mutlaktır; çünkü insan sevdiklerinin ölümü de dahil diğer tüm kalp kırıklıklarının üstesinden gelebilir; oysa kendi ölümü, insanı sonlandırır. Bunun için ölüm en kişisel ve en içten olasılıktır; çünkü o benim çekmem gereken bir acıdır: Kimse benim için ölemez.

Heidegger otantik bir varoluşun ancak ölümümüzü benimsemekle mümkün olduğunu söyler. Bu içteki ölüm meleşinin dokunmasıyla, aynen İvan İlyiç’in başına geldiği gibi, yığınlar arasındaki gayr-ı şahsî ve toplumsal bir “Anonim kişi” oluşum sona erer ve

kendim olmam için özgür kalırım. Ölümü benimsemek, korkutucu gelse de aslında özgürleştiricidir: Zira ölüm, bizi gündelik yaşamın içinde kaybolmakla karşı karşıya bırakan basit kaygıların kölesi olmaktan kurtararak yaşamımızı tamamen bize ait kılabileceğimiz temel *projeleri* önümüze serer. Heidegger bunu, “Ölüm-yönelimli-özgürlük” veya “kararlılık” durumu olarak adlandırır.

Burada-ve-şimdi mümkün bir şey olarak ölümün kabulü, varoluşumuzun temel sonluluğunu açığa çıkarır. Heidegger, insanın sonluluğunun derinliklerini kendinden önceki her filozoftan daha fazla keşfetmiştir; buna, bu bağlamda kendisine çok şey borçlu olduğu Kant da dahildir. Biz sonluluğu genellikle maddî varlıklarla ilgili bir şey olarak düşünürüz: Onlar sonludur, çünkü belirli uzaysal sınırlar içindedirler. Belirli bir yere kadar yer kaplarlar, o kadar. Oysa insanın aslî sonluluğu onun sınırları çevresinde değil, âdeta Varlık'ının bizzat merkezinde tecrübe edilir. İnsan sonludur; zira onun Varlık'ı yok-varlık (*non-being*) tarafından delinmiştir. İlk bakışta bu çok paradoksal gözükmektedir; aklımız büyük oranda çelişki yasasına bağlı olduğu için, bunu kavrayamaz. Oysa varolan varlıklar olarak bizler, yok-varlık'ın beyhudeliği bizim Varlık'ımız içinde açıldığında içine düştüğümüz endişe hâlinde onu pekâlâ anlarız.

Endişe şu ya da bu şeyden kaynaklanan bir korku değildir; aksine hiçbir şeyden korkmamayla ilgili esrarengiz bir duygudur. Burada kendisini ortaya koyan ve endişemize konu olan şey, hiçlik'ten başka bir şey değildir. Bu aslî insanî tecrübe ilk defa Kierkegaard tarafından *Kaygı Kavramı*'nda betimlenmiştir; fakat sadece özet olarak; oysa Heidegger, onun bu anlayışını oldukça genişletmiş ve derinleştirmiştir. Çok enteresandır ki, Kierkegaard'ın tanımladığı kaygı, ilahiyatın aslî suç problemiyle ilgiliydi; yani Âdem'in ilk günahının tüm insanlığa sirayeti konusuyla. Kierkegaard, Âdem'in elmayı ısırmaya karar vermeden önce onun önünde büyük bir uçurumun açıldığını söyler: Âdem, özgürlük ihtimalini, hiçlik arkaplânına karşı işleyeceği müstakbel bir fiilde görmüştür. Bu hiçlik, hem büyüleyici hem de kaygı vericidir. Heidegger'de hiçlik, bizim Varlık'ımız içinde daima orada olan bir mevcudiyettir; bizim eşyayla meşguli-

yetimizin sakin yüzeyi altında ilerleyen dahilî bir titreyişte daima oradadır. Hiçlik karşısında duyulan endişenin birçok görünüşü ve kılığı vardır: Kâh sarsıcı ve yaratıcı, kâh panik dolu ve yıkıcı; fakat aynen nefesimiz gibi bizden asla ayrılamayan bir şeydir. Çünkü endişe, temel güvensizliği içindeki varoluşumuzdan başka bir şey değildir. Endişede biz hem varızdır hem de değil; bizim kaygımız da budur. Bizim sonluluğumuz öyledir ki, pozitif ve negatif unsurlar bizim tüm varoluşumuza nüfuz etmiştir.

İnsanın sonluluğu sadece kendinin ve türünün psikolojik bir özelliğinden ibaret değildir. Keza insan, bu dünyadaki yıllarının sayılı olması dolayısıyla da sonlu değildir. O sonludur; zira “değil” –olumsuzlaması– onun varoluşunun bizzat özüne nüfuz etmektedir. Bu “değil” nereden kaynaklanmaktadır? Varlık’ın bizzat kendisinden. *İnsan, Varlık’a ilişkin sonlu bir anlama içinde yaşayıp hareket ettiği için sonludur.* Bu demektir ki, gerçek-olmayan daima insanî gerçeğe nüfuz etmektedir. Burada tüm gerçeği bir sistem içinde kuşatmayı uman Hegel ve Aydınlanma filozoflarından oldukça uzaklaşmış olmaktadır.

9.4. Zaman ve Zamansallık; Tarih

Sonluluğumuz kendisini zamanda açığa çıkarır. Varoluş kelimesinin etimolojik anlamında biz var olurken hem Varlık’a açık olarak hem de Varlık’ın açık alanında kendimizin dışında dururuz. Bu, hem zamansal hem de uzaysal olarak gerçekleşir. Heidegger, insanın bir mesafe varlığı olduğunu söyler: O daima kendinin ötesindedir, varoluşu her ân geleceğe doğru açılır. Gelecek henüz-değildir, geçmiş ise artık-değil’dir; bu iki negatif –henüz-değil ve artık-değil–, onun varoluşuna nüfuz eder. Bunlar insanın zamansal tezahürleri içindeki sonluluğudur.

Heidegger öleceğimizi bildiğimiz için zamanı gerçekten bildiğimizi söyler. Zaman, ölümlü oluşumuza ilişkin bu tutkulu kavrayış yoksa, sadece pasif olarak izlediğimiz saatin hareketi anlamına gelir; yani insanî anlamdan yoksun bir hareket. Açıkçası insan, zamanda, hızla akan bir nehirde yüzen bir cisim gibi değildir. Aksine za-

man onun içindedir: İnsanın varoluşu, içinden dışına tamamıyla zamansaldır. Onun hâlleri, umursaması, ilgisi, endişesi, suçluluk duygusu ve bilinci; zaman tüm bunların iliklerine işlemiştir. İnsan varoluşunu oluşturan her şey, insanın zamansallığı bağlamında anlaşılmalıdır: Yani henüz-değil, artık-değil, burada-ve-şimdi bağlamında.

Heidegger bu üç zaman kipini –gelecek, geçmiş ve şimdi–, kendinin dışında ve ötesinde durmak mânâsındaki Yunanca *ek-stasis* kelimesi anlamında “*ekstasies*” olarak adlandırır. Heidegger’den önceki filozoflar zamanı, bir doğru üzerinde peşpeşe gelen noktalar gibi bir dizi “şimdi” –mevcut ânlar– olarak düşünmüşlerdir. Bu, kronometre ve takvimlerle ölçülen ve saat zamanı dediğimiz şeydir. Heidegger zamanı bir “şimdiler” dizisi olarak anlamadan önce, bu “şimdi”nin ne anlama geldiğini anlayabilmeliyiz, demektedir. Bunun için de “şimdi”yi, geçmiş ve geleceği ayıran ân olarak anlamalıyız: Yani şimdiiyi geçmiş ve gelecekle birlikte anlamalıyız. Bunun için zamanı, geçmişe doğru kayan bir dizi şimdiler olarak yorumlamaya yönelik her çaba, insanın şimdiden kendinin ötesinde, zamanın üç *ek-stases*’inden birinde durduğunu varsaymaktadır. Bu şekilde insan varoluşu, hem zamanda hem de uzayda yayılmış bir alan olmaktadır; dolayısıyla insanın zamansallığı varoluşun temel bir gerçeğidir; tüm kronometrik zaman ölçümlerinin de altında yatan gerçek. Saatler, sadece, insanın varoluşunun kökü, önceki bir tür zamansallıkta olduğundan dolayı, bizim için kullanışlıdır.

Önceki filozoflar “şimdiler”e öncelik verirken, Heidegger’in zaman teorisi, gelecek kipe öncelik verdiği için tamamen yenidir. Heidegger’e göre gelecek, insan ona doğru kendini yansıttığı ve varlığını onda tanımladığı için önceliklidir. Pope’nin meşhur dizesini biraz değiştirmek gerekirse “insan asla olmaz, daima olacaktır”. İnsan daima ileriye, geleceğin açık alanına doğru bakar; böyle bakarak da geçmişin (ya da geçmişten kendine miras olarak seçtiği şeyin) tasasını üstlenir ve böylece de kendini belirli bir şekilde kendi şimdisine, yaşamdaki gerçek durumuna yönlendirir.

Burada zaman, Heidegger’e tamamen tarihsel bir varlık olarak gözüktür. Bizler genelde belirsiz bir anda değil, *o* belirli çevredeki

o belirli anda doğarız ve bu dünyaya girerken de ne kadar sıradan olursa olsun, onun tarihsel kaderine de dahil oluruz. İnsanî varoluşumuzun zamansal köklerini ne kadar somut ve insanî olarak kavarsak bu varoluşun bizatihi ve tamamen tarihsel olduğunu da o kadar iyi görürüz. Zaman açısından zamansallık ne ifade ediyorsa tarih açısından da tarihsellik onu ifade eder: Varlığımız aslında zamansal olduğu için zamanı ölçmek amacıyla nasıl saat yapıyorsak, varlığımız tarihsel olduğu için de tarihi yazarız ya da eylemlerimizle tarih yaparız. Heidegger burada insanı dünyanın engin tarihsel sürecine katıldığı için tarihsel bir varlık olarak gören Hegel ve Marx gibi düşünürlerin tarihselcilik anlayışlarını düzeltmektedir. Zira Hegel ve Marx için dünya tarihi, akıntısıyla insanları ve ulusları sürükleyen büyük bir nehir gibidir. Oysa Heidegger'e göre tarihin bu anlamı, aslında, insanın, bizzat varoluşu zamansal olarak açık olan bir varlık olması dolayısıyla zamansal olduğu şeklindeki daha temel bir anlamın türevidir. Doğru, insan tarihsel bir varlıktır; fakat bunun nedeni sırf belirli dönemlerde belirli kıyafetler giymesi, şöyle şöyle "tarihsel" âdetlere sahip olması ya da tamamen zamanındaki sınıf çatışmasıyla şekillendirilmesi değildir. Tüm bunlar anlamını ve önemini daha temel bir gerçekten almaktadır: *İnsan, ne kadar eksik ve yarı bilinçli olsa da varlığını daima tarihsel olarak anlayan ve anlaması gereken bir varlıktır.*

Heidegger gibi bir düşünür de mi? Evet o da kendini tarihsel olarak anlamalıdır; üstelik eğer düşüncesi köksüz değil de köklü olacaksa herkesten daha fazla böyle anlamalıdır. O, düşüncesini tarihsel bir girişim, belirli bir geleceğe yansıyan bir edim olarak görmeli ve onu, bu düşüncenin gerçekleştiği tüm gelenekle dikkatlice ilişkilendirmelidir. Heidegger diğer birçok çağdaş düşünürden daha fazla kendi düşüncesini, sırf akademik anlamda değil de, o tarihte gerçekleşen bir olay anlamında Batı düşünce tarihiyle ilişkilendirmeye çalışır. Onun düşüncesi bu bakımdan diğer formel tarih felsefecilerinkinden daha fazla tarihsel gözükmektedir. Onun felsefesinin nihai değerlendirmesi de bu felsefenin tüm Batı düşünce tarihini, aslında Batının Varlık tarihini içine yerleştiği perspektif çerçevesinde yapılmalıdır.

Bu perspektif, en belirgin olarak, iki kısa ama son derece önemli şu denemelerde ve özellikle birincisinde ortaya konmuştur: *Eflatun'un Gerçek Teorisi* (1942) ve *Gerçek'in Yapısı Üzerine* (1943). Burada kaçınılmaz olarak yine gerçek problemine geri dönmekteyiz; zira Heidegger'in felsefesinin merkezî kavramı, eleştirmenlerin gözüne takılan ve zaman, tarih, umursama, endişe, ölüm ve de diğer dramatik konular olmayıp gerçek kavramıdır. Heidegger için gerçekle ilgili kararımız önemlidir; zira o, insanların ve tüm uygarlıkların tarihinin eksenini teşkil eden Varlık'ın anlamıyla ilgili karardır.

Heidegger (Batı açısından) Varlık tarihinin, Varlık'ın düşüşüyle başladığını söyler. Onun bu görüşü, insanlık tarihinin Âdem'in düşüşüyle başladığı şeklindeki Kitab-ı Mukaddes görüşüne paraleldir. Heidegger, Varlık'ın düşüşünün Yunanlı düşünürlerin, eşyayı daha açıkça ele alabilme umuduyla onları kendilerini kuşatan arkaplândan koparmalarıyla meydana geldiğini söyler. Gestalt psikolojisinde kullanılan parça ve bütün terimleri burada faydalı olabilir: Parçayı bütünden ayırmakla nesne insan bilincinin ışığına çıkarılabilir; fakat bu şekilde bütün duygusu ve kuşatıcı bütün kavramı da kaybolabilir. Parça üzerinde daha çok odaklandığımızda bütün belirsizleşmekte, görünmez olmakta ve unutulmaktadır. Yunanlılar, var olan şeyleri engin ve kuşatıcı Varlık bütününden koparmışlardır. Bu koparma işi, Yunanlılardaki gerçek'in anlamında önemli bir değişiklikte birlikte olmuştur; Heidegger, bu değişikliğin tam olarak Eflatun'un *Devlet*'indeki meşhur mağara alegorisinde gerçekleştğini söyler. Önceleri *a-letheia*, yani *gizli/saklı olmayış* gerçeğin alâmeti olarak kabul edilmekteyken, Eflatun'daki pasajda gerçek, daha çok zihinsel yargının doğruluğu olarak anlaşılmaya başlanmıştır. Bundan böyle gerçek, eşya hakkında doğru yargıda bulunduğu kadarıyla insan zihninde aranır olmuştur. Yunanlılar bu gerçek anlayışını öncelikli ve aslî görerek, Batı uygarlığının biricik ve ayırt edici özelliği olan bilimi geliştirebilmişlerdi.

Hiçbir Doğru uygarlığı varlıkları Varlık'tan ayırmaya yönelik benzeri bir girişimde bulunmamıştır. Heidegger bu Doğulu uygarlıklara hiçbir atıfta bulunmasa da –o verilerini daima Batıdan alır,

onun ötesinde düşürken bile— biz onun düşüncesini temellendirirken bunlara atıfta bulunmamazlık edemeyiz. Ne Çin’de ne Hindistan’da ne de bu uygarlıkların ürettikleri felsefelerde gerçek, zihinde varolan bir şey olarak görülmemiştir. Bilakis Hintli ve Çinli bilgeler tam tersinde ısrar etmişlerdir: İnsan, zihnine kilitli kaldığı sürece gerçeğe ulaşamaz. Dolayısıyla gerçek’i zihinde gören bir kişi, bu bilgilerde, sırf hatalı biri izlenimi değil ruhsal bir sapkın izlenimi de uyandıracaktır. Batılı ile Doğulu insanın yöntemlerine ilişkin büyük tarihî yol ayrımı, her birinin gerçek’in ne olduğuna ilişkin verdikleri farklı kararlar dolayısıyla meydana gelmiştir.

(Bu husus, bazı Doğu eğilimli ve çok konuşan bilim adamlarımızın yaptığı gibi Batının içine saplandığı bir hata; biraz daha hikmete sahip olmakla düzeltilebilecek bir hata olarak asla yorumlanmamalıdır. Tarih, bundan biraz daha fazla kaçınılmaz olan bir alinyazısı gibi görülmelidir. Eski Yunanlıların, gerçek’i belirli bir şekilde tanımlama projeleri —proje kelimesini Heidegger’in kullandığı anlamda kullanıyoruz—, tüm insanî projeler gibi, aslında sonludur; dolayısıyla kendi içinde kendi olumsuzunu/antitezini taşımaktadır. Bizler kendimizi, olmadığımız olumsuzlayıcı alternatiflersiz olarak tanımlayamayız. Şayet Eski Yunanlılar nesneleri, onları çevreleyen Varlık temelinden koparmamış olsalardı bugün Batı akıllı diye bildiğimiz şey varolamazdı. Bu tarz bir aklın olmayışı, Doğu uygarlıklarının tarihsel projelerindeki olumsuzdur ve gölgedir. Her aydınlığın kendi karanlığı ve gölgesi vardır.)

Fakat Yunanlılar modern anlamıyla öznelciler de olmamışlardı. Onlar pazarda, açık havada felsefe yapmışlardı ve düşüncelerinin yeni unutmaya başladığı Varlık’a hâlâ yeteri kadar yakındılar. İnsan ile doğa arasında keskin bir ayrım oluşturma işi dönemimizin başlangıcındaki modern bilime kalmıştır; Descartes’ın düşüncesi de bu ayrılığın bir ifadesidir.

Kendini kuşatan Varlık bütününden koparılan nesne, ölçülebilir ve hesap edilebilir; fakat onun özü —kendinde-şey— de bu şekilde insandan gittikçe daha fazla uzaklaşmaktadır. Özne, nesneden uzaklaştıkça, hatta nesneyi manipüle etmeye ilişkin gücü inanılmaz oldu-

ğunda bile, kendinin bilincine varır. Nesne (*object*) kelimesi burada mevzuya ışık tutmaktadır: O, öne atılmış olan veya bırakılan anlamındaki Latince *objectum* kelimesinden gelmektedir. Bunun için nesne, fethedilmesi, değiştirilmesi gereken bir engel olarak görülmektedir. İnsan, varlıklar üzerine hâkim olmuştur; fakat özne ile nesnenin tebarüz ettikleri ve bunun için ayrılmadıkları açık alan olan Varlık da unutulmuştur. İnsanın nesneler üzerindeki Güç istencinden başka bir seçeneği kalmamıştır; dolayısıyla Heidegger, Nietzsche'nin bu bağlamda Batı metafiziğinin akıbetini ifade ettiği yargısında haklıdır; metafizik de gücün hâkim olduğu dünyanın bugünkü durumunun akıbetini teşkil etmektedir.

Heidegger burada günümüz dünyasının en yaygın tutumlarından birinden, yani her alanda yaşamımızı organize etmeye, plânlamaya yönelik fantastik tutkumuzda kendini gösteren tutumdan bahsetmektedir. Hafta sonu için şehir dışına giden işadamları golf oynar, tenis oynar, deniz yolculuğu yapar, misafirlerini en güzel şekilde ağır-lar, tüm bunlar son derece titiz bir program dahilinde yapılır. Hafta sonu bittiğinde şehre geri dönülür; fakat bir kez bile kır yolunda kendini yürümeye bırakma imkânı bulunmamış ya da böyle bir şey istenmemiştir. Biz böyle bir adamın harika şekilde plânlı olduğunu, olayları nasıl idare edeceğini bildiğini söyleriz. Şüphesiz o asla temas bile etmediği Varlık üzerinde değil de, varlıklar ve eşya üzerinde göz kamaştırıcı bir uzmanlık/hakimiyet sergiler. İnsanın kendini kır yolunda yürüyüşe bırakması, doğadan kopmuş benliğin, kendini özne ile nesnenin birbirini yok edici bir ayrım içinde karşılamadığı Varlık alanına girmeye bırakması demektir. Bunun için şairin Varlık'la ilişkisi güç sahibi işadamlarının varlıklarla ilişkisi gibi değildir. İşadamları kıra gider ve gerçekten orada *olmadan* geri döner. Günümüzün insanı olan teknolojik insan, kartezyen insan neslinin son ürünüdür; tek kusuru onda Descartes'ın açık ve seçik fikirlere ilişkin tutkusunun olmayışıdır. Descartes nasıl kendini aydınlık egosuna kitlediği için, tamamen yabancı ve belki bilinemez olan maddî bir nesneler dünyasıyla karşılaşmışsa, teknolojik insan da kendi dünyasındaki nesneleri, kullanmak için hangi düğmeye basılacağına

ilişkin bilginin ötesinde bir yakınlık ihtiyacı ve yeteneği olmaksızın ele almaktadır.

Şimdiye kadar Heidegger'in Nietzsche'ye nihai cevabının ne olduğu anlaşılmış olmalıdır: Batılı insan, Varlık'ı unutulduğu ve bırakıldığı yerden geri getirmelidir. Varlık'ı bizim güç ihtiyacımız açısından gerekli cevapları vermesi için sıkıştırmaktan ve altüst etmekten ziyade, olmaya bırakmalıyız. Bu tarz basit bir sıkıştırma örneği sanatta görülmektedir. Nietzsche bir sistem kurmanın baskısı altında sanatçıyı bile Güç istenci çerçevesinde değerlendirmiştir: O, sanatın, sanatçının coşkusu ve gücünün boşalımı olduğunu söylemiştir; buna göre büyük sanatın tecrübesi bizdeki coşku ve gücü artırmaktadır. André Malraux, sanat tarihi ve psikolojisiyle ilgili uzunca denemesi *Sessizliğin Sesleri*'nde bu Nietzscheci görüşe yakınlarda çok belirgin bir ifade kazandırmıştır. Malraux'un kitabı çaba, fethetme ve zafer gibi metaforlarla doludur; sanat dünyası, tam Nietzsche'nin tarzında insanın hiçlik üzerindeki zaferini temsil eden tasvirlerden oluşan bir müze olarak öngörülmüştür. Zamanımızın gerginliğinin oldukça tipik bir örneği olan Malraux, Nietzsche'nin Güç istenci şeytanı tarafından tüketilmiştir. Fakat onun tüm bu askerî metaforları bize acaba sanatın diğer yüzünü gösterebiliyor mu? Acaba bunlar bize şunu ifade edebiliyor mu: Sanatçı ve de gözlemci sabırla ve pasif olarak sanatsal sürece boyun eğmeli, tasvirin kendini üretmesini beklemeli, herhangi bir şeyi zorlar zorlamaz yanlış notalar üreteceği için sanatının gerçeğinin kendisine doğmasına izin vermelidir. Evet tüm bunlar Heidegger'in Varlık'ı olmaya bırakmakla kastettiği şeyin parçalarıdır. Zira sanatçı onu olmaya bırakmakla onun kendisi kanalıyla ve kendine konuşmasına imkân tanımaktadır; aynı şekilde düşünür de onun düşünülmesine izin vermelidir.

Heidegger bize aktifliğe karşıt olarak pasifliği tavsiye ederek –bu kelimeler çok titiz seçilmemiştir, fakat meramımızı anlatma bakımından şimdilik işe yarayacaklardır– bizi bir kez daha Doğuya yönlendirir gözükmektedir. Zira o, Batı geleneğinin Varlık'ı unutmakla başladığını, onun ölü bir sonuçla nihayete erdiğini ve şimdi bizlerin düşünce olarak bu geleneği aşarak neşet ettiği kaynağa

dönmeniz gerektiğini defalarca söyleyince insan insanlığın Doğudaki büyük uygarlıklarını düşünmek zorunda kalıyor. Kesinlikle Heidegger'in düşüncesi ile Doğu düşüncesi arasında birtakım benzer noktalar vardır. Batı metafiziği Heidegger'den önce yok-Varlık'ı asla düşünmemişken Budist metafiziği bu kavrama sahiptir.

Çin Taoizmi Varlık ile yok-Varlık'ın kaçınılmaz olarak birbirini tamamladığını kabul ederken Batılı kafa yapısı bundan “nihilizm” çığılığıyla âdetâ kaçmaktadır. Lao-Çe şöyle der:

Otuz tekerlek çubuğu bir dingilde birleşir
Hiçbir şeyin olmadığı parçası sayesinde bir araba tekerleğini kullanırız
Çamur, kaplara dökülür.
Hiçbir şeyin olmadığı boşluğu sayesinde onları kap olarak kullanırız.
Bir evin duvarlarında kapı ve pencereler açılır.
Onlar boş yerler olduğu için onları kullanabiliriz.
Dolayısıyla bir taraftan varoluştan faydalanırken diğer taraftan da varolmamadan faydalanırız.

Ben, geçmişteki düşüncelerden Heidegger'in Varlık nosyonuna en yakın anlayışın Çin felsefesindeki Tao kavramı olabileceğini düşünüyorum. Fakat bu tarz varsayımlar işe yaramaz; zira Heidegger daha önce gördüğümüz gibi, onun ötesinde düşündüğünde bile kararlı bir şekilde Batı geleneği içinde kalmaktadır. Böyle yapmakta da belki haklıdır. Doğu dillerinin zorluğu bir yana –Heidegger, Yunan ve Latin felsefesini bunların ifadeye aktarıldıkları kelimelerden bağımsız olarak anlayamayacağımızı birçok örnekte kanıtlar– Doğu felsefelerini doğuran tecrübeyi anlayabileceğimizden emin bile olamayız: Zira onlar bizden hâlâ çok uzaktadır. Batılı düşünce mevcut çıkmazını aşacaksa bunu pekâlâ Doğululaşma ile (*orientalizing*) yapabilir; fakat bunun sonuçları Doğunun bildiği her şeyden [yine de] çok farklı olacaktır.

Heidegger'in düşüncesinin en azından ana hatlarını verdiğimizize göre okuyucunun şaşkınlıkla “Peki Varlık nedir?” dediğini duyar gibiyim. “Bize hâlâ onun hakkında bir şey söylenmedi.” Biz genellikle bir şeyin ne olduğunu açıkça belirten sıkı formülleri severiz. Örneğin bir üçgenin, üç düz doğrudan oluşan bir şekil olduğu tanımından

bir üçgenin ne olduğunu anlarız. Kullanacağımız bir kavram isteriz; zira bir kavram, bir şeyin tasarımı veya resmidir. Oysa Varlık, bizim zihinsel bir tasarım veya resmine sahip olamayacağımız bir şeydir. Varlık’a kavramsal aklın ötesinde bir düşünce türüyle ulaşırız. “Düşünmek (*think*) ile “Teşekkür etmek (*thank*)” kelimeleri türdeş kelimelerdir; Almanca *an-denken* –“tefekür” anlamındadır– hatırlamak anlamına gelir; bunun için Heidegger’de düşünmek, teşekkür etmek ve hatırlamak türdeş kavramlardır. Kökü Varlık’a dayalı gerçek düşünme, hem bir teşekkür hem de hatırlama edimidir. Yakın bir arkadaşımız ayrılırken “Beni düşün/unutma!” dediğinde bu, “zihninde benim bir suretim olsun” değil, “(benim yokluğumda) bırak seninle olayım/seninle olmama izin ver” demektir. Bu şekilde Varlık’la ilgili zihinsel bir suretimiz olamasa bile onun bizimle olmasına izin vererek onu düşünmeliyiz. Aslında Varlık hiçbir zihinsel kavramla kuşatılamayan, görünmez ve her şeyi kaplayan bu mevcudiyettir. İnsanı varoluşumuzun kökü onda olduğu için, düşünmek de ona teşekkür etmek, onu şükranla anmak demektir. Sırf onu zihinsel kavramlarla ifade edemiyoruz diye onu unutmaya çalışırsak, o zaman tüm insanî ve hümanistik girişimlerimiz de yoklukla karşı karşıya kalır; zira bu şekilde varoluşumuz da kökünden koparılacaktır.

Heidegger bize Varlık’ın ne olduğunu çokça kelimeyle izah etmemiştir; fakat onun eserlerini iyice okuyan herkes, felsefî geleneğimizin şu âna kadar ön plâna çıkardığından tamamen farklı ve somut bir Varlık anlamı edinecektir: Örneğin *Varlık ve Zaman* gibi bir kitaptan, yaşamın her parçasında Varlık’a açık olan bir insan anlayışı edinilmektedir; muhtemelen bu, Batıdaki hiçbir düşünürün hâlâ bize veremediği kadar açık ve dile getirilemez bir Varlık anlamıdır. Gerçekten bu kitap insan varoluşuna ilişkin analizlerinde o kadar yüklü ve özlüdür ki, yukarıda onunla ilgili olarak zikredilen birkaç nokta, onun gerçek derinliği ve çapı hakkında ancak kabataslak bir fikir verebilir. Heidegger 1920’lerin başlarında Margburg’da genç bir profesör olarak bu kitabı yazarken, onun en heyecanlı şekilde –hayatının fikrini– düşündüğü görülmektedir; zira sonraki yazıları büyük oranda bu âbidevî eserin yorumu mahiyetindedir.

Heidegger'in insan anlayışıyla ilgili en sık dile getirilen eleştirisi, onun topluluk insanından ziyade, yalnız biri olduğu; gerçek varoluşunun başkalarıyla değil, kendisiyle ilişkisinde temin edilmiş olduğudur. Bu eleştiriyi Jaspers, Buber, Berdyaev, Marcel ve biraz farklı şekilde Sartre yapmıştır. Buber'in (*İnsan ile İnsan Arasında*) eleştirisi en güçlü ifade edilenidir; Buber şimdilerde Amerika'da biraz moda olduğu için, onun eleştirisi de muhtemelen burada daha etkili olacaktır. Ne var ki o, Heideggerci insanın –ya da sahici Heideggerci insanın– sırf kendiyle değil Varlık'la da ilişki içinde olduğunu ve Varlık'la ilişkisi sayesinde sahiliğini kazandığını gözden kaçırmıştır. Dindar bir hümanist olan Buber, Heidegger'in Varlık'la ilgilendiğini, felsefî bir antropoloji kurmadığını gerçekten görmez. Heidegger açısından insan, Varlık'a götüren sırf bir kapı, bir geçittir. Dolayısıyla böyle bir düşünce projesinin insan varoluşunun psikolojik olsun sosyal olsun tüm somut çehrelerinin hakkını vermesi beklenemez. Heidegger, Jaspers ve Buber gibi insanla ilgili (o buna varoluşça (*existentielly*) der) bir felsefe yapmaz; Jasper ve Buber aslında, dinleyenlerindeki hakikî varoluşu uyandırmaya çalışan varoluş coşkucularıdır. Oysa Heidegger ne eksik ne fazla bir düşünürdür; onun yaşamını oluşturan projesi, Varlık'la ilgili ağırbaşlı ve ciddi bir düşüştür.

Her ne kadar Buber'in itirazlarının şekli olarak bir anlamı yoksa da, bu yaşlı hahamın problemin gerçekten nerede olduğunu sezinleyecek harika içgüdüleri vardır: O, problemin düşünür ile insanın birleşip tek şey oldukları o belirsiz sahada yattığını görmüştür. Heidegger sadece bir düşünür olmaya çalışır ve aslında Jaspers ve Buber gibilerinin fevkindedir: Amerikan dobralığıyla söylersek, onlar düşünür olarak Heidegger'le aynı seviyede bile değillerdir. Fakat bir düşünür olmak (hatta Heidegger'in de ait olduğu türden üstün bir düşünür olmak) bir insan olmak için yeterli değildir. Şayet düşünce bize köklerimizi geri verebilse Heidegger'inki bunu yapardı; zira hiçbir düşünür gündelik yaşamda bu kadar kök salmamıştır; fakat açıkçası düşünce bunu yapamamıştır. Heidegger bizi ışık ve görüntüde nelerin olduğunu görmemiz için hiçbir düşünürün

yapmadığı kadar gerilere götürmüştür. İhtiyacımız olan bir adım daha atmak ve her ışığın bir ateşe ihtiyacı olduğunu görmektir. Heidegger'den sonra, onun antik *Dasein* iskeletine yeniden kan pompalayacak yeni bir Kierkegaard'a ihtiyaç duymaktayız.

Kierkegaard-Heidegger zıtlığı Buber'inki gibi eleştirileri bizimle ilgili kılan temel bir zıtlıktır. Bu zıtlık aynen Heidegger'in de isteyeceği gibi bu iki düşünürün farklı gerçek anlayışlarında ortaya çıkmaktadır: Kierkegaard'ın gerçek'i bireyin etik ve dinsel tutkusunda yatarken; Heidegger'inki, Varlık'ta; özne ile nesnenin varolabileceği ve de karşılaşabileceği, onsuz ne nesne ne de öznenin mümkün olmadığı açık alan olarak Varlık'ta yatmaktadır. Bu iki gerçek anlayışı varoluşçu felsefe tarafından hâlâ uzlaştırılmamıştır. Bu görev gelecekteki kişilere düşmektedir. Fakat Doğunun kabul ettiği gibi Varlık arayışı bireyin kurtuluşa yönelik güçlü susamışlığıyla bir ve aynı şey olmak zorunda değil midir? Düşünce bu iki çabayı birleştirmedikçe –ya da onları ayırmaktan vazgeçmedikçe– nâkıs değil midir? Heidegger'in bu kadar çok kullandığı Yunanca gerçek kelimesi *a-letheia*, birey için kullanıldığında doğru, açık ve dürüst anlamına gelen daha somut *alethes* sıfatından türemiş değil midir? Kısacası gerçek, ancak doğru olan *insanla* birlikte vardır.

Heidegger öz olarak, Kierkegaard'dan çok, Nietzsche'ye yakındır; bunun için, düşüncesi de daha kontrollü olsa da *Zerdüşt*'ün yalnızlığının buzlu Süpermen havasını solumaktadır. Heidegger'in Hölderlin'e karşı da böyle bir eğilim duyması tesadüf değildir. Büyük yalnızlık, şairinin yalnızlığı o kadar yoğundur ki, o da aynen Nietzsche gibi şizofreniye sürüklenmiştir. Heidegger, “Tanrı'nın ölümünü” çok sessizce kabul eder. Bizce, eğer o, bunu müşahade etmiş olsaydı, düşüncesi de daha acılı –ya da neşeli– olurdu; zira ikinci durumda ölümden kurtulmuş olacaktı. Hölderlin ve Nietzsche, Tanrı'nın ölümünün büyük şairiydiler. Heidegger onların korkunç kaderine boyun eğmemiştir. Belki de bir şair değil de, Kierkegaard'ın söyleyebileceği gibi, sadece bir profesör olduğu için böyledir.

Yine de Alman profesörler muazzam varlıklar. Bir yüzyıl öncesinde düşüncesi sıradan bir gözlemciye akademisyenlerin dışında

kimsenin ilgilenmeyeceği türden akademik ayrıntılar gibi gelen Hegel adlı Alman bir profesör vardı. Onun düşüncesi, akademinin duvarlarının dışına taşarak sonunda Marx'ı ve komünizmi doğurmuştur. Heidegger de muhtemelen benzer şekilde etkileyici birisi: O şimdiden bizim Batı tarihiyle ilgili tüm bakış açılarımızı yeniden şekillendirmektedir; geçmişin tarih kitapları nasıl Hegel'in fikirlerine dayandırılmışsa, belki geleceğinkiler de Heidegger'in tarihsellik ile ilgili fikirlerine dayandırılır. Sonluluk, modern matematikte şimdiden zaferler kazanmaya başladı. Heidegger, yok-Varlık veya Hiçlik'i düşünceye taşıyarak Batının, uzunca bir süreden sonra hem utandıran bir retorik hem de kendi kendini aldatma olmadan nihilizm probleminde karşı konabileceği ihtimalini göstermiştir. Onun düşüncesi şimdiden akademinin dışını etkilemiştir; nitekim o, Sartre kanalıyla Fransız varoluşçuluğunun temel öncüsü olmuştur. Yalnız bu sefer çocuk, sonraki bölümde de göreceğimiz gibi babasına çok sadık kalmamıştır.

10. SARTRE

Sartre'ı pekâlâ bir kahramanlık havası içinde incelemeye başlayabiliriz. Onun yazılarındaki çoğu unsur, belirgin şekilde kahramanlık dışı ise de, onlardan, kahramanlığın sesi yine de gelmektedir; nitekim Sartre'ın 1940-1945 Fransız Direnişi'ndeki ortamı tasvir ettiği *Sessiz Cumhuriyet*'te de bu görülmektedir:

Hiçbir zaman Alman işgali altında olduğu kadar özgür değildik. Tüm haklarımızı ve en başta da konuşma hakkımızı kaybetmiştik. Her gün yüzümüze hakaretler ediliyor ve bizler onu sessizce kabullenmek zorunda kalıyorduk. İşçi olarak, Yahudi olarak, siyasî mahkûm olarak *yığınlarla* sürgün ediliyorduk. Sokak duvarlarında, gazetelerde, sinema perdesinde, ezicilerimizin bize vermek istedikleri o pis tatsız yüzü buluyorduk. Biz, tüm bunlar yüzünden özgürdük. Nazi zehiri düşüncemize kadar işlediği için her doğru düşünce, kazandığımız bir zaferdi. Amansız bir polis gücü bizi çenemizi kapamaya zorladığı için, her söz bir prensipler bildirisi kadar değerli oluyordu. Dört bir yandan kısırıldığımız için gördüğümüz her hareketimizde bir bağlılık ciddiyetinin ağırlığı vardı.

Sürgün, hapis ve özellikle ölüm (Bunlar, mutlu günlerimizde genellikle karşılaşmaktan çok çekindiğimiz şeylerdir.) bizim âşinâ kaygılarımız olmuştu. Bizler, bunların kaçınılmaz kazalar, hatta sürekli ve kaçınılmaz tehlikeler olmadıklarını, bilakis bizim yapımız, kaderimiz ve insanî gerçeğimizin en derin kaynağı olarak kabul edilmeleri gerektiğini öğrenmiştik. Her ân şu küçük klişenin tüm ağırlığıyla yaşıyorduk: "İnsan, ölümlüdür". Herkesin kendiliğinden seçtiği yol, gerçektir; çün-

kü bu seçim, ölümle burun buruna yapılıyor ve daima "... yaşamaktan-
sa ölüm daha iyidir" şeklinde ifade edilebiliyordu. Benim burada bah-
settiğim gerçek direnişçiler, bizdeki elit değil, dört yıl boyunca gece
gündüz her saat "Hayır" demiş olan tüm Fransızlardı.

Sartre birkaç yıl sonra (1947) *Edebiyat Nedir?* adlı eserinde bu
deneyiminden başka bir felsefî netice çıkarır:

Bize kötüyü ciddiye almak öğretili. İşkencenin gündelik bir gerçek
olduğu bir dünyada yaşamak ne bizim hatamız ne de meziyetimizdir.
Chateaubriand, Oradour, Rue des Saussaies, Dachau ve Auschwitz bi-
ze şunu göstermiştir: Kötülük, sebebi bilindiğinde defedilebilecek bir
şey değildir; net bir fikre karşı karışık bir fikir gibi iyi karşıtı da değil-
dir; o, tedavi edilebilecek tutkuların, üstesinden gelinebilecek bir kor-
kunun, mazur görülebilecek geçici bir sapkınlığın ya da aydınlanabile-
cek bir cehaletin sonucu değildir. O, Leibniz'in 'parlak gün ışığı için
gerekli' dediği gölge gibi asla başka yöne çevrilemez, geriye götürüle-
mez, indirgenemez ve idealist bir hümanizm içinde eritilemez...

Belki bir gün mutlu bir çağ gelir de geçmişe doğru baktığında bu acı
ve utançta, barışa götüren yollardan birisini görür. Fakat biz çoktan
oluşmuş bir tarihin tarafında değiliz. Daha önce söylediğim gibi, biz-
ler yaşanan her anın bize geri getirilemez gözükeceği şekilde burada
konuşlanmıştık. Dolayısıyla kendimize rağmen, ulvî ruhlarımızı şoke
edici şu kanaate vardık: Kötülükten kurtulunamaz.

Sartre'ı anlamak isteyen Amerikalı okuyucu açısından bu gibi
pasajları vurgulamamız önemlidir; çünkü Amerikalılar, Fransızların
yaşadıkları bu tecrübeleri hâlâ tam olarak kavramamışlardır: Yani;
bizler en sonunda, şair Rimbaud'un öngördüğü katiller çağına ulaş-
tık. Sartre 1930'larda olgun yaşına ulaşmıştı. O zamanlar solcu po-
litika atmosferi, her şey üzerinde etkiliydi; Sartre de politik olarak
daima solcu olmuştur. Fakat Fransa üzerine, çoktan yenilgiye mah-
kûm olmuş bir dünyanın bitkin ve yorgun atmosferi de çökmüştü.
Leon Blum'un Halkçı Cephe Hükümeti, sakın ve gevşekti ve döne-
min krizine karşı koymaktan âcizdi; Fransız burjuvazisi, korunakla-
rı içinde miskin miskin beklemekteydi, herhangi bir eylem imkânı-
nı düşünmekten bile âcizdi. "*Salauds*" terimi, o günlerde Sartre'ın
önemli bir terimi hâline geldi: Yani kendi erdem ve günahlarının sa-

mimiyetsizliği içinde iyice kaşarlanmış ukala, kibirli ve aşâğılık kişiler. Bu çürüme atmosferi Sartre'ın ilk romanı *Bulantı*'da hissedilmektedir; dolayısıyla eserin baş yaprağında o dönemki uçurumun, nihilizmin ve iğrentinin şairi Céline'den alıntı yapılması tesadüfi değildir. Yazarın eserindeki bulantı, varoluş kaynaklı bir bulantıdır; bu kavramı, tüm Sartre felsefesinden kurtulmak için bahane olarak kullanmak isteyenlere karşı diyebiliriz ki, bir kimsenin varoluşunu tiksinti ile karşılaması, hiç karşılaşmamasından daha iyidir. Nitekim akademik veya burjuva ya da parti lideri deli gömleği içindeki *salaud* tipleri, varoluşla asla karşılaşamaz. Direniş, Sartre'a ve nesline iğrentiden kahramanlığa doğru bir kaçış imkânı vermiştir. Direniş, insanı bizzat varlığının limitlerine götüren bir eyleme yönelik çağrıydı; insan işgal kuvvetlerinin muazzam gücüne hayır demekle vazgeçilemez özgürlüğünü bile yeniden keşfedebilirdi.

Bir insandan çekilip alınamayacak temel, nihai ve en son özgürlük, Hayır deme özgürlüğüdür. Sartre'ın insan özgürlüğüne ilişkin bakış açısındaki temel öncül budur: Özgürlük özü itibariyle negatiftir, her ne kadar bu negatiflik yaratıcı bir edim olsa da. İşkenceci tarafından uygulanan acı veya uyuşturucu, kurbanın belirli bir anda bilincini kaybedip itiraf etmesini sağlayabilir. Fakat o, ne kadar küçük olursa olsun bilincinin berraklığını muhafaza ettiği süreçte zihninde hâlâ “Hayır” diyebilir. Bunun için bilinç ile özgürlük birlikte olur. İnsanın ancak bilinci örtülüp kapatıldığında bu tortusal özgürlüğünü kaybedebilir. Eylemin tüm caddeleri insana kapalı olduğundaki bu özgürlük, basit ve önemsiz bir şey gibi gözükabilir; fakat aslında bu özgürlük, bütünsel ve mutlaktır; Sartre bunda ısrarında haklıdır; zira bu, insana en son özdeğerini vermektedir.

Bu tarz bir özgürlüğün tecrübesi, aslında felsefe açısından, görüldüğü kadar yeni değildir. Descartes'ın tüm meşhur sistematik şüphesi boyunca sahip olduğu şey, bu tarz bir özgürlüktü; zira o, ne kadar makul gözükürse gözüksün, şüphe ihtimali gördüğü her inanca hayır demeyi önermişti. II. Dünya Savaşı'ndan önce felsefe öğretmenliği yapan genç ve zeki Sartre için Descartes, özel bir kahramandı: Eylem kahramanı olmasa da düşünce kahramanı. Direniş

tecrübesi, Sartre açısından Descartes karakterine daha da büyük bir önem kazandırdı; çünkü kartezyanizm Direniş içinde eylem hayatına kavuşabilirdi. Nasıl Descartes, toplumdaki ve doğadaki her şey kendisini kabul etmeye zorlamasına rağmen tümüyle açık ve kesin olmayan bir önermeyi kabule itebilecek hayalî şeytana Hayır demeyi önermişse Direniş de işgalin gücüne Hayır diyebilirdi.

Sartre, Proust ve Heidegger okumuştı ve psikolojik keşifleri 17. yüzyıl felsefecilerinin ötesinde olan kartezyen biriydi; daha da önemlisi o, modern dünyayla tamamen farklı bir ilişki içinde olan bir kartezyendi. Fakat yine de muhtemelen hiçbir Fransızın –ya da Fransız düşünürün– kartlar gerçekten kötü olduğunda başaramayacağı bir kartezyendi. Descartes ve Fransız Direnişi –Fransız Direnişi’nde Descartes–; bunlar, Sartre’ın açıkça komplike tüm felsefesini anlamanın araçlarından başka bir şey değildirler.

Bu hususu daha iyi gözlemek için Descartes’ın sistematik şüphesi içindeki belirli bir âna geri dönmemiz yeterlidir. O, kendileriyle ilgili ufak da olsa şüphe ihtimali olan tüm inançları reddetmeyi, kendi anlayışı, kendi mantığına göre ikna olana dek onları kabul etme yönündeki tüm eğilimlere karşı koymayı önermiştir; böylece o, dışsal bir dünyanın, kendisinden başka kafa yapılarının, bedeninin, anılarının ve duygularının varlığını reddeder. Şüphelenmediği tek şey, kendi bilincidir; zira şüphelenmek, bilinçli olmak demektir; dolayısıyla onun varlığından şüphelenmekle, onun varlığını teyit etmektedir. Descartes’ın dolaştığı karanlık boşlukta/hiçlikte, sadece aklının ışığı parlamaktadır. Fakat bu kesinlik, Descartes’a tecelli etmeden önce (hatta bundan sonra, kendisi diğer doğrulara geçmeden önce) Descartes, bir hiçti; tarihin ve doğanın dışında varolan bir olumsuzluktu; zira o, nesneler ve hatıralar dünyasına tüm inancını geçici olarak iptal etmişti. Bunun için Sartre, insanın dünyayı oluşturan yığınlarca nesnenin orta yerinde var olan katı ve tözsel bir nesne olarak yorumlanamayacağını söyler; insan, doğanın ötesindedir; çünkü insan olumsuz yeteneği dolayısıyla doğayı aşar. İnsanın özgürlüğü, Hayır demesidir; bu demektir ki, insan hiçliği vasıtasıyla varoluveren bir varlıktır. İnsan, doğa ve tari-

hi kuşkuyla karşılayabilir ve onları, kartezyen şüphesinin önünde dolaştığı hiçlik zeminine karşı paranteze alabilir. Burada Sartre, kartezyen şüphede varoluşsal olarak zımnen var olan şeylerden sadece birtakım sonuçlar çıkarmaktadır.

Şüphesiz Descartes iyi bir Hristiyan ve Katolikti. Onun, beyhudedelikte entelektüel dönüşlerini icra ederken dînî inancını şüpheli kılarak ölümsüz ruhunu tehlikeye atmaya hiç niyeti yoktu. O, zeki ve basiretli bir Fransız olarak, zamanının ve mekânının geleneklerine (dinsel pratik de dahil) uymayı önermişti. Bunun için o, kendisini şüpheye attığında arkasında iletişim hatları sağladığından emindi; o, hiçliğin acı dolu karanlığına indiğinde işini şansa bırakmamıştı. Bu şekilde *Cogito*, yani “Düşünüyorum” kesinliğinden bir sonraki adımın, Tanrı’nın varlığına ilişkin kanıt olduğu ortaya çıkmıştı. Tüm doğal dünyanın garantisi olan Tanrı fikriyle birlikte, aklın artık düşünebileceği belirli yapıları veya özleriyle nesnelerin çokluğu Descartes’ta yeniden temellendirilmiş oluyordu. Oysa Sartre farklı bir zaman ve mekândaki bir kartezyen şüpheciye: Tanrı ölmüştü ve o, artık bu tutkulu ve ilkeli ateiste, özgürlüğünün rıza göstermesi gereken engin özler yapısı, yani dünya konusunda herhangi bir garanti veremiyordu. Sartre, modern bir insan olduğu için, Descartes’ın Tanrı’nın mucizevî ışığının kılavuzluğuyla yüzüp çıktığı hiçlik bulantısı ve iç daralmasında kalıvermişti. Zira Sartre için, insanın varoluşuna öncelikli olan değiştirilemez bir öz ve değer yoktu. Sonuç olarak bu varoluş, özgürlük olarak yalnızca Hayır demek ve Hayır diyerek de bir dünya yaratmak anlamına sahipti. Şayet Tanrı’yı resimden çıkarırsak, kartezyen şüphede kendini gösteren özgürlük, bütünsel ve mutlak olur; fakat böylelikle de daha bulantılı olur; bu bulantı ve iç daralması ise, insanın vazgeçilmez kaderi ve özdeğeridir. Kartezyanizm burada daha yığılmakta ve daha şeytanîleşmektedir.

Böylece Sartre, Descartes’ın yalnızca Tanrı’ya verdiği özgürlük türünü, insana vererek sonlanmaktadır. Sartre, Descartes’ın, döneminin teolojik kanaatleriyle sınırlı olmamış olsaydı, onun da insana gizlice vermiş olduğu özgürlüğün bu olduğunu söyler. Descartes’ın Tanrı’sı kesinlikle, mantık kurallarına bağlı St. Thomas Aquinas’ın

Tanrı'sından daha çok Duns Scotus'un özgür Tanrı'sıdır. Sartre, bu Tanrı'nın, insanın şu âna kadar icat ettiği en özgür Tanrı olduğunu söyler. Bu Tanrı, özler dünyasına bağımlı değildir; bilakis özleri o yaratır ve onların oldukları hâle gelmelerini sağlar. Bunun için bu tarz bir Tanrı, mantığın ve matematiğin kurallarını aşar. O'nun varoluşu, tüm özlerden önce geldiği için, insanın varoluşu da özünden önce gelir; insan var olur; varoluşunun alabileceği özgür projeden hareketle kendisini yapar. Tanrı öldüğünde insan, Tanrı'sının yerini almıştır. Böyle bir gelişme, Dostoyevski ve Nietzsche'nin öngördükleri bir şeydi; Sartre da bu noktada onların mirasçısıdır. Yine de fark şu ki, Dostoyevski ve Nietzsche, deli kâhinlerken Sartre, bakış açısını kartezyen aklın tüm berraklığıyla geliştirmekte, üstelik onu insancıl ve demokratik bir toplumsal eylem için bir temel olarak ortaya koymaktadır. İnsanı Tanrı'nın yerine koymak, gelenekçiler açısından çok kötü bir şeytanî tavır olarak görülebilir; oysa Sartre'da bu, yazılarına bakıldığında büyük oranda iyi niyetli ve yüce gönüllü olan bir düşünür tarafından koterilmektedir.

10. 1. Kendisi İçin-Varlık ve Kendinde-Varlık

Sartre'ın felsefesi, harfiyen olmasa bile, ruhu itibariyle kesinlikle kartezyen bir düalizme dayalıdır. Sartre, varlığın iki temel türe ayrıldığını söyler: 1) *Kendinde-Varlık* ve (2) *Kendisi için-Varlık*. *Kendinde-Varlık* (*en soi*), bir nesnenin, kendi kendine yeter varlığıdır. Bir taş, taştır; o, ne ise odur; varlığı daima kendisiyle aynıdır. Öte yandan kendisi için-varlık (*pour-soi*) ise, bilince sahiptir; bilincin özelliği de onun sürekli olarak kendinin ötesinde olmasıdır. Bizim düşüncemiz, kendisini aşarak düne veya yarına doğru, öteye doğru yönelir. Bunun için insan varoluşu, daimi bir kendi kendini aşıştır: Biz, varoluş olarak, daima kendimizin ötesindeyizdir. Sonuç itibariyle bizler, bir şeye sahip olur gibi, varlığımıza asla sahip olamayız. Varoluşumuz an be an, daima kendimizin ötesine geçmekte ya da daimi olarak imkânlarımızın gerisinde kalmaktadır; her hâlükârda varlığımız asla kendisiyle aynı olmaz. Biz ancak bir “nesne”nin kendi kendine yeterliği formuna inersek, varlığımız

kendisiyle aynı olur; bir “nesne”nin varlığı seviyesine inmemiz de, ancak bilinçten koptuğumuzda mümkündür.

Bu kendisi için-varlık kavramı belirsiz gibi gözükebilir, fakat en sıradan münasebetlerde onunla karşılaşırız. Bir partiye gitmiştim; bir anlık mutsuzluk sancısıyla “Ben, ben değilim” demişim. Bu ifadeyi, ancak bir insanın kendisi hakkında söyleyebileceği bir önerme olarak kabul etmek gerekir; zira böyle bir şeyi ancak bir insan kendisine söyleyebilir. Kendimi kaybettikten sonra veya beni, kendime yabancılaştıracak sosyal bir karşılaşmada varlığımın bir anlık kaybolması sonrasında kendime geldiğimi düşünüyorum. Bu, kendisi için-varlık teriminin anlam kazandığı ilk ve en yakın düzlemdir. Fakat bu mutsuzluk duygusu, kendi kendini kınama hâleti içinde, beni, “benim ben olmadığımı” daha temel bir anlamda düşündürttüğünde, terimin bir sonraki ve daha derin anlamı ortaya çıkmaktadır: Yani ben, benim varlığımı oluşturan çoğu plân veya projeyi anlamadığım, varlığıma denk niteliklere sahip olmadığım için, ben ben değilim. Bu düzeyin altında da yine varlığımın özünde kök salmış diğer bir derin anlam vardır: Ben, ben değilim ve asla da olmayacağım; zira benim varlığım her ân kendinin ötesine uzanarak kendini aşmaktadır. Ben daima şimdi olduğum şeyden hem daha fazla hem de daha azımdır [İnsan ne değilse odur, ne ise o değildir. ç.].

Sartre açısından insanî durumun temel huzursuzluğu veya endişesi burada yatmaktadır. Zira bizler sürekli olarak kendimizin ötesine uçuşuruz ya da imkânlarımızın gerisinde kalırız; varoluşumuzu daha güvenli kılmak için onu sabitleştirmeye çalışırız. Bizler güvenlik arayışı içinde varoluşumuza bir şeyin kendi kendine yeter varlığını vermeye çalışırız. Kendisi için-varlık, bir şeyin bir kaya gibi sarsılmaz somutluğunu kazanmak için kendinde-varlık olmaya çalışır. Fakat o, bilinçli ve canlı olduğu sürece, bu asla gerçekleştirilemez. İnsan, varlığı konusunda temel bir güvensizlik ve olumsuzluğa mahkûmdur; zira bunsuz o. insan olamaz, sadece bir “nesne” olur; ve içinde bulunduğu durumu aşacak insanî kapasiteye sahip olamaz. Burada çok önemli bir diyalektik etkileşim vardır. İnsanın gücünü ve şerefini oluşturan, eşyanın hâkimi olma gücünün özün-

de yatan şey; yani onun kendini ve içinde bulunduğu durumu aşma kapasitesi, insanî yapımızın kırılğan ve tereddütlü olmasına ve iç daralmasına neden olan şeyin bizzat kendisidir.

Sartre, insan ruhunun komplekslerini aydınlatma amacıyla bu iki kavramı (kendinde-varlık ve kendisi için-varlık) büyük bir ustalık ve beceriyle iç içe geçirmektedir. Bu çabayı sergilediği temel eseri, *Varlık ve Hiçlik*'tir. Bu eser kendisinin Direniş esnasında üzerinde çalıştığı ve 1944'de yayımlanan harika ve oldukça uzunca bir kitaptır. Sartre, Heidegger'e çok şey borçludur; fakat kendisinin orijinalliği yine de su götürmez. O, yaşamış en büyük beyinlerden birisidir. Zira çok büyük kafalar, bir yerlerde dünyaya bağlı bir aptallık tarafına pek ihtiyaç hissetmezler; böylece ayakları kimi tartışılmaz gerçeklere bir katır gibi çivilenip kalabilir. Sartre, Hegel'in tüm diyalektik hilelerini öğrenmiştir; dolayısıyla onları, ne zaman isterse hem de inanılmaz bir ustalıkla sergileyebilir. Sartre'ın, Hegel'e asla uymayan yönü, onun araçlarını idealist bir amaç için değil de varoluşsal bir amaç için kullanmasıdır: Zira Sartre, idealistin aksine Kötü'nün gerçek olduğu, asla defedilemeyeceği ve olumsuzun Mutlak'ın pür olumlu varlığı içinde asla eritilemeyeceği kanaatinde. Dachau ve Belsen ona bunu öğretmişlerdir. İşte Sartre'ın Heidegger'i aştığı yer, insan varoluşunun olumsuz tarafına ilişkin daha detaylı bir açıklama yapmasıdır. Heidegger için insanın temel olarak zamansal varlığı, sadece henüz-değil (*not-yet*) ve artık-değil (*no-longer*) olumsuzlarıyla kuşatılmıştır; oysa Sartre insanî durumumuza aynen kötü bir nefes veya vücut kokusu gibi te-belleş olan hiçliğin tüm o sefil ve cansıkıcı damarlarını araştırıp bularak bu konuda daha fazlasını yapmaktadır. Batı düşüncesinde, "Benlik" hiçbir zaman olumsuzla bu kadar çok kuşatılmamıştır. Sartre'ın oluşturduğu gibi korkunç bir olumsuzlar listesiyle karşılaşması için insanın Doğuya, Budist filozof Nagarjuna'nın (yaklaşık M.S. 200) Ben'in gerçektışılığı, dayanaksızlığı (*Anatman*) doktrinine gitmesi gerekecektir. Aslında Sartre'ın ele aldığı şekliyle "Ben", aynen Budizmde olduğu gibi bir hava kabarcığıdır ve bir hava kabarcığı, içinde hiçbir şey taşımaz.

Fakat “Benlik”, ne Budizmde ne de Sartre’da bizim insanî anlamda olumsuz, tümüyle pasif nihilizme saplanıp kalmamızı gerektirecek kadar olumsuzlamalarla delik deşik değildir. Örneğin Budizmde, bizdeki hiçliğin kabul edilmesiyle, insanı kutsala ve merhamete yönelik bir çabaya sevk etmek amaçlanmıştır. Bu kabulün anlamı şudur: Nasıl bir kurtarma botunda sağ kalanlar, bu okyanusun sahili olmadığını ve kurtarma gemisinin de gelmediğini anladıkları anda sahip oldukları yegâne şey, birbirlerine yönelik merhametleri ise, bizi de ayakta tutan hiçbir şeyin olmaması, bizi birbirimizi sevmeye sevk etmelidir. Öte yandan Sartre açısından Ben’in hiçliği, eylem/edim istencinin temelini oluşturmaktadır: Hava kabarcığı boştur ve yok olacaktır; dolayısıyla bize o kabarcığı büyütme yönelik enerji ve tutkudan başka ne düşmektedir? İnsan varoluşu, insanı tanımayan bir evrenin orta yerinde bir saçmalaktır; onun kendine verebileceği yegâne anlam, hiçliğinden hareketle yapılan özgür projeler vasıtasıyla oluşturulabilir. Sartre, (burada) hiçlikten merhamet veya kutsala değil, devrimsel eylemde gerçekleştirildiği şekliyle insan özgürlüğüne yönelmektedir. Eylem istencine yönelik bu son girişimde Nietzsche’yle gizli bir akrabalık vardır. Nietzsche’nin, son aşamasındaki Batı metafiziğinin gizli ustası olduğu şeklinde Heidegger’in savını, hiçbir şey Sartre’ın sonunda Nietzsche’ye bu şekilde tâbi olmasından daha iyi doğrulayamaz.

Sartre’ın felsefesi başlangıçta Heidegger’e ne kadar çok bağımlı olursa olsun, sonuç olarak tamamen farklı bir istikamete doğru gitmektedir. Sartre, Heidegger’in tüm düşüncesinin temeli olan Varlığın kendisini gözden kaçırmaktadır. Zira Sartre’da, kendinde-varlık var, kendisi için-varlık var; ama Varlık yoktur. Oysa kendisi için-varlık ve kendinde-varlık, Varlığın engin boşluğunda tebarüz etmedikçe nasıl karşılaşabilirler? Burada Sartre’da, bir kez daha kartezyen düalizmin özne-nesne, bilinç dünyası-nesneler dünyası şeklindeki ayrımıyla karşılaşırız. Sartre, varoluşun özden önce geldiği önermesini, varoluşçuluğunun temel tezi yapmıştır. Bu tez, insanın varolduğu ve kendisini ne ise o yaptığı şeklinde tarihsel, sosyal ve biyografik anlamıyla Heidegger için de doğrudur. Fakat

diğer bir önerme Heidegger açısından bundan daha önemlidir: Varlık, varoluştan öncedir. Zira insan, içinde kendi kendini aşabildiği Varlık'ın açık meydanı olmazsa kendi dışında tebarüz edemez, boy gösteremez (*ex-sist*). İnsan ancak tüm projeleri, Varlığın açık alanı veya bölgesinde gerçekleşiyor şekilde kendisine açımlandığı içindir ki, kendisini her ne ise o yapabilir. Bu yüzden Heidegger, "Ben varoluşçu değilim" demiştir; çünkü Sartreci ekol varoluşçuları, Varlık'ın önceliğini kavrayamadıkları için, düşünceleri de aynen Descartes'inki gibi insanî öznde kitlenip kalmaktadır.

Hiç şüphesiz Sartre, insan bilincinin özünü, "öteye aşma" şekline dönüştürerek, Descartes'tan oldukça ileri bir adım atmıştır: Bilinçli olmak, öncelikli olarak ve özü itibariyle bilincin o yalıtık ediminin ötesine, yani bilincin ötesine veya yukarısına işaret etmek demektir. Descartes, düşüncesinin en uç noktasında bilinci, dışsal nesnelerin içeriye alınmadığı, tüm geçmiş ve geleceğin askıya alındığı, tamamen kendi içine kapalı bir şey olarak tahayyül etmişti. Fakat Sartre'ın sözünü ettiğimiz ileri adımı, eğer bu öteye aşıcı özne hiçbir yerde kendisini aşmak zorunda değilse, çok da önemli olmayacaktır; yani içinde öldürücü özne-nesne düalizminin ortadan kalkacağı bir açık Varlık alanı veya bölgesi yoksa. Modern felsefe, Descartes'tan itibaren kendisine şu soruyu sormuştur: Acaba özne, nesneyi gerçekten nasıl bilebilir? Kant'a kadar (hem de Descartes'tan itibaren fiziksel bilgidaki tüm o ilerlemelere rağmen) insan zekâsı kendini doğa karşısında o kadar yabancı hissetmiştir ki, bu soruya Kant'ın cevabı, öznenin kendinde-şeyi asla bilemeyeceği şeklinde olmuştur. Bunun hemen akabinde de Nietzsche, kendinde-şeye ilişkin bilginin gereksiz olduğunu, tüm ihtiyacımız olanın ona hâkim olmak olduğunu (Güç istenci bu yüzden öncelikli olmaktadır) dile getirmiştir (Sartre'da öncelikli olan Eylem istencidir).

Oysa Heidegger, modern felsefedeki bu gelişmeyi radikal bir şekilde ters çevirmiştir. Heidegger'in düşüncesinin bu yönünü Sartre'ın fark ettiğini sanmıyorum. Zira Heidegger'in önerdiği şey, Descartes'inkinden de Kant'inkinden de daha temel bir sorudur: "Acaba öznenin ve nesnenin varolması nasıl mümkün olmaktadır?" Kendisi-

nin buna cevabı şudur: Çünkü ikisi de Varlığın hakikatinde veya aşıkârlığında/gizli olmayışında tebarüz etmektedir. Varlığın hakikatine ilişkin bu nosyon, Sartre’ın felsefesinde yoktur; aslında o, hacimli *Varlık ve Hiçlik*’in hiçbir yerinde hakikat problemini radikal ve varoluşsal bir şekilde ele almaz: Hakikati her ne kadar anlamışsa bu, varoluşçu olmayan felsefecilerde de câri olan olağan entelektüel anlamındadır. Bu yüzden Sartre sonuç itibarıyla (ve de başlangıç itibarıyla) kartezyen bir rasyonalist olarak karşımıza çıkmaktadır; yani materyalleri coşkulu ve varoluşçu olan; fakat tüm bunlara rağmen “kendinde” ve “kendisi-için” arasındaki nihai düalizmiyle yine de bir kartezyen. Bu konudaki tuhaf ironi şu ki, ismini herkesin varoluşçulukla özdeşleştirdiği Sartre, neredeyse tüm varoluşçuların aslî tutkusunu olan temel sorunu ele almayan bir varoluşçu filozoftur: Zihnin hakikatinden ziyade insan için hakikat sorununu.

Bu yüzden Sartre’ın, kendi varoluşçuluk türünü, halka yeni bir hümanizm olarak tanıtmaya gayet yerindedir. Her hümanizm gibi, bu da insanlığa yönelik en iyi incelemenin, insanı incelemek olduğunu ya da Marx’ın ifadesiyle “insanlığın kökeninin insan olduğunu” öğretmektedir. Oysa her hümanizm gibi bu da şu soruyu cevapsız bırakmaktadır: İnsanın kökü nedir? İnsanın köklerine yönelik bu araştırmaya –bu araştırma, daha önce gördüğümüz gibi, düşünürleri meşgul etmiş ve geçen yüz elli yılda şairlerin sıkıntılarına kaynaklık etmiştir– Sartre iştirak etmez. O, insanı köksüz bırakır. Bu, belki Sartre’ın, kentli entelektüellerin simgesi olması dolayısıyla –zamanımızın belki de en parlak kentli entelektüeli; fakat yine de bu türün kaçınılmaz yabancılaşmasına sahip. O, görünüşe bakılırsa, sanki insanın başka yeri, yurdu yokmuşçasına modern şehrin, kafelerinin, kenar mahallelerinin ve sokaklarının havasını teneffüs etmektedir.

10. 2. Bir Eylem Şekli Olarak Edebiyat

Sartre’ın edebiyatla daha çok ilgili eserlerinin bizde bıraktığı izlenim de bu şekildedir. Varoluşçuların genellikle filozof değil de (tam akademik anlamıyla) edebiyatçı veya şair oldukları iddia edilmişse de, çokça roman, oyun ve edebî deneme yazan ve yaşamını

profesyonel bir yazar olarak kazanan bir kişi olarak kendini gerçekleştiren Sartre'ın felsefesi itibariyle varoluşçuların en entelektüeli olması bir paradokstur. Gerçek şu ki, Sartre'ın muazzam miktarda edebî ürününe rağmen, Kierkegaard ve Nietzsche ondan daha fazla sanatçı bir yöne sahiptilerdi. Onlar şairdi; oysa Sartre'da şair bir yönün esamesi olmadığı gibi, şiire karşı çok az bir eğilime sahipti. Onun edebiyat konsepti tamamen entelektüeldir: O, eleştirel teoriyle ilgili uzun ve harika denemesi *Edebiyat Nedir?*'de (1947) edebiyatın bir eylem şekli olduğu, yazarlığın diğer insanların ve nihai olarak tüm insanlığın özgürlüğü için çabalayan özgürlük eylemi olduğu şeklinde temel bir bakış açısı geliştirir. Onun teorisi, metafiziksel dilden tamamen soyutlandığı için, kendisi edebiyatta bir nevi sosyal realizmi benimsemek zorunda kalır. Bu şekilde o, yaşayan en büyük yazarın John Dos Passos olduğunu söyler. Böyle bir yargı, Sartre'ın edebî zevki ya da bundan yoksunluğunun kanıtı olarak oldukça şoke edicidir. Fakat filozofumuz gerçekten, Dos Passos'un sanat eseri olarak romanlarıyla değil de, düşüncesiyle ilgilenmektedir. Dos Passos, Sartre açısından, bir yazarın yapması gereken şeyin ve kendisinin de sonraki kurgusunda yapmaya çalıştığı şeyin mükemmel örneğidir: Yani insanın kendi zaman ve mekânının problemlerini çözmeye çalışması. Sartre'ın romanları, teknik olarak göz kamaştırıcıdır ve sosyal realizmin modern çeşitliliğine sahiptir. Sartre'ın her zaman temel ilgisi, düşünce üzerinedir; özellikle de sosyal eyleme götüren düşünce. O, ne eleştirel teorisinde ne de pratiğinde şiire, bundan dolayı hakkını veremez; oysa şiir, tam olarak Heidegger'in ifadesiyle, şairin –ve onun dünyasına giren okuyucunun– Varlık'ı olmaya bırakması gereken ifade formudur, Varlık'ı eylem istenci veya zihinsel olarak ifade etme istenci ile zorlama girişimi değil. Bu açıdan bir edebiyatçı olarak Sartre'da şairin yokluğu, felsefî düzeyde onun Varlık teorisindeki noksanlığa yol açmaktadır.

Yine de Sartre, bizatihi düşüncenin sanatsal tutku ve yaşam oluşturabildiği her zaman başarılı olan oldukça yetenekli bir yazardır. İlk romanı *Bulantı* (1938), entelektüel ile yaratıcı sanatçının birbirine çok yakınlaşması nedeniyle rahatlıkla onun en iyi eseri

olarak kabul edilebilir. Yazar, bu kitaptaki fikirler ve onların detaylandırılması konusunda bir romancının yapması gereken görevlerden kaçmaz, esas dikkate değer şey de, bu düşüncelerin atfedildiği ve kahramanın tecrübe ve duyarlılığının özel yapısını oluşturan yaşamdır. Bu yaşamın yapısı, tiksinti ve insanın kendi varoluşu içine tam anlamıyla gömülüp kalmasıdır. Bu tiksinti tam anlamıyla insanîdir ve Céline'in tiksintisi gibi geniş kapsam ve imalara sahip olmasa da, roman türü açısından heyecan verici gözükmemektedir. Sartre'ın bu duyguyu ele alışı felsefî olarak daha ne yaptığını bilen ve ustalıkla olmasına rağmen, oldukça statiktir: Zira Sartre'ın tiksintisi, Céline'inki gibi olağan yaşamın ümitsiz dalaverelerinde ve sokak karakterlerinin meçhul derinliklerinde tecessüm etmemektedir. *Bulantı* romanı, bir kimsenin olağanüstü fragmanı olarak tam bir roman değildir. Sartre sonraki kurgularında, ilk kitabının dar ve yoğun formundan daha geniş bir olaylar dizisine yönelmiştir. Bunun sonuçları her zaman olumlu olmamıştır.

Yukarıda bahsettiğimiz sonraki romanlar –aslında bir üçleme, *Özgürlük Yolları* şimdi bir dördü– Sartre'ın bir yazar olarak volkan gibi etkinliği sürse, onlar da Jules Romains'in “birkaç ciltlik romanı (*roman fleuve*)” gibi biteviye çıkmaya devam edebilirdi. İnsan, Sartre'ın bir ân durup gücünü tekrar toplamasını istiyor. Bu adam gerçekten çok yazmaktadır. Edebiyat bir eylem şekli hâline gelirse, insan ona kendini öyle kaptırır ki, bu eylemi durduramaz. Onun sonraki romanları muazzam şeyler içermektedir –büyük sahne ve pasajlar– ve temaları da özgürlük arayışı veya bazen kendimize rağmen aslında “biz” olan o özgürlüğü yaşamda gerçekleştirme peşinde koşma gibi temel Sartreci temalardır. Yine de bunlar o kadar düzensiz başarılarıdır ki, insan Sartre'ın büyük yeteneğinin etrafa dökülen süt gibi başıboşluğunu ve güçsüzlüğünü gözlemlemekten nefret etmektedir.

Onun oyunlarından da ilk ikisi ve daha kısa olanları –*Sinekler* ve *Çıkış Yok*– denilebilir ki en iyisidir. Bunlar Sartre'ın felsefesi hakkında somut bir şeyler öğrenmek isteyip de onun *Varlık ve Hiçlik*'inin ayrıntılı diyalektiği konusunda pek istekli olmayan okuyucuya tavsiye edilebilecek eserlerdir.

Fransız Direnişinin sürdüğü dönemde yazılan *Sinekler*, form olarak, Orestes ve Erinyalar mitini ele aldığı için, numune niteliğindedir; fakat bu eser baştan sona Sartre'ın kişisel kanaatlerinin ürünü olan tutku ve belagatla yüklüdür. Orestes, Sartreci bakıştaki özgürlüğün sözcüsüdür. Bu oyunun sonuç kısmı, kesinlikle Aiskhylos'takinden farklıdır; zira burada Orestes'i suçluluk duygusundan kurtaracak doğaüstü güçler yoktur. O, suçu üstlenmek zorundadır, nitekim o, oyunun sonunda kozmik Gestapo başkanı Jüpiter önündeki enfes meydan okuma konuşmasıyla, bu işi yapar. O suçunu kabul eder ve böyle yaptığını bilmenin saçma olduğunu, zira kendisinin bir insan, dolayısıyla özgür olduğunu haykırır. İnsan, özgürlüğünü serbest bırakarak aslında onun sorumluluğunu da kabul etmeyi irade eder; böylece de suçluluğunun ağırlığını hisseder. Nitekim Heidegger törel bilincin, suçluluk duygusu iradesi olduğunu söylemiştir; yani hangi hareket çizgisini takip edersek edelim, bizim olduğunu bildiğimiz suçluluk duygusunun kabulü.

Sartre'ın tiyatro konusundaki başarılarının en sansasyoneli olan *Çıkış Yok*, muhtemelen onun bir yazar olarak gerçek yeteneklerini en iyi biçimde gösteren bir eserdir: Oyunun muazzam sürükleyiciliği ve düşüncelerin tutkulu bir şekilde ifade edilmesinden hareketle, bu oyunun onun stilini yansıttığını söyleyebiliriz. *Çıkış Yok*'un üç karakteri cehennemde yerleştirilmiştir; onlar Dante'ninkine benzer şekilde tam olarak kendi kötülükleri dolayısıyla cezalandırılmaktadır. Bu üç karakter, "kötü imanı" hayatta uyguladıkları için –Sartre'ın deyişiyle insanın özgürlüğünden, sahip olmak için vazgeçmesi veya varlığına bir "nesne" gibi sahip olmaya çalışması dolayısıyla– şimdi kendilerini kurtarmaya çalıştıkları şeyle yüz yüzedirler. Onlar öldükleri için, geçmiş yaşamlarındaki hiçbir şeyi değiştiremezler, ki bu şeyler, aynen nesnelerin statik varlığı gibi tam olarak ne ise odurlar, ne eksik ne fazla. Bu üç kişinin başkalarının gözündeki varlıkları hariç, bir varlıkları yoktur; aslında onlar yalnızca diğerlerinin gözünde vardır. Zaten onların yaşamda özlemini çektikleri şey de budur: Yani kendilerini, diğerlerinin gözündeki varlıklarıyla özdeşleştirerek kendi öznel varlıklarını kaybet-

mek. Bu, aslında, insanların yeryüzünde olmayı seçmelerinden kaynaklanan bir eziyettir. Sartre, *salaud* ve Yahudi karşıtlarının kendilerini kamusal duruş veya rolleriyle özdeşleştirdiklerini, böylece kendileri için özgür varlıklar olmak yerine, başkalarının gözündeki canlılar olarak varolduklarını söyler.

Çıkış Yok'un bir tiyatro olarak yoğunluğu ve heyecanına rağmen burada Sartre'ın belirgin entelektüel yetenekleri kendini bir kez daha ortaya koymaktadır. Bu üç karakter, tek bir yoğun eylem kıvrımından pek fazla olmayacak şekilde kabataslak çizilmiştir ve korkaklık, lezbiyenlik ve çocuk katilliği gibi üç kötüyü ortaya koymaktadır. Onlar bizim açımızdan belirli bir noktanın ötesinde herhangi bir sürprize sahip değildir. Üstelik böyle bir şey, "karakter" in sabit bir şey olarak varoluşunu reddeden bir yazardan gelmektedir. Aynı şey, daha önceden gözlemlediğimiz şekliyle *Bulantı* için de doğrudur: Sartre, entelektüel ile yaratıcı yazarın en içten ve tutkulu olduğu yerlerde kesinlikle başarılıdır. Fakat bunda, yazarın felsefi açıdan çizdiği birtakım gizli taslakların da payı vardır. Sartre bir yazar olarak, daima ateşli bir düşünce retorisyenidir; retorisi ne kadar muhteşem ve belîğ olursa olsun böyle bir kişi bir sanatçının bütünsel varlığına asla sahip değildir. Şayet Sartre gerçekten bir şair ve sanatçı olsaydı, birazdan değineceğimiz üzere onda farklı bir felsefe görürdük.

10. 3. Varoluşçu Psikoloji

Kendi kendisiyle özdeş nesneler alanı olan kendinde-varlık türünün, Sartre'ın sertlik ve katılık ifade eden tasvirleriyle donatılacağını bekleyebiliriz. Oysa tam tersine bu engin alan onda, yumuşaklık, yapışkanlık, cesaret ve gevşeklik özelliğine sahiptir. *Bulantı*'daki meşhur bir epizotta Roquentin, varoluşu tiksinti deyimi çerçevesinde keşfeder; o, belediye parkındaki bir kestane ağacına bakar: Kökleri girifttir ve çok fazladır; ağacın kendisi çok fazladır (*de drop*): Kendinde-varlık, varolmak için nihai bir nedene sahip olmadığı için, saçmadır: Onun varlığı bir nevi yersiz ve gereksizdir. Onun yumuşaklığı, dişilik niteliğine sahiptir. Sartre'ın tüm entelektüel diyalek-

tiği arkasında, bu kendinde-varlığın, doğanın arketipi olduğunu görüyoruz: Aşırı, verimli ve fışkıran bir doğa –kadın, dişi.

Oysa Sartre'daki kendisi için-varlık, insan psikolojisinin erkek yönüdür: Çünkü erkek kendisini radikal bir özgürlük içinde seçtiği için projeler yapar ve böylelikle hayatına tamamen insanî bir anlam verir.

Sartre'ın daha formel kavramlarının arkaplânında mütedavil olan dişi-erkek gibi tasvirlerle dikkat çekmek gerekir; zira yazar, *Varlık ve Hiçlik*'te ve diğer bazı eserlerinde yeni ve radikal bir psikoloji türünün kabaca tanımını yapmaya çalışmıştır. Bunu, "Varoluşçu psikanaliz" olarak adlandırır; o Avrupa'da şimdiden biraz rağbet görmüşe benziyor; bir grup Avrupalı psikiyatrist onu benimserken onun ülkemizde bile profesyonel bağlıları var. Sartre, bu yeni psikanaliz türünün, önceki türlerin yerini alacağını ya da en azından onları tamamlayacağını söyler. Bu Fransız düşünüre göre insanın özü, ne Oedipus kompleksinde (Freud'un sandığı gibi) ne de aşağılık kompleksinde (Adler'in ileri sürdüğü gibi) yatar; bilakis insanın kendisini seçip kendini ne ise o yaptığı varoluşun köklü özgürlüğünde yatar. İnsan, kendisinin ne olacağını belirleyen bilinçdışı güçlerin pasif bir oyuncakı olarak görülemez. Aslında Sartre, bilinçdışı bir tinin varlığını kökten reddeder; ona göre tin nerede kendini ortaya koyarsa bu bilinçtir. İnsan kişiliği veya yaşamı, bilinç kuklasını oynatan ipleri elinde tutan ve perde gerisindeki kimi farazî bilinçdışı kavramları çerçevesinde anlaşılamaz. Sartre, insanın yaşamından ibaret olduğunu söyler; yani insan, yaşamını oluşturan eylemlerin toplamından ne eksik ne de fazladır. Dolayısıyla bir insanın yaşamını anlamak için, tüm bu zahirî eylemleri bir araya getiren hem tekil hem de kompleks yapıyı kavramalıyız –aslında bu yapı ve yeri doldurulamaz projedir bireyin yaşamı.

Sartre, burada 1950'de basılan biyografik incelemesi *Baudelaire*'de, kendi teorisini tam ve somut olarak uygulamaya aktarmaktadır. Yazara göre biz Baudelaire'in şiirini, düşüncelerini ve mücadelesini, cinselliğiyle bağlantılandırarak onun yaşamını anlayamayız; tam tersine cinsellik, yaşamın tümünde gerçekleşen bir şey ola-

rak, yani form ve yönelimini o yaşamın kendisi olan total projeden alan bir şey olarak görülmelidir. Sartre, Baudelaire'in yaşamını şu ân olduğu şekle getiren kendi tercihinin, ilkokula gönderildiğinde, yani annesinden ilk kez ayrıldığında tezahür ettiğini söyler: O, okul arkadaşlarından dolayı yabancılaştığı ve korkutulduğu için, içine kapanmıştır; burada yapayalnız ve bağımsız olarak kendinin tercihi başlamıştır. Sartre bu tercihin, bir taşın oluşturduğu dalgalar gibi sonraki tüm yaşamı nasıl etkilediğini ortaya koyar: Örneğin bu şairin yalnızlığının aynası olarak kafa yapısının gelişimi; tamamen inorganik bir dünya ve tek bir ağacın olmadığı metal yığını bir şehir görüntüsünde doğanın bolluğundan ve kayganlığından/kösnüllüğünden kendini çekmesi vs. Sartre, bir yığın detay toparlamakta ve onları birbirine iyice bağlamaktadır; öyle ki, sonunda Baudelaire'in yaşamına ilişkin güçlü ve bütünsel bir görüntüyle karşı karşıya kalmaktayız. Fakat acaba onun bu tasviri, Baudelaire'le ilgili bütünsel gerçeğin yorumu olarak ne kadar doğrudur? Burada test ettiği bu yeni psikanaliz ne kadar ikna edicidir?

Öncelikle Baudelaire'in on iki yaşlarında yaptığı varsayılan kendi tercihi, hemen oracıkta tüm yaşam göz önüne alınarak yapılmış bilinçli ve kararlı bir proje gibi gözükmemektedir. Eğer bu tercih bilinçli değilse Sartre, bilinçdışının varlığını kabul etmek zorunda kalacaktır; şayet Baudelaire'in yaşamı, yaşamın binlerce detayına yansıyan tek bir proje ise –kendinin, gelecekteki varlığına yönelik bir tercih–, o zaman bu projenin yansıma şekli, on iki yaşında onun meçhulüydü demektir; yani bütünsel olan bu proje, büyük oranda bilinçdışıydı. Şayet insan yaşamı, eylemlerimizin tüm detaylarına doğru sirayet eden somut bir özgürlük ise, kimileri projelerinin ne olduğunu ve yaşamlarının ne anlama geldiğini gerçekten bilebilir. Fakat her zaman, tüm eylemlerimize yansıdığı şekliyle bu projenin epey kısmı bize kapalı olacaktır. Sartre bunu kabul etmez, zira kabul etse bilinçdışı bir proje kavramını da kabul etmek zorunda kalır. Bilinçdışı, varoluşçu psikanalizi somut olarak uygulamaya çalıştığımızda hemen gündeme getirilmelidir.

Sartre'in teorisinin psikoloji açısından üstünlüklerini belirlemeyi psikologlara bırakıyoruz; bizi burada ilgilendiren şey, bu psiko-

lojinin kökeninde yer alan felsefî düşüncedir. Bu kök, bir kez daha görmekteyiz ki kartezyen yaklaşımdır. Descartes “Düşünüyorum o hâlde varım” dediğinde bu söz –onun düşünüşünde belirli bir evreyi ifade etmesi gibi sırf bir işlevsel kullanımının ötesinde– insanî anlamda kendi gerçekliğini düşüncesiyle özdeşleştiren bir kişinin ifadesiydi. Bilinçdışı, yabancı ve karşıt gibi bir şeydi: Bilinç, açık ve seçik düşüncelerin alanıyken bilinçdışının dünyası, doğanın bol, formsuz ve verimli kendindelik alanıydı. Bu ikinci dünyanın varlığı ihmal edilebilir ve sonuç olarak reddedilebilirdi.

Kartezyen bir öznellik (Sartre’ınki de öyledir), bilinçdışının varlığını bir kimsenin kendisindeki “Başkası” olduğu için kabul edemez; Sartre’daki bu Başka’sının bakışı aynen Meduza’nın bakışları gibi daima korkunçtur ve taş a çeviricidir.

“Başkası”yla bu ilişki Sartreci psikolojinin en sansasyonel ve meşhur boyutlarından birisidir. Bana dışarıdan bakan bu kişiye ben bir nesne, bir şey gibi gözükrüm; dahilî özgürlüğüyle benim öznelliğim onun bakışları için bir şey ifade etmez. Bunun için o beni, gördüğü bir nesneye dönüştürme eğilimindedir. Başkası’nın bakışları, benim varoluşumun derinliklerine nüfuz eder, onu dondurur ve taşlaştırır. Sartre’a göre sevgiyi ve özellikle de cinsler arasındaki sevgiyi daimi bir gerginlik ve hakikî bir savaşa dönüştüren şey de budur. Seven, sevgilisine sahip olmak ister; fakat sevgilinin özgürlüğüne (onun insanî özü) hâkim olunamaz; bunun için seven, sevgilisine hâkim olmak için onu nesneye indirgeme eğilimini taşır. Sevgi daima sadizm ile mazoşizm arasında sürekli bir gelgitte karşı karşıyadır: Sadizmde ben diğerini, istediğimde dövüp kullanabileceğim sırf bir yığna indirgerken mazoşizmde diğerini tuzağa düşürüp özgürlüğünün altını oymak için kendimi bir nesne olarak sunarım. Sartre neredeyse şeytanî bir diyalektik ustalığıyla bu iki eğilim arasındaki etkileşimi, ayrıntılı olarak açıklar. O, hiç şüphesiz iki kişi birbirini sevdiğinde daima karşılaşılan gerginlikle ilgili şeylere ışık tutar; fakat onun tüm bu tuzbuz edici analizlerinden sonra bu diyalektiğinin bizzat sevginin imkânını gerçekten yok etmeyeceği şüpheli gözüktüyor; zira sevgi bazen (ona rağmen) bizim gündelik yaşa-

mımızda görülebilmektedir. Burada olan şey, şundan ibarettir. Sartre, kendi felsefî ilkelerinin kurbanı olmuştur: Zira o, felsefesinde, gerçekten karşılaşılabilecekleri bir Varlık alanı veya bölgesine yer bulamadığı için, sıra psikolojiye geldiğinde “Ben”, Başkası’na çaresizce karşıt olmak zorunda kalmıştır; benim, Başkası’na gerçekten “Sen” diyebileceğim bir alan kalmamıştır. Kartezyen bir öznellik –ki, Sartre de temel olarak öyledir– kaçınılmaz olarak Sartre’ın bize sunduğu türden bir psikolojik duygu teorisi geliştirecektir.

Sartre’ın betimlemeye çalıştığı şey, aslında Adler’in bahsettiği şekliyle cinsler arasındaki sonsuz savaştır. Aslında Sartreci psikolojiyi kendine özgü psikolojik terminolojisinden kopardığımızda onun tam bir Adlerci psikoloji olduğunu görürüz. Adler, Nietzsche’den sonra psikolojisini Güç istenci üzerine kuran bir kişidir; bu husus, sevgiyi mahkûm ettiği sonsuz sadizm-mazoşizm döngüsünde de gördüğümüz gibi Sartre için de geçerlidir.

Eros, Güç istenci önünde kaybolmaktadır. Sartre bir kez daha Nietzsche tarafına sürüklenmektedir: Varlığın kaybolduğu yerde –kendisi için-varlık olan özne ile kendinde-varlık olan nesneyi birleştirecek olan Varlık– insan anlamını ancak nesneler üzerindeki hakimiyetinde bulmakla karşı karşıya kalır. Bizim varlığımızı oluşturan Sartreci proje, onunla tüm yaşamımızı birleştirip anlamlandırmaya çalıştığımız Adlerci “yön veren dürtü” kavramının teyidinden başka nedir? Sartreci psikoloji, aynen Adler’inki gibi maskulendir. O, kadınların psikolojisini yanlış anlamakta veya eleştirmektedir. Erkeğin insanlığı, kendisi için-varlıktan müteşekkildir; maskülen bileşen ile biz seçeriz, proje yaparız ve genel olarak kendimizi eylem hayatına adanırız. Adlerci terimle söylersek erkekçe, maskülen karşı çıkış unsuru, Sartre’ın yazılarının tamamında güçlü bir unsurdur: –*Özgürlük Yolları*’ndaki Mathieu’nun gebe karısına yönelik tiksintisi; *Bulanıtı*’daki Roquentin’in kestane ağacının normalden fazla olan köklerine yönelik tiksintisi (bu temel olarak aynı tiksintidir); özgürlüğünü aynen kadın bedeninin yumuşak tehdidi gibi tuzağa düşüren yapışkan ve iri varlığa ilişkin felsefî analizi (*Varlık ve Hiçlik*’te). Dolayısıyla kadın bir tehdittir; zira kadın do-

ğadır; oysa Sartreci insan, kendi projesinin özgürlüğünde varolur; doğa son derece temelsiz ve temellendirilemeyen bir şeydir; böyle bir anlayış, bu insanı doğadan tamamen koparır. Dolayısıyla tüm Sartreci psikoloji, yeni ve şaşırtıcı bir modern içeriğe kavuşturulmuş kartezyen düalizminden başka bir şey değildir.

Şimdi, Sartre'ın temel özgürlük mefhumunu değerlendirmek için daha iyi bir pozisyondayız. O, gücümüzün alanı ne kadar küçük olursa olsun, bilinçli eylemin, bütünselin ve mutlakın özgürlüğü olan seçme özgürlüğü olduğu fikrinde haklıdır: Ben seçerken, bir yerlerde Hayır demek zorundayım ve bütünsel olan ve bütünsel olduğu kadar da diğer seçenekleri dışlayan bu Hayır sözü, endişe vericidir; fakat yalnızca kendimi onun içine kapamak suretiyle herhangi bir kararlı eylem mümkün olabilmektedir. Oldukça zeki ve duygusal bir arkadaşım, uzun zamandır, neredeyse hayatın her olayı karşısında kararsızlık şeklini alan bir nevrozun tutsağı olmuştu; lokantada otururken, menüdeki olumsuzluk uçurumunu gözleri önünde açılmış şekilde görmeden yemeğini seçmek için menüye bakamıyordu ve sonunda ter içinde kalıyordu. (O, Sartreci biri değildi; onu okumamıştı bile, fakat onun kendi tecrübesine ilişkin tasviri, tam olarak gözleri önünde menüde açıliveren bu hiçlik çukuru şeklindeydi.) Eleştirmenler, bu olayın ancak Sartre'ın özgürlük görüşünün ne kadar basit ve nevrotik olduğunu gösterdiği şeklinde yüzeysel bir değerlendirme yapabilir. Oysa tam tersine bu olay, Sartre'ın özgürlük analizini teyit etmektedir; zira sırf özgürlükten dolayı bu adam korkmuş ve kararsızlık endişesine düşmüştür. Aslında bütünsel ve mutlak unsur olan özgürlükten oluşan nevroz, mezkur uçurumun böyle önemsiz münasebetlerde açılmasına neden olabilir. Fakat bu örnek, Sartre'ın teorisinin tam olarak nerede kusurlu olduğunu da göstermektedir: Onun teorisi, insanî öznelliğimizin nevrotik değil de, anlamlı özgür tercihlerle kendisini tanımlayabileceği nesneler türünü bize göstermemektedir. Bunun nedeni Sartre'ın özgürlük doktrininin, ekstrem durumların deneyiminden hareketle oluşturulmuş olmasıdır: Kurban, totaliter zalimine, öldürülme pahasına "Hayır" demektir, o kendini bu Hayır'a kapa-

makta, ondan koparılamamaktadır. Her tercihteki kararlılığımız, her ne kadar bu kadar şiddetli ve ekstrem durumlarda olması gerekmiyorsa da bizden bunun gibi bütünsel bir şeyleri koparıp alır. Fakat kendini Hayır’a kitleyen kimse, Kierkegaard’ın belirttiği üzere şeytanî biri olabilir; yani bu kimse kendisine, doğasına karşı da Hayır diyebilir. Sartre’ın özgürlük doktrini, beden ile akıl bütünselliği bölünmemiş olan, hem kendisi için-varlık, hem de kendinde-varlıkta bir bölünmenin olmadığı somut insanı gerçekten kavramamaktadır; o, daha çok bu bütünsel durumun yalıtık bir boyutu, yani insan varoluşunun daima uçlarında olan yönü üzerinde durmaktadır.

Böylece Sartre bize hayatî sorunun şu olduğunu söyler: Acaba insan hangi *olağanüstü* koşullarda özgürlüğü gerçekten tecrübe eder? Buradaki olağanüstü kelimesine dikkat edilmeli. Neden onun yerine şöyle sormuyor: İnsan hangi olağan, sıradan ve günlük koşullarda özgürlüğünü tecrübe eder? Bir sanatçı –Sartre gibi entelektüel bir sanatçı değil– işi yolunda giderken özgürlüğünü aynen, kendisi açısından doğanın karşı konulmaz akışına benzeyen kendiliğinden bir filizlenme, serpilme ve açma gibi tecrübe eder. Bu aynen bahçede armut ağacının kendiliğinden yeşermesi ve harika meyveler vermesi –Roquentin’in tiksindirici kestane ağacı gibi değil– gibidir. Sartreci psikoloji, sadece bilinci kabul ettiği için insan kişiliğinin, bilinç ile bilinçdışının birbirine karıştığı bölgesinde câri olan özgürlük türünü anlayamaz. O, bilinçle sınırlı olduğu için kaçınılmaz olarak bir ego psikolojisine dönüşecektir. Bu yüzden özgürlük de, yalnızca bilinçli egonun kararlı bir projesi olarak anlaşılmıştır. Örneğin dindar insan –bu konuda bir örnek– hangi günlük koşullarda özgürlüğünü tecrübe eder? Sartre’ın tamamen seküler bakış açısına göre dinsel inançlar saçmalığı bu sorunun kapsamına görmez; oysa dinsel psikoloji aslında vardır ve onu kapsamayan her psikoloji teorisi eksiktir.

Acaba St. Paul özgürlüğünü nasıl tecrübe eder? O, ölüme terk edilmiş, eski bir Ben’in esaretinden kurtulmuş, şimdi yaşıyor ve enerjik olarak bir kilise organize ediyor: “Ben artık yaşamıyorum; fakat İsa bende yaşıyor.” Onun özgürlüğü, kendisinden daha yüce

bir şeyin kurtarıcı imajına teslimiyettir. Bu, kartezyen bir insanın değil, manevî bir insanın özgürlüğüdür. St. Paul'un yaşamı olan proje, öncelikle kendinin bilinçli bir tercihi değil; bilinçdışının derinliklerinden kaynaklanan bir ihtidânın sonucudur. Kartezyen insan ne ruhun ne de doğanın özgürlüğünü bilir; zira bu ikisinde kendisinde ve kendisi-için düalizmi iflas etmektedir.

Ya da üçüncü bir örnek olarak sıradan bir kadının psikolojisini ele alalım. Sartre'ın roman veya oyunlarında karşılaştığımız ya da onun arkadaşı olup da aslında dışı olmaya karşıt bir protesto olan *İkinci Cins*'in yazarı kadını değil; hayır, varlıkları, aile ve çocukla karışık olan, kimisi bundan dolayı mutlu olan veya en azından erkeklerin kendi maskülen projeleriyle tatmin olduğu kadar mutmain olan yığınlarca insandan biri olan sıradan bir kadını ele alalım. Böyle bir kadının kimliğinin kendi projesiyle inşa edilmiş olduğunu söylemek ne anlama gelir? Onun projesi, aile ve çocuklardır ve bunlar aslında total insanî bağlılığı oluştururlar; bu proje pek de bilinçli egodan çıkan bir şey değildir. Bu kadının tüm yaşamı, hangi tür özgürlüğü ortaya koyarsa koysun, doğanın onun kanalıyla açılmasıdır. Kadınların psikolojisi hakkında düşünmeye başladığımızda Sartreci psikoloji tamamen maskülen bir içeriğe sahip olduğunu ortaya koymaktadır; üstelik bu maskülen de –tek başına, temelsiz ve varoluşunun tam da uçlarında– kendisini doğadan koparmıştır.

Şüphe yok ki Sartre'ın teorisi her psikolojik teorinin olması gerektiği gibi, kendi kişisel psikolojisinin bir yansımasıdır; kendini iyice ifşa ettiği roman ve oyunlarında bunun epeyce kanıtı vardır. Fakat o, kendini fikirleriyle tutkulu şekilde özdeşleştiren bir düşünüördür de; onun insan psikolojisine ilişkin karışık ve genellikle görkemli keşiflerinin, bizim açımızdan önemi, kartezyen düalizmden kaynaklanması ve Descartes'ın modern dönemi başlatan, insanı doğadan koparma işlemini sonuçlandırması gerçeğinde yatmaktadır. Sartre, insanın ancak kendisini doğadan kopararak var olmaya başlayabileceği şeklindeki ısrarında kesinlikle haklıdır. Bunun kendisini tanımayan bir evrende insanî kaderi olduğu kanaatinde de; fakat sorun şu ki, bu kopma işi, insanî projemiz şeytanî, vahşi veya

diğer hiçbir insanî yapıyı kapsamayacak şekilde kırılğan bir hâle gelmeden nereye kadar gidebilir? Bizim yaşamımızda kendinde ile kendisi için-varlık uyumlu olduğunda, kendinde-varlık, yani bilinç-dışı –veya doğa– daima coşmakta ve bilincimizin kendisi için-varlığını güçlendirmektedir.

Sartre’ın özgürlüğü şeytanîdir. O, köksüz bir özgürlüktür. Şüphesiz bu doktrin, büyük bir iyi niyet, yüce gönüllülük ve cesaret sahibi bir kişi tarafından sürdürülebilir. Kendisini seçtiği projesi, devrimci eylemin insancıl ve liberal bir içeriğe sahiptir. Sartre’ın komünistlerle uzunca ve inişli çıkışlı ilişkisi, eğer onlar çağdaş trajedinin bu kadar açık bir parçası değilseler tam bir alay mevzuu olacaktır. Sartre, Komünist Partisi’nin gerçekten, çalışan sınıfın partisi olduğuna inanmıştı; bu yüzden o, pratik politika alanında şansını onlarla denemek istiyordu. Aynı anda felsefe olarak da, özgürlük doktrinini de dahil kendi özgürlüğünü muhafaza etme niyetindeydi. O, tüm yetenek ve enerjisini komünistlere takdim etti; fakat terslendi. Sartre pratik politikada son derece saf bir tablo çizmiş; fakat komünistlerle felsefî tartışmaları zarfında, zamanımızın en iyi entelektüel polemliğini ortaya koymuştur. Bu polemiklerde, komünist robota karşı kartezyen insanın mücadelesi vardır. Kartezyen insanla ilgili hangi çekincelere sahip olursak olalım, o kısmen insandır ve parti robotunu gölgede bırakır. Ayrıca Sartre, muhalifi komünist entelektüellerde kesinlikle olmayan üstün bir zekâyı sahipti. Tüm tartışmaların arkasında yatan şey, Marksistlerin hiç karşılaşmadıkları “gölge”ydi: Sartre devrimci etkinliğini özgür bir seçime dayandırırken Marksist, nesnel tarihsel sürece dayandırmaktadır; önceki, insanın devredilemez öznelliğini kabul ederken sonraki, insanı bir süreç içindeki nesneye indirgemektedir. Üstelik Sartre’ın ateizmi, komünizmin dar kafalı ateizminin (ve diğer tüm dar kafalı ateizm şekillerinin) söylemek için yeterli hayal gücü veya cesareti olmadığı bir şeyi, samimi olarak dile getirir: İnsan evrende yabancıdır, temelsizdir ve temellendirilemez; kendinin veya evrenin niçin varolduğunu açıklamaya yetecek Leibnizci bir aklın olmaması anlamında saçmadır. Sartre’ın ateizmi –kendisinin onda varolma biçimi– insanın temel problema-

tik yapısını gözden uzak tutmaz. Bu bakımdan Sartre, sınıfsız toplum hayali gerçekleşirse ve gerçekleştiğinde, Marksistin sormak zorunda kalacağı sorunun sorulma biçimini ve karşılaşmak zorunda olduğu kötüyü ortaya koymaktadır.

Kierkegaard'ın dînî konuma ilişkin ifadelerinin, dindar olduklarını düşünen çoğu insanı ateizme götürecek kadar keskin ve sert olduğu söylenmiştir. Benzer şekilde Sartre'ın ateizm anlayışı da çoğu insanı dine döndürecek kadar çıplak ve savunmasızdır. Olması gereken tam da budur. Bu iki yol arasında bir tercihte bulunmak zor olmalıdır; zira iliklerine kadar problematik bir varlık olan insan, nihai vaatlerine bu kibirli ve kolay güvenliğiyle sahip çıkamaz.

Modern dünya mevcut çizgisinde daha da ilerledikçe Sartre'ın özgürlük anlayışı, gittikçe insanın tecrübe edebileceği yegâne tür hâline gelebilir. Toplum daha totaliter hâle geldikçe özgürlük adaları da daha çok küçülerek ana karadan ve birbirinden kopar –yani doğayla veya insan topluluklarıyla her doğal teatiden de kopar. Sartre'ın Orestes'i, kendi göksel zorbasına “Ben insanım, Jupiter” demektedir. İnsan, Son Direnişin Son Direnişçisini Lubianka'daki bir hapishane hücrelerinde “Hayır” derken hayal etmektedir; herhangi bir kişisel çıkar olmadan ve gelecekteki insanların kendi davasına sahip çıkacaklarına dair herhangi bir ümit olmadan; fakat yine de onun bir insan olduğu ve özgürlüğünün kendisinden alınamayacağı dolayısıyla Hayır demek. Bu son adam, büyük Descartes'ın kendini atarak düşünmeyi bırakıp Şeytana hayır dediği Hollanda'daki tarihî mağaradan daha karanlık bir gecede varolacaktır. Sartre'ın bize iyi bir uyarıda bulunmadığı söylenemez.

IV. BÖLÜM
BÜTÜNSEL İNSAN-RASYONEL İNSAN
KARŞI KARŞIYA

11. İNTİKAM TANRIÇALARININ (ERİNYALAR'IN) YERİ

Bu kitap, insanın ve felsefenin mevcut durumuna bakışla başlamış; sonra bu durumun, içinde anlaşılması gereken tarihsel arkaplân ortaya konmuş ve daha sonra o tarihte zımnen var olan konulara açık bir çerçeve kazandırmış olan dört filozofun görüşleri incelenmiştir. Şimdi kitabın sonunda tekrar başa, her anlama girişiminin kendisinden başlayıp kendisine dönmesi gereken, dünyanın şimdiki durumuna geri dönüyoruz. Zira tüm varoluşsal düşünüşte son tahlilde söz konusu olan bizleriz, yani soru soranlar.

Bizim incelediğimiz dört filozof– Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger ve Sartre– kesinlikle varoluşçuluğun tüm dış çehresini temsil etmemektedir; bizim uzunca ele almadığımız varoluşçular arasında okuyucuya daha çekici gelen kişiler bile olabilir. Yine de bana göre, bu dört filozof, entelektüel anlamda bu akımın şimdiye kadar önce çıkardığı en kaydadeğer kişilerdir. Bana göre onlar, tartıştığımız felsefe açısından ve gerçekten Batı tarihinin bu noktasındaki insan açısından temel soruları sormuşlardır. Bu düşünürlerden kimisinin –özellikle Heidegger– varoluşçu sıfatını reddetmiş olması, onlarda bu harekete ilişkin belirli bir yönelim olduğunu gözlemlememizi engellememelidir. Bir zamanlar Kant da gayet haklı olarak kendisine “idealist” denmesine karşı çıkmıştı, ne var ki, tarihin yasaksavar gruplama ihtiyacı, onun karşı çıkışını önemsememişti ve sonuç olarak Kant tüm ders kitaplarında yine haklı nedenlerle bir idealist olarak tasnif edilmişti. Muhtemelen filozoflar nasıl be-

lirtilecekleri konusunun ayrıntıları üzerinde atışırken tarihin hantal eli, filozofların sahip olduğundan daha keskin bir gerçeklik duygusuyla yönelmiştir. Tarih, –tüm farklılıklar ve atışmaların ötesinde ve altında– kaynak, etkilenme ve çevre birliğini hisseder; benzer şekilde bu kitabın okuyucusu da hissedecektir ki, –öyle umuyorum– bizim varoluşçu dediğimiz tüm kişiler ve varoluşçu felsefe denilebilecek tüm şeyler açısından ortak olan belirli konular ve hatta ittifak edilen birtakım savlar vardır.

Burada amacımız varoluşçuluğun geniş bir incelemesi değil, daha aslî olan şu soruyu ele almak olduğu için bu dört filozof bu amaç açısından yeterlidir: Varoluşçuluğun *anlamı* nedir? Buradaki “anlam” kelimesini bu filozofların bahsettikleri konular hakkında aşağı yukarı organize bir bilgi kütlesi olarak haricî bir anlamda değil; daha dahilî bir anlamda kullanıyoruz. Biz şunu sorduk: Bizim tarihsel varoluşumuzda, bu şekilde ve bu filozoflarda ifadeye aktarılmayı gerektirecek kadar neler olmaktadır?

Ya da –Heidegger’i anımsatan ifadelerle söylersek– Batının Varlığı içinde neler olmaktadır?

Bizim tek konumuz tümüyle buydu; bu soru şimdi bizi başladığımız nokta olan mevcut durumumuza geri getirmektedir.

11. 1. İnsansız Sırça Köşk

Bu kitabın tamamında rasyonalizmin bu kadar çok hedef tahtası yapılması, özellikle Amerikalı okuyucuya tuhaf gelebilir. Ben bu ülkede oldukça şaibeli bir meslek olan bir felsefe hocası olarak, zekânın Amerikan yaşamı üzerinde ne kadar tehlikeli bir etkiye sahip olduğunu göreceğim bir pozisyondayım; üstelik bu durum, hem öğrencilerin çoğu açısından hem de felsefî bir fikrin kendileri için bir yabancı ve utandırıcı bir şey olduğu kültürlü ve entelektüel insanlar açısından geçerlidir. Amerikalılar gerçek yaşamlarında, hem entelektüel değildirler hem de entelektüel karşıtı insanlardır. Amerikalının yeni bir insan tipi olarak çekiciliği, onun işe yarar pragmatizmi, doğallığı ve tecrübeye açıklığı ancak, kendisinin yapı itibarıyla düşünce dışı birisi oluşu dolayısıyla doğrudur. Günümüzün iki

büyük Amerikalı yazarı –Hemingway ve Faulkner– psikolojinin inceliklerini veya fikirleri kavrayışları dolayısıyla değil, fiziksel gerçek üzerindeki hakimiyetleri dolayısıyla iyi sanatçılardır. Öyleyse –Kierkegaard, Nietzsche ve Heidegger’in ortaya koyduğu şekliyle– değişik rasyonalizm eleştirileri bugün Amerikalılar için ne ifade etmektedir? Amerikalıların bu noktada, klâsik bir Eflatunculuğu sineye çekmeleri beklenemez –Eflatuncu gelenekteki felsefeciler gibi Tanrısal akla sahip samimi rahipler olamazlar.

Gerçek şu ki, iyi bir entelektüelizm dozu –hakikî bir entelektüelizm– Amerikan yaşamı açısından oldukça faydalı olur. Fakat varoluşçu protesto şunu ileri sürmektedir: Rasyonalizm, bir uygarlığı, bireylerinin gittikçe daha az düşündüğü ve belki de bu işi tamamen bıraktığı bir noktaya kadar istila edebilir. O, bunu, yaşamın hareket ettiği temel yollar ve rutinleri belirlemek suretiyle gerçekleştirebilir. Teknoloji bilimden kaynaklandığı için rasyonalizmin somut bir ifadesidir; bürokrasi de sosyal yaşamın rasyonel olarak kontrolü ve düzenlenmesini amaçladığı için rasyonalizmin diğer bir somut ifadesidir; teknoloji ve bürokrasi yaşamlarımıza gittikçe daha fazla hâkim olmaya başlamıştır.

Fakat varoluşçuların esas eleştiri hedefi, rasyonalizmden çok *soyutluktur*, zira bu teknolojik ve bürokratik çağın yaşamındaki soyutluk gerçekten göz önüne alınması gereken bir durumdur. Teknolojinin yayılması yolunda son dev adım, kitle iletişim araçları ve sanatının geliştirilmesi olmuştur: Artık makina hem maddî ürünler hem de zihin yapısı üretmektedir. Milyonlarca insan, soyutluğun en öldürücü formu olan kitle sanatının klişelerine göre yaşamını sürdürmektedir; bu klişenin herhangi bir insanî gerçekliği ifade konusundaki kabiliyeti hızlıca yok olan bir özelliği sahiptir. Her yanımadaki yapayalnız kalabalıklarda –bu David Riesman’dan çok önce Kierkegaard tarafından keşfedilmiştir.– bir kişide insanî bir parıltı ışıldar ışıldamaz hemencecik TV ekranına doğru hipnotize olmuş boş bir bakışa dönüşmektedir. Birkaç yıl önce ay tutulması televizyonda verildiğinde, E. B. White, *The New Yorker*’da, tarihteki kimi zorlu dönüm noktalarına ulaşıldığını hissettiğini yazmıştı: İn-

sanlar bu gerçek olayı pencerelerinden gözleyebilirlerdi; oysa onlar bunun yerine onun ekrandaki *yansımasına* bakmayı tercih etmişlerdir. Kierkegaard kendi çağını Yansıma Çağı olarak adlandırarak onun soyutluğunu eleştirmişti; fakat onun aklındaki temel eleştiri noktası, gerçek hayata bakmayıp onun zihindeki yansımasına bakan akademik entelektüelin soyutluğuuydu. Oysa biz bugün muazzam miktarda yeni bir tür soyutluk ürettik; zira bizler olağanüstü teknik uzmanlığımızla sadece üniversite elemanları için değil, milyonlarca insan için, gerçek yerine geçecek hazır yansımalar [simülasyonlar ç.] üretiyoruz. Bizim gerçek dışına doğru yolculuğumuz, Kierkegaard'ın hayal edebileceğinin çok ötesine geçmiştir.

Rasyonel olmak, makul olmakla aynı şey değildir. Ben kendi zamanımda tamamen rasyonel bir tarzda geliştirilmiş ve oldukça rasyonel kişilerden son derece tüyler ürpertici ve saçma şeyler işittim; akıl yürütmeyi herhangi bir noktada denetlemek için sezgi veya duygu kullanılmamıştı. Oysa günümüzün kamu ve siyasî yaşamında insanî olarak en akıldışı davranışları bile kabul ediyoruz; yeterki bunlar, aslında rasyonalitenin retorîği olan rasyonel maskeyi giysin ve resmi bir dille ifade edilsin. Örneğin, bilimin tamamen “zararsız” bir hidrojen bombası yaptığına ilişkin yakınlardaki habere bakalım –Şüphesiz o tam olarak zararsız değildir; % 95 veya 96 zararsızdır. Kesinlikle niceliksel ölçüler, mevzuyu o kadar bilimsel ve rasyonel gösteriyor ki, toplum artık onun insan açısından anlamını kendisine sorma zahmetine bile girmiyor. Şüphesiz onlar, hidrojen bombası olması gerektiği öncülünden başlayıp, “zararsız” hidrojen bombalarının olması gerektiği sonucuna götüren tamamen rasyonel bir deliller zincirini kendi kendilerine dile getirmişlerdir –aksi takdirde de savaş imkânsız olurdu! Bu örnek bize modern çağda yaşamın rasyonel tanzimine rağmen insanların, kelimenin insanî anlamında zerre kadar bile daha fazla makul/akıllı hâle gelmediğini göstermektedir. Tam bir rasyonalite, psikozla bağdaşmaya bilir belki; aslında ona neden bile olabilir.

Zamanımızda insanın başına gelebilecek şeyler –bugünün özel korkusu atomik bir yokoluştur– konusundaki korkuya, bunun sü-

rekli görülen bir şey olduğu şeklinde karşı çıkılabilir; yani insan her çağda bu tarz korkularla karşılaşmış; yine de felakete ilişkin tüm önsezilerine rağmen hayatta kalabilmiştir. Karl Jaspers dört bin yıl önceki bir Mısırlının, zamanındaki her şeyin mahvolacağı şikâyetinden bahseder: “Hırsızlar her tarafta... Hiç kimse toprağı sürmüyor. İnsanlar ‘Bir gün sonra ne olacağını bilmiyoruz’ diyorlar.” Ortega y Gasset, Roma İmparatorluğu zirvesindeyken Latin şair Horace’ın dövuüşünü zikreder: “Bizler (Horace ve muasırları) kendileri de atalarının soyundan gelip yoz olan babaların yoz nesilleriyiz.” Daha önceki ve daha iyi bir insanî duruma, bir nevi geçmişin altın çağına dönüş özlemi, gerçekten insan doğasının daima eğilimi olmuştur. Mevcut durumu tam olarak incelediğimizde, o daima korkutucu gözüktür: Onun dönüşmesi veya ıslah edilmesi gereken bir durum olduğunu düşünürüz. Bugün, herkes için daima dünün yıkıntıları arasından kendi yolunu bulmak anlamını taşır. Ne var ki, mevzu kendi çağımızı geçmişten daha düşük –veya yüksek– görmek değildir; bu kitabın her yanında işaret ettiğimiz gibi bizim çağımız değişik alanlardaki dengesiz başarı ve gücün çağıdır. Bilakis mevzu, mevcut durumu tüm biricikliğiyle değerlendirme mevzuudur. Varoluşçuların savunduğı gibi, eğer sahici bir yaşam bize bir tepside ikram edilmemişse, dolayısıyla kendi kararımızı kendimizin vermesini (*self-finitization*) gerektiriyorsa, bu takdirde bu zamanın hem tehditleri hem de vaatleriyle tanışmak ve onunla yüz yüze gelmek zorundayız demektir. Her çağın böyle olduğu ve insanın daima tehdit edildiğini hissettiğini, yine de hayatta kalmayı başardığını söylemek işe yaramayacaktır. Mevzu şu ki, her çağ farklıdır: Her zaman dilimi, hem vadettikleri hem de tehditleri açısından biriciktir. İnsana eşsiz bir güç imkânı veren şey –kendini ve gezegenini havaya uçurma gücü de dahil– içinde yaşadığımız mevcut durumun biricikliğidir. Fakat insan ırkının en eski tragedya hikmeti olan zıtlar kanunu, insanı, aynen Oedipus gibi bizzat gücünün zirvesindeyken, kendi mutlak güçsüzlüğünü tecrübe etmeye mahkûm olduğunu akla getirmektedir. Bugün o yöne doğru işaret eden birçok emare var; daha önce gördüğümüz gibi modern sanatın tanıklı-

ğı bunlardan birisidir. Ben şahsen şuna kâniyim ki, insan, güçsüzlüğün acı kadehini son damlasına kadar tüketmedikçe, olumluya doğru büyük adımını atamayacaktır. Sorun şu ki, bu ıslah edici tecrübe ancak, kendi dünyasını yok etmekle de gerçekleşebilir –yani tragedyadaki kahramanın kendisini de yok ettiği bir felaketle. Günümüzün olağan politikasının bu kadar ilkel gözükmemesinin nedeni de budur; zira o, insanın gerçek durumunun, hatta insana ilişkin bilgilerimizin tamamen gerisinde kalmaktadır.

Mevcut uluslararası durumdaki iki temel rakip de, uygarlıklarının ortaya koyduğu genel insan mefhumuna bakılırsa Aydınlanma kökenlidir. ABD'nin biricikliği kendisinin, tarihin belirli bir döneminde tam olarak tarihsel bilincin ışığında kurulmasında yatmaktadır. Üstelik o, Aydınlanmanın en parlak döneminde, 18. yüzyılda, o dönemin açık rasyonalitesine iştirak eden kişilerce kurulmuştur. Amerika toprağı, Amerikalıya kendisinin ve kurumlarının âdeta kendisinden doğuverdiği bir şey olarak değil de, fethedilmesi gereken yabancı bir vahşilik ve düşmanca bir şey gibi gözükmüştür. Amerikalı, Avrupalının sahip olduğu tarih öncesi köklere ve yerüstü-yeraltı (*chthonic*) bilinçdışı köklere sahip olmadığı için, bilinç konusunda özellikle de pratik bilinç konusunda muazzam bir özgürlük ve esneklik sergilemektedir. Fakat bu, o meşhur Amerikan “masumiyeti” için de geçerlidir –bu nitelik, felsefî açıdan insanın gerçekten ne kadar sorgulanabilir bir varlık olduğunun bilinmemesine neden olan ve Avrupalıyı bir yabancı, hatta biraz ikiyüzlü gibi gösteren bir şeydir. Amerikalının, dış politikanın insanî yönünü ele almadaki uygunsuzluğu ve Avrupalı müttefiklerinin kendisine niçin yan baktıklarını ve yüce gönüllülük ve iyi niyetini niçin sorguladıklarını anlayamaması bu yüzdendir. Sartre, Amerika'yı ziyaretinde karşılaştığı bir Amerikalıyla diyalogunu anlatmaktadır. Amerikalı, insanlar bir araya gelir ve akıllı olurlarsa tüm uluslararası sorunların çözülebileceğinde ısrar eder; Sartre ise buna katılmaz ve bir süre sonra tartışmaları imkânsızlaşır. Sartre, “Ben kötünün varlığına inanıyorum; oysa o inanmıyor” demektedir. Amerikalının hâlâ ayırdına varmadığı şey, tüm insanî aydınlanmayı kuşatan bu gölgedir.

Diğer rakibin felsefesi –onun en iyi ve en idealistik yanına, yani milyonların coşkusal desteğini sağlayan yanına bakarsak– ise Marksist hümanizmdir. Bu hümanizm, Marx’ın meşhur cümlesine dayanır: “*Radikal olmak, sorunun kökenine inmektir. Şimdi insanlığın kökeni, insandır.*” Marx burada, Hegel’e ve onun devlet anlayışına karşı, kanlı canlı tarihsel varlığa, yani somut insana yönelen Feurbach ve genç Hegelcilerin kuşağının bir üyesi olarak konuşmaktadır. Onlar, gerçek ve tarihsel insanın, insanlığın, toplumun ve devletin kökeni olduğunu söylemişlerdir. Fakat bu yargının cevapsız bıraktığı daha önemli bir soru vardır: Bireysel olarak insanın kökü acaba nedir? Tamamen problematik bir yapıya sahip olan insan, bu son derece sorgulanabilir ve kendi kendini sorgulayan hayvan, burada gayet yerinde olarak ve kaçınılmaz biçimde gözden kaybolmuştur. Marx, insanın tam olarak insanlaşması önündeki yegâne engelin kapitalist sistem olduğunu varsayarak dikkatini sosyal sorunlarda yoğunlaştırmıştır. Marx bu yaklaşımında insanın rasyonel bir hayvan olduğunu, kendini gerçekleştirmesi önündeki yegâne engelin nesnel ve sosyal engeller olduğu şeklindeki Aydınlanmanın iyimser varsayımının yolundan gitmektedir. Bu yüzden Marx’ın peşinden komünizm daima tuhaf bir iki anlamılık sergilemiştir: Teoride, insan doğası konusunda en naif ve iyimser görüş, pratikte insanlara karşı en kaba ve şüpheli yaklaşım.

Komünizmin ideolojisi Marksizmdir; fakat aslında tarihsel açılımı içinde komünizmin gerçek filozofu, daha önce gördüğümüz gibi Nietzsche’dir. Zira, Güç sorunu en önemli konu olmuştur; Güç, Milovan Djilas’ın *The New Class* adlı harika kitabında gösterdiği gibi diğer her şeye hâkim olmaktadır. Doğaya hâkim olmak ve eşya üzerinde güce sahip olmak için sergilenen toplu çaba, insanların diğer insanlar üzerinde güce sahip olmalarını gerektirmektedir; bu şekilde bu hareket insanın özünde sadece bir “nesne” olduğunu düşünmekle neticelenmektedir; zira onun fikriyatı, kişinin insanlığını ve özelliğini tanıyan tüm kategorileri uzun zaman önce gözden çıkarmıştı. Bu mevzuda tarihsel dönüm noktası, komünist hareketin gerçek dehası ve St. Paul’u olan Lenin’di. Lenin

1917’de sürgünden dönmeden önce, insan doğasını en naif ve ütopyik rasyonalizm çerçevesinde ele aldığı *Devlet ve Devrim* adlı bir kitapçık yazmıştı; oysa o Rusya’ya dönüp aktüel politikayla uğraşmaya başladığında aktif bir politikacı olarak kafasında tek bir soru vardır: Güç. Marksist felsefe el kitapları, insanî özneyi ele alan tüm felsefeleri, irrasyonalizm şekilleri olarak görür. *Onların* rasyonalizmi, teknik zekâdan, eşya ve sadece eşya olarak görülen insanlar üzerindeki güçten oluşur; teknik zekânın, diğer tüm insanî özelliklerin üzerinde bu şekilde yüceltilmesi, yakın tarihin gösterdiği gibi pratikte şeytanî bir hâl almaktadır.

Çağımızdaki politika probleminin arkasında insan problemi yatmaktadır; çağdaş problemlerle ilgili tüm düşüncü bu kadar güçlüklerle dolu yapan şey budur. Entelektüellerimizin kendilerini tamamen politik hareketin programlarına kaptırabildikleri 1930’lardan sonraki on yılda ortaya çıkan entelektüel çöküş, felsefenin artık politikanın sadece bir kuyruğu olarak görülemeyeceğini ortaya koymaktadır. Tam tersi bugün politikaya atılmak isteyen herkesin, insanın ne olduğuna ve sonuç olarak insanî yaşamın ne demek olduğuna ilişkin birtakım temel kanaatlere sahip olması gerekmektedir. Bilerek, “sonuç olarak” diyorum; zira ilk ve son şeylerin ihmal –sözde “pratik” insanların umacağı şekilde– karşılıksız kalmaz; bilakis felaketâmiz bir şekilde arka kapıdan girer ve her şeyi altüst eder. Politikacılarımızın konuşmaları bunun farkında olmadıklarını göstermektedir; üstelik atom enerjisinin felaketâmiz gücü hâlâ Atlantik’in iki yakasındaki bu adamların elindedir.

Varoluşçuluk, en sonunda felsefî bir dile aktarılan karşıt-Aydınlanmadır; bu hareket her şeyin ötesinde, Aydınlanma ideolojisinin, zayıf, soyut ve dolayısıyla tehlikeli olduğunu açığa vurmaktadır. (“İdeolojisi” diyorum; zira Aydınlanmanın pratik sorumluluğu hâlâ bizim omuzlarımızdadır: Bizler, günlük yaşamda hâlâ her yerde baskı, adaletsizlik ve vahşilik üzerine dayalı olan sosyal düzenin eleştirmenleri olmaya devam etmeliyiz –Bugün sorumlu insanlar olarak ileri sürmemiz gereken şey, kafa yapılarındaki bu tarz tuhaf ve kendine özgü gerginliktir.) Heidegger’in ortaya koyduğu şekliyle insa-

nın sonluluğu fikri, muhtemelen Aydınlanma ideolojisinin sonunu getirmiştir; zira bu sonluluğu kabul etmek, insanın daima hem gerçekte hem de gerçek-dışında var olacağını kabul etmek demektir. Hâlâ tüm gölgelerin yok olup insanlığın görkemli bir Sırça Köşkte ikamet edeceği bir geleceği dört gözle bekleyen ütopyacılar, bu kabulü cesaret kırıcı görecektir. Fakat tekrar düşünüldüğünde kendimizi ilerleme putundan ebediyen kurtarmamız o kadar da kötü bir şey olmayabilir; zira ütopyacılık –ister Marksçı ister Nietzscheci olsun– insanın anlamını geleceğe yerleştirerek buradaki insanları ve de şu âna kadarki tüm insanlığı anlamsız bırakmaktadır. Varoluşçular, eğer insana bir anlam verilecekse, onun burada ve şimdi olması gerektiğini bize göstermişlerdir; dolayısıyla bu yaklaşımı iyice düşünmek, tüm Batı düşüncesi geleneğini yeniden inşa etmek demektir. İnsana ilişkin tüm hakikatin sadece kuşatıcı bir karanlığa karşı parlamasının gerekmediğini, bilakis böyle bir hakikatin, kendi karanlığıyla bile filizlenebildiğini anlamak iç karartıcı gelebilir, hem de sadece ütopyacılar değil. Fakat bu yaklaşım, insanı ilk dönemlerin her şeyi kuşatan gizem hissiyatına yeniden kavuşturabilir; bu gizem hissiyatı, teknolojinin parıldayan dünyasının insanı koparıp yabancılaştırdığı ve insanın onsuz gerçekten insan olamayacağı bir şeydir.

11. 2. İntikam Tanrıçaları (Erinyalar)

Varoluşçuluk, geleneksel felsefeye veya diğer çağdaş felsefe ekollerine oranla, gördüğümüz üzere bütünsel insanı –tüm gündelik yaşamı bağlamında ve bütünsel gizemi ve kesin olmayışı içinde somut bireyi– bir felsefeye dönüştürmenin uğraşısını vermektedir. Değişik varoluşçular bunu denemişler ve değişik başarılar elde etmişlerdir; fakat bu girişimin kendisi, hiç başarılı olmasa bile, zamanımız açısından yine de gerekli ve değerlidir. İnsan, özellikle modern felsefede (Descartes’tan sonraki felsefe), doğan, acı çeken ve ölen bir insan olarak değil, duyuşsal verileri kaydeden, önerme öneren, düşünen ve zihinsel bilginin kesinliğini arayan, neredeyse tamamen epistemolojik bir özne olarak görülmüştür. İnsanın rasyonal veya epistemolojik kısmı yerine, tüm veya bütünsel insana bak-

ma girişimi, doğal olarak kimi nahoş şeylere de bakmamızı gerektirecektir. Bugünlerde özellikle ülkemizde “bütünsel insan” veya “çok yönlü birey”le ilgili çokca yapmacıklı konuşmalar duyuyoruz; bu terim bu bağlamda, yaygın kurslara katılarak, yapıcı hobiler geliştirerek veya sosyal harekete aktif olarak katılarak Ben’i zarifçe büyötmeye ilişkin, sadece hoş bir umuttur. Oysa bütünsel insan, ölüm, endişe, suçluluk duygusu, korku, titreme ve umutsuzluk gibi olumsuz/nahoş şeyler olmadan bütünsel olamaz; her ne kadar gazeteciler ve ayak takımı, insan yaşamının bu gibi boyutlarını gören her felsefeyi “kasvetli” veya “tamamen umutsuzluktan kaynaklanan bir ruh hâli” olarak belirtse de.

Bizler Aydınlanmaya hâlâ o kadar bağlıyız ki, yaşamın bu nahoş boyutları bizim açımızdan Erinyalar gibi gözükmemtedir: Kaçacağımız düşman güçler. Şüphesiz bizler, Erinyalar’dan kaçmanın en kolay yolunun, onların varlığını inkâr etmek olduğunu düşünüyoruz.

Modern derinlik psikolojisinin, varoluşçulukla aynı dönemde ve aynı nedenle öne çıkmasının kesinlikle bir tesadüf olmadığını düşünüyorum: Yani, Aydınlanmanın bilinçdışının zindanına atmış olduğu kimi nahoş unsurlar, geri tepmeye başlamış ve sonunda modern insanın dikkatini zorla da olsa çekebilmişlerdir.

Bu, insanın Erinyaları sakinleştirme problemiyle ilk karşılaşması değildir. Batı tarihinin daha ilk zamanlarında Eski Yunanlılar da benzer bir tecrübe yaşamışlardır; bunun kaydı Aiskhylos’un görkemli Oresteia üçlemesiyle bize ulaşmıştır; bu kayıta hem bizim çatışmamızın (kimi farklılıklarla) öngörüsünü hem de ona ilişkin yegâne makul çözüm önerisini (kimi farklılıklarla) görebiliriz.

Adı geçen tragedyada Klytaimnestra, kocası Agamemnon’u öldürür; bunun üzerine oğlu Orestes, son derece erkek yanlısı bir Tanrı olan Apollon tarafından babasının öcünü almaya sevk edilir. Orestes, annesini öldürür ve ânında, gecenin ve yerin eski Tanrıçaları olan ve kan bağıını korumakla görevli oldukları için annesini öldürmek gibi düşünülebilecek en korkunç suçun faili olarak onu cezalandırması gereken Erinyalar ona musallat olur. Bu drama, bir

noktaya kadar, doğal olarak Tanrılar geri plânda olacak şekilde insanların etrafında döner. Fakat bu üçlemenin son oyunu olan ve Orestes'in son çetin sınavıyla karşılaştığı *Eumenides*'e geldiğimizde Tanrılar sahnenin ortasına gelir ve çatışmanın insanî taşıyıcısı Orestes, onların gölgesinde kalır. Şimdi çatışma, yeni Tanrı –ve Aydınlanmanın Tanrısı– Apollon ile aile ve toprağın eski anaerkil Tanrıçaları Erinyalar arasındadır. Apollon, Orestes'i korurken Erinyalar onu yok etmeye çalışır. Atina'daki Akropolis tepelerinde, rakip Tanrılar arasında bir mahkeme olur; yurttaşlardan oluşan jürinin kararı Orestes'i, ya serbest bırakacak ya da kesin olarak Erinyalar'a teslim edecektir.

Bu oyunu öylesine inceleyen modern okuyucu, bu mahkemenin oldukça sıkıcı bir kuralcılık örneği olduğu, kendinden önceki yüce dramının değerine pek ulaşamadığı izlenimini edinebilir. Oysa bu mahkeme Yunanlılar açısından aynen Orestes'in annesini öldürdüğü daha sansasyonel sahne kadar, yoğun ve dramatikti ve aslında tüm mevzunun özüydü.

Aiskhylos'un tragedyası, Yunan tarihinde eski anaerkil Tanrıçaların Olimpus'un yeni ataerkil Tanrılarıyla yer değiştirdiği dönemin kayıdıdır: Fakat ortalama Yunanlı vatandaş, hâlâ bu eski Tanrıçaları hatırlamaktadır ve biraz sıkıntılı olarak bu yeni ve eskiler arasında bir seçim yapmak zorundaydı. Böylece *Eumenides*'in daha başında Delphoi rahipleri; ilk Tanrı veya Kâhinin, Yer-Ana [Gaia ç.] olduğunu söylemektedir: Tüm Yunan tarihi boyunca Apollon'un kehanetler tapınağını işgal etmesi çok sonra olmuştur. Eski anaerkil Tanrıçalardan yeni ataerkil Tanrılara doğru bu gelişme, Antik Yunan'ın uygarlık ve Aydınlanmada ilerlemesi dolayısıyla bilincinin gelişmesine de paraleldir. Bu şekilde yorumladığımızda bu oyunun sorusu şöyle olmaktadır: Bu yeni gelişmiş bilinç, bu eski yeryüzü bilincine ne tür bir bedel ödemek zorunda kalacaktır?

Jüri üyesi yurttaşların oyu başabaş çıkar ve Orestes'in (Yunan kanuna göre) gitmesine izin verilir. Yargıcılar eşit olarak bölününce, ruhen yarı erkek yarı kadın olan ve iki anlamlı dişil bir Tanrı olan Athena'nın oyuyla suçsuzluğuna karar verilir. Erinyalar feryad

u figan ederler ve yeryüzünde tüm yıkım türlerini icra etmekle tehditler savururlar. Ne var ki onlar, Aydınlanmanın bu yeni türedi Tanrısı Apollon’la tamamen yer değiştirmeyecekleri vaadiyle yatıştırılırlar; onlara saygın bir yer [Eumenides, ç.] ve bir tapınak verilecek ve doğan her çocuk onların korumasında doğacaktır. Zeus’un başından doğan Tanrıça Athena, Erinyalar’a bu hakları vererek onların kendinden daha kıdemli ve akıllı olduğunu kabul eder.

Bu olayı sırf soğuk bir takas ve bir şeyin yerine bir şey verilmesi olarak görmek hatalıdır. Yunan dini burada son derece samimiydi ve belki de asla akıllı değildi. Gerçekten Erinyalar’a saygı gösterilecektir; onlar sırf rüşvetle satın alınmamışlardır; aslında onlar (bizim modern sakinleştiricilerimiz ve uyku haplarımızla bile) uyutulamazlar; bilakis ancak kendilerinin hakkı olan ve konumlarına uygun saygı onlara verilmek suretiyle sakinleşeceklerdir. Onlar, hayatın karanlık yüzüdür; fakat kendilerine göre diğerleri kadar kutsaldırlar. Kutsal, onlarsız gerçekten asla tecrübe edilemez. İnsan, korkudan veya endişeden titreme olmaksızın kendisiyle veya yaşamıyla asla yüz yüze getirilemez; o, bu durumda sadece amaçsızca hayalî Laputa bölgesine sürüklenecektir.

Aiskhylos’un tragedyası bize arkaik bir dille konuşmasına rağmen aslında doğrudan bize hitap etmektedir. Bizler, korumayı istediğimiz bir Aydınlanmanın çocuklarıyız; ne var ki, bunu ancak eski Tanrıçalarla anlaşarak başarabiliriz. İnsan aklının yüzyıllar süren evrimi, insanın en önemli başarılarından birisidir; fakat o, hâlâ gelişmektedir, hâlâ nâkıstır ve hâlâ olmaktadır. Biz bugün, rasyonalist geleneğin aksine, insanı insan yapan şeyin akıl olmadığını, bilakis aklın, aslında insanı insan yapan şeyin bir sonucu olduğunu biliyoruz. Zira akli, projelerinden birisi olarak icat edip şekillendiren şey, kendi kendini aşan bir “Ben” olarak insanın varoluşudur. Aslında insanın akli özellikle insanîdir (fakat onun sanatı ve dininden ne daha fazla ne daha az) ve ona saygı gösterilmelidir. Bizler aklın uzunca gelişim süresi zarfında üretilen tüm değerleri –liberalizm, zekâ, uygun ve rasyonel bakış açışı başlığı altındaki her şey– modern hayatın hengamesi içinde umutsuzca muhafaza etmek istiyoruz. Fakat 20.

yüzyılda bunca olan şeyden sonra, bu rasyonel fikirlerin, hayatın yeraltı güçleriyle ilişkisinin ne kadar tehlikeli şekilde düzenlenmiş olduğu ve bu güçlerin bütünsel ve somut insanda ne kadar küçük bir parça teşkil ettikleri konusunda ikna edilmeye hâlâ ihtiyacımız var mıdır? Bizler bu parçayla bizim tamamımız arasında ikisinin de kimi ödünler verdiği işe yarar bir anlaşma yapmalıyız; bu açıdan, özellikle Aydınlanmanın rasyonalizmi, kendi aydınlığının bizzat merkezinde bir karanlığın da olduğunu kabul etmek zorunda kalacaktır.

Erinyalar'ın varlığını inkâr etmek veya onları varoluşun dışında tutmaya çalışmak, aklın son hatası olacaktır –yani bu şekilde akıl kendi aşırılığına (*hubris*) yenik düşüp şeytanî karşıtı akıl-olmayana (*unreason*) dönüşecektir. İnsanın temel olarak problemlili bir varlık olduğunu inkâr etmekle, işleri daha fazla karıştırmaktan başka bir şey yapmış olmayız. Şüphesiz Erinyalar'ı bir süre uyutabiliriz: Erinyalar yeryüzünde ve kıdemli oldukları için, kendilerinin yerini alacak rasyonel bilinçten daha uzun bir süre ortalıktadırlar; dolayısıyla beklemeye güç yetirebilirler. Fakat onlar, saldırıya geçtiklerinde muhtemelen bu, suçlu yeteneğin [akıl ç.] kendisine doğru olacaktır.

Parlak zekâlı insanların genellikle, kendi insanî kör noktaları konusunda en kalın kafalı kişiler oldukları bilinen bir şeydir; zira zekâları diğer şeylerde fazlasıyla derinleştiği için, o noktayı onlardan gizler. Bu gerçeği bin kere büyült; karşında, düpedüz köksüz zekâsı dolayısıyla deli gibi her şeye saldıran parlak bilimsel ve teknolojik bir uygarlık göreceksin. Dolayısıyla Yunan bilgeliğinin Aiskhylos draması vasıtasıyla önerdiği çözüm, düşündüğümüz kadar korkutucu olmayabilir: Bizler, Erinyalar'a kendi yerlerini vererek, onları savuşturma dönemlerimizde düşündüğümüz gibi, onların o kadar da yabancı mevcudiyetler olmadıklarını kabul etmeye başlayabiliriz. Aslında onlar yabancı olmak bir yana, tüm Tanrı ve şeytanlar gibi bizim parçalarımızdır. Dolayısıyla onları unutmaya veya var olduklarını inkâra yönelik komplonun, modern toplumun kendinden kaçmaya ilişkin büyük ve organize çabasındaki sadece diğer bir hile olduğu görülecektir.

DİZİN

- A Clean, Well-Lighted Place* 68
A Passage to India 61
a-letheia 218, 232, 239
actus essendi 109
Âdem 104, 228, 232
Adler, Alfred 202, 256, 259
Afrodit 54
Agamemnon 276
ahlâk 77, 84, 131, 169, 193, 195; ~ adamı 76; ~ karşıtı 193; ~ karşıtlığı 193, 194; ~ tarihi 202; evrensel ~ kuralı 170; geleneksel ~ 193, 194, 195
Ahlâkın Soykütüğü 195
Aiskhylos 84, 254, 276, 277, 278, 279
Akademia 86, 91
akıl 43, 88, 94, 95, 98, 100, 102-105, 116, 119, 122, 123, 140, 142, 146, 162-165, 174, 175, 209, 210, 218, 233, 245, 261, 278, 279; ~ Tanrıçası 123; ~ yürütme 270; ~-olmayan 279; ~-varoluş ilişkisi 164; kartezyen ~ 246; kavramsal ~ 237; kuramsal ~ 95; matematiksel ~ 118; saf ~ 210; sezgisel ~ 118, 119
alan teorisi 220, 226
alethes 239
Alman: ~ aşkıncılığı 130; ~ dili 200; ~ idealizmi 19, 132; ~ kültürü 19, 193; ~ metafiziği 132; ~ romantikleri 154
an-denken 237
anaerkil Tanrıçalar 277
Anatman 248
Angst 223
anlama 12, 222, 223, 225, 226
Anlıkçılık 105
Anna Karenina 146, 147
Anonim kişi 222, 227
Anthologie de l'humeur noir 199
Antony, Mark 121
Apollon 276, 277, 278
appetitus 206
Ares 202
arete 202
Aristo 57, 61, 62, 76, 82, 85-87, 91, 93-95, 98, 100, 104, 105, 117, 121, 141, 222; ~ felsefesi 122
Arnold, Matthew 75-79, 82, 84
artık-değil (*no-longer*) 229, 248
aslî günah 108
aslî suç 34, 228
ataerkil Tanrılar 277
ateist 22, 212, 245
ateizm 188-190, 212, 263, 264
Athena 277, 278
Augustincilik 175
Averno 184
Aydınlanma 27, 32, 33, 38, 39, 89, 104, 122, 138-140, 143, 144, 189, 229, 272-279
Bacon, Francis 206
Barth, Karl 178
Basel Üniversitesi 181
Baudelaire 135, 138, 256, 257
Beauvoir, Simone de 13, 14
Beckett, Samuel 69, 186
being 214
Being and Some Philosophers 110

- beings* 214
 Belirsizlik ilkesi 43, 46
 Ben 22, 79, 94, 100, 109, 115, 141, 142, 158, 166, 168, 171, 173, 181, 184, 197, 215, 219, 220, 222, 223, 247-249, 259, 261, 276, 278 ; ~ -im 107; ~lik 134, 136, 178, 222, 248, 249; bireysel ~ 148; derin ~ 170; gerçek ~ 15, 94, 105, 186; kanayan ~ 159; rasyonel ~ 94; sahte ~ 15; sentrifugal ~ 160; sentripetal ~ 160; ~-tözü 221
Ben ve Sen 22
 Berdyaev, Nikolai 21, 140, 176, 179
 Bereket Tanrısı 53
 Bergson, Henri 20, 118
 bilim 12, 26, 30, 31, 33, 34, 41-43, 78, 84-87, 90, 93, 95, 96, 115, 118, 144, 149, 163, 175, 181, 190, 200, 210, 219, 232, 269, 270; ~ felsefesi 43; ~cilik 135; antropolojik ~ler 43; doğa ~leri 44; fiziksel ~ler 20; insanî ~ler 132; kuramsal ~ 78; modern ~ 12, 47, 115, 219, 233; sosyal ~ler 17; yeni ~ 33, 34, 206
 bilinç 30, 34, 76, 87, 101, 168, 169, 220, 230, 232, 243, 247, 249, 256, 258, 261, 272, 277; ~altı 92; ~dışı 34, 86, 184, 186, 187, 191, 256, 257, 258, 261, 262, 263, 272, 276, 277; ~li olmak 250; etik ~ 170; rasyonel ~ 79, 86, 87, 279; törel ~ 254
bios theoretikos 96
 Bireysel psikoloji 202
 Blake 128, 129, 133, 194
 Blum, Leon 242
 Bohr 44
Böyle Buyurdu Zerdüş 184, 188, 189, 190, 191, 192
 Breton, André 199
 Brunner, Emil 178
 Buber, Martin 22, 23, 79, 238, 239
 Buda 86, 90, 149, 194
Budala 144
 Budist 89, 248
 Budizm 248, 249
Bulanık 243, 252, 253, 255, 259
 Bultmann, Rudolf 179
 bürokrasi 269
 Bütünleyicilik ilkesi 44
 Büyük Engizitör 177
 Camus, Albert 13, 14
Candide 102
 Carlyle, Thomas 76
 Céline 243, 253
 cepkültür 37
 Cézanne 55, 62, 63
 Christabel 131
Civilization and its Discontents 182
 Cizvitler 110
Cogito 245
Cogito, ergo sum 219
 Coleridge 128, 131, 132, 135
 Condillac 123
 Cornford, F. M. 201
 Copenhagen 156, 160, 184
 Cratylus 89
 Cromwell 121
Culture and Anarchy 75
Çıkış Yok 253, 254, 255
 Çin 66
Çorak Ülke 56
 Dada 53
 Dadaistler 53
 Dağdaki Vaaz 194
 Damiani, Peter 104, 122
 Dante 31, 33, 62, 116, 254
Das Man 222
das Seiende 214
das Sein 214
Dasein 220, 221, 223, 239
 Davud 80
De Carne Christi 99
De Veritate 174
Death of a Poet 85
 değerler teorisi 168
Dejection: An Ode 131
 Delphoi rahipleri 277
 derinlik psikolojisi 43, 276
 Descartes 110, 111, 119, 205, 206, 219, 221, 222, 233, 234, 243-245, 250, 258, 262, 264, 275
Devlet 89, 232
Devlet ve Devrim 274
 Dewey, John 13, 24, 25; ~'in insan düşüncesi 25
Dhammapada 194
 dil 217, 218, 225, 226
 din 21, 23, 30, 31, 34, 35, 37, 41, 47, 79, 89, 96, 115, 117, 118, 120, 135, 140, 156, 164, 172-174, 176-179, 189, 264, 278
 dindar hümanist 238
 dindar varoluşçular 179
 dinsel düzey 166, 169, 173, 175
 dinsel psikoloji 261

- dinsel tarih 80
 dinsel tecrübe 24, 101
 Dionysos 128, 182, 183, 184, 187, 190
 Djilas, Milovan 273
Doctor Faustus 134
 dogma 32, 33, 103
 Doğululaşma 236
 Dominikenler 110
 Dos Passos, John 252
 Dostoyevski 21, 137, 139, 140-142, 144, 145, 170, 177, 178, 197, 202, 203, 246
 Dubuffet 63
 Duns Scotus 105, 106, 109, 110, 122, 246
 duyumculuk 14
 düalizm 88, 205, 246, 251, 262
Düşünceler 120
Ecce Homo 185, 186, 187, 188, 199
Ecclesiastes 149
Ecinniler 142
 Eckhart, Meister 19
 edebiyat 251, 252, 253
Edebiyat Nedir? 242, 252
 Eflatun 11, 45, 78, 82-95, 99, 100, 108, 109, 161, 167, 195, 203, 207, 232; ~'un rasyonalizmi 91; ~cu düşünce 97; ~culuk 90, 108, 111, 126, 130, 161, 269
Eflatun'un Gerçek Teorisi 232
 ego 197, 205, 219; ~ büyümesi 185, 186, 188; ~ psikolojisi 261; aydınlık ~ 234; bilinçli ~ 261, 262
 egzotizm 130
einai-logy 215
 Einstein 12, 220
Eisleben 187
ek-stases 230
ek-stasis 230
ekstasies 230
 Eliot, T. S. 56, 129, 178
Enchiridion 101, 102
 endişe 15, 19, 37, 171, 172, 214, 218, 222, 223, 227-230, 232, 247, 260, 276; nevroitik ~ 15
ens 214
 entelijansiya 138
 Epikürcülük 167
 epistemolojik özne 275
 Erinyalar 254, 276, 277, 278, 279
 Eros 203, 259
 Escoffier 118
esse 214
 estetik düzey 83, 167, 168
 estetik varoluş 175
 etik 168-171, 195, 239; ~ düzey 166, 168, 169; ~ tarihi 194; ~-dinsel düzey 169; seküler ~ 35, 39
 Eumenides 277, 278
ex-sist 250
existentialia 222
 eylem istenci 137, 249, 250, 252
 Eyyub 79, 80, 83
 Eyyub Kitabı 77, 79, 80
 Faulkner 56, 58, 59, 60, 62, 269
 Faust 132, 133, 134, 193, 194, 195
 Faust-Zerdüş 195
 Faustçu uygarlık 208
 felsefe: ~ Alman ~si 17, 19, 21; Çin ~si 236; analitik ~ 15, 26; Anglo-Amerikan ~si 15; bilimsel ~ 26; çağdaş ~ 24, 111, 164, 275; Katolik ~ 110; modern ~ 24, 26, 164, 165, 206, 219, 220, 250, 275; ortaçağ ~si 32, 101; skolastik ~ 110, 121; Yunan ~si 18, 82, 121
 felsefi antropoloji 17, 238
 fenomen 216, 217
 fenomenoloji 216, 217
 feodalizm 36
 Ferisi 78
 Feurbach 273
 Forster, E. M. 61
 Fransız: ~ romantizmi 134, 137; ~ varoluşçuluğu 13, 14, 15, 17, 20, 240
 Freud 143, 182, 203, 256
Gallic Wars 201
 Gasset, José Ortega y 21, 22, 107, 176, 271
 Gauguin 137
 Gauss 13
 gerçek 224, 232, 233, 239, 270; ~ kavramı 232; ~ teorisi 218; tam anlamıyla ~ 90, 95, 108
Gerçek'in Yapısı Üzerine 232
 gerçek-olmayan 224, 229
 Gestalt psikolojisi 232
 Giacometti 34, 68
 Gide 182
 Gilson, Etienne 110, 111, 112
 Godbole 61
Godot'yu Beklerken 69, 186
 Goethe 132, 133, 134, 193, 194
 Gorki, Maksim 149
 gotik 55, 129
 Gounod 194
 Gödel 43, 44, 45, 46

gölge 182, 185, 197, 199, 263, 272, 275
 görelilik kuramı 12
 Graethuysen, Bernard 105
 Graves, Robert 129
 Grethchen 194
 Güç 200, 204-206, 273, 274; ~ istenci
 142, 201-204, 206, 208, 217, 234, 235,
 250, 259
Güç İstenci 193, 200, 204
Güliver'in Gezileri 125, 127, 128
Günlükler 153, 157, 159
 Habil 27
 hakikat 90, 173-176, 251; felsefe-öncesi ~
 175; nesnel ~ 173, 174, 175; öznel ~
 173, 175, 206
 Hamann 154
 Hamlet 159
 Hegel 45, 88, 101, 102, 159, 161, 162-
 164, 229, 231, 240, 248, 273; ~ felsefe-
 si 162
 Heidegger, Martin 17, 18, 22, 23, 46, 59, 60,
 69, 112, 114, 119, 121, 130, 140, 145,
 147, 175, 179, 201, 206, 208, 209-240,
 244, 248-250, 252, 254, 267-269, 274;
 ~'de hiçlik 228; ~'in dil görüşü 226; ~'in
 insan (ve Varlık) teorisi 220; ~'in insan
 anlayışı 238; ~'in zaman teorisi 230
 Heisenberg 43, 46
 Helenizm 75, 76, 77, 82, 84, 85
 Helmholtz 93
 Hemingway, Ernest 51, 52, 53, 68, 269
 Heraklit 86, 87, 89
 Hristiyan 18, 22, 66, 89, 97, 100, 102, 105,
 111, 122, 144, 154-156, 161, 164, 176-
 178, 186, 187, 201, 206, 245; ~ insan an-
 layışı 98; ~lık 18, 33, 58, 94, 97-100, 105,
 115, 120, 122, 129, 133, 142, 154-156,
 163, 164, 169, 175-179, 181, 187, 210
 hiç 163; ~lık 35, 68, 71, 92, 101, 117, 121,
 122, 162, 168, 189, 228, 229, 235, 240,
 245, 248, 249, 260
 hikmet 85, 93, 97, 98, 105, 161, 233
 Hitler 38
 Holmes 155
 Homer 129
homunculus 134
 Horace 271
 Hölderlin 130, 212, 239
hubris 46
 Hume, David 23, 219, 221, 222
 Husserl, Edmund 17, 18, 46, 113, 216,

219; ~ci fenomenoloji 219
 hümanizm 66, 242, 251
Hümanizm Üzerine Mektup 211
 İbrahim 104, 120, 157, 169, 170, 171
 İbrânî 97; ~ din 84; ~lık 75-78, 82-84, 115
 içedönüklük 19
 idealar 108, 195, 203, 207; ~ teorisi 90
 İkaros 70
İkinci Cins 262
 ikonoklazm 34
İlahi Komedy 31, 62, 116
 ilinek 113, 114
 iman 23, 32, 34, 80, 81, 94, 97-100, 102-
 105, 116, 154, 157, 159, 174, 178, 179,
 210; ~-akıl çatışması 100, 104; ~-akıl
 ilişkisi 80, 97; ~-akıl uzlaşması 104; ~-
 sız 98; dînî iman 97; Eski Ahit ~ı
 97; Hristiyan ~ı 97-99, 170, 187,
 210; Hristiyanlık ~ı 135; İbrânî ~ı 97
 Immoralist 182
 İncil 63
 İngiliz ampiristleri 23
 inkarnasyon 98, 99, 163
 insan 17, 20, 25, 26, 53, 83, 91, 105, 107,
 116, 122, 184, 192, 198, 205, 206, 224,
 238, 239, 244, 246, 247, 250-252, 254,
 256, 259, 260, 264, 271-275, 278; ~ do-
 ğası 34, 76, 94, 97, 107, 117, 140, 141,
 143, 183, 195, 197, 200, 271, 273, 274;
 ~ imajı 25; ~ olmak 192, 238; ~ psiko-
 lojisi 262; ~ sorunu 211; ~ tecrübesi 23,
 25; ahlâkî-aklî ~ 82; akıl ~ı 82, 96,
 97; Aydınlanma ~ı 41; Batılı ~ 30, 31,
 55, 58, 62, 150, 188, 195, 200, 210,
 235; bütünsel ~ 195, 196, 210, 275,
 276, 279; dindar ~ 115, 261; doğal ~
 94; Doğulu ~ 233; Faustçu ~ 195; He-
 ideggerci ~ 238; İbrânî iman ~ı 82; il-
 kel ~ 80, 172; iman ~ı 82, 96, 97, 157;
 kartezyen ~ 234, 262, 263; Kitab-ı Mu-
 kaddes ~ı 22, 77, 82, 84, 97, 105; ku-
 ramsal ~ 95; manevî ~ 262; modern ~
 17, 26, 29, 32, 33, 36-38, 60, 67, 131,
 136-138, 171, 172, 184, 210, 211,
 276; ortaçağ ~ı 114, 204; Protestan ~
 34, 35, 81; pür akıl ~ı 87; Sartreci ~
 260; sezgisel ~ 119; somut ~ 82, 261,
 273, 279; soyut ~ 193; tam ~ 200; tarih-
 sel ~ 273; teknolojik ~ 234; Thomistik
 ~ 105; topluluk ~ı 238
 irade 105, 106

- irrasyonelizm 150, 209, 274
 İsa 98, 99, 133, 154, 177, 186, 187, 261
 İshak 104, 120, 157, 169
 İstenççilik 105, 106
 İsviçre 18
 İtiraflar 100, 101, 102, 106
 İtiraflarım 149, 150
 İvan İlyiç 148, 149, 222, 227
 İvan İlyiç'in Ölümü 140, 145, 148
 İvan Karamazov 142, 177, 197
 iyinin ve kötünün ötesinde 134, 193
 İyinin ve Kötünün Ötesinde 203
 izlenimciler 55
 Jaeger, Werner 93
 James, Henri 39
 James, William 23, 24, 39
 Jaspers, Karl 17, 18, 38, 39, 67, 176, 238, 271
 Joyce, James 49, 56, 57, 58, 65, 67, 68
 Julius Caesar 201
 Jung 65, 129, 160
 Jüpiter 254
 Kabil 27
 Kafka 67
 Kant 32, 43, 103, 119, 164, 165, 228, 250, 267
 Kantolar 56
 kapitalizm 33, 34, 35, 36, 39
 Karamazov Kardeşler 142, 145, 197
 karşılıklı anlama bağlamı 226
 kartezyanizm 206, 244, 245
 kartezyen 206, 219, 220, 244, 246, 251, 258; ~ düalizmi 220, 249, 260, 262; ~ öznelilik 258, 259
 Katolik 22, 34, 111, 245
 kaygı 76, 132, 169, 171, 228, 241
 Kaygı Kavramı 35, 228
 kendinde-şey 233, 250
 kendini gerçekleştirme 19
 Kierkegaard 9, 18, 19, 21-24, 34, 35, 37, 45, 83, 90, 91, 98-100, 102, 111, 112, 118, 132, 153-179, 181, 184, 206, 210, 228, 239, 252, 261, 264, 267, 269, 270
 Kitab-ı Mukaddes 77, 78, 81, 84, 157, 232
 kitle iletişim araçları 269
 klâsisizm 21, 55, 128
 Klytaimnestra 276
 komünist 263
 komünizm 139, 205, 240, 263, 273
 konuşan sessizlik 225
 korku 171, 276
 korku ve titreme 25, 157, 169, 170
 Korku ve Titreme 155
 kötülük problemi 101
 Kubla Khan 131
 kuşku 245
 kübizm 55, 56, 57
 La Rochefoucauld 118
 Lao-Çe 236
 Lao-tse 86, 90
 Laplace 44
 Laputa 125, 126, 128, 150, 210, 278
 Lawrence 137
 Leibniz 101, 102, 110, 111, 206, 219, 220, 242
 Lenin 273
 Letters on Aesthetic Education 193
 liberalizm 140, 278
 Life 30
 Locke 23
 Lubianka 264
 Lucifer 197
 Lucretius 167
 Luther, Martin 33, 34, 126, 158, 187
 Macaulay 35
 Malraux, André 53, 65, 235
 Man in the Modern Age 38
 mantık 12, 83, 104, 119, 128, 163, 164, 245, 246
 Marcel, Gabriel 20, 176, 179, 238
 Maritain, M. Jacques 106
 Marksçı 275
 Marksist 263, 264; ~ hümanizm 273
 Marksizm 27, 273
 Marlowe 134
 Marx, Karl 163, 205, 231, 240, 251, 273
 materyalizm 30, 39, 135
 Matisse 50
 mazoşizm 258, 259
 Meduza 258
 Mehpistopheles 197
 meslekî bozulma 10
 metafizik 26, 91, 93, 101, 102, 118, 165, 234; Batı ~i 234, 236, 249; Budist ~i 236; Hristiyan ~i 101; Yunan ~i 101
 metafor 217; ışık ~u 218
 Meyerson, Emile 162
 Mezmurlar 80, 81
 Michelangelo 52
 Milton 197
 mistisizm 19
 Mişkin 144
 Mona Lisa 53
 monad 219, 220

- Monet 50
Mozart 93
Mutlak 159; ~ gerçeklik 159
Nagarjuna 248
Naziler 183
Nemesis 142
neoklâsisizm 131
nesne 132, 216, 220, 232-234, 239, 244-247, 250, 254, 258, 259, 263, 273
nevroz 260
Newton 93, 122, 123, 220
Nietzsche 18, 19, 21, 30, 78, 90, 96, 100, 118, 129, 133, 134, 137, 141, 142, 144, 154, 155, 161, 169, 170, 178, 181-212, 217, 234, 235, 239, 246, 249, 250, 252, 259, 267, 269, 273
nihilist 207
nihilizm 15, 144, 206, 207, 236, 240, 243; ahlâkî ~ 64; pasif ~ 249
Nikhomakhos'a Etik 94
Nomoi 92
objectum 234
Odysseus 67
Oedipus 271
Oedipus kompleksi 256
oida 87
olanın varolması 215
Olimpus 183, 277
olmak (*to be*) 213
olmaya bırakma 217, 235
ontology 215
ontoloji 223; ~ tarihi 214
Orada-Olmak 220, 223
Oresteia 276
Orestes 254, 264, 276, 277
Orfik dinler 78
ortaçağ skolastisizmi 110
Osiris 67
Ölümler Evinden Anılar 140
ölüm 15, 218, 227, 228, 232, 276
Ölüm-yönelimli-özgürlük 228
Ölümçül Hastalık Umutsuzluk 35, 172
ölümlülük 82
ölümsüzlük 82, 99, 140, 179
öz 107-114, 245, 249
özcülük 109
özgürlük 140, 243, 245, 252, 253, 256, 260, 261, 263, 264
Özgürlük Yolları 253, 259
özne 220, 233, 234, 239, 250, 259, 274; ~nin önceliği 216
özne-nesne 249; ~ düalizmi 250
özellik 56, 173, 206, 219, 258, 263, 273
parça ve bütün 232
Parmenides 86, 87, 92, 121, 162, 163; ~ figürü 92
Pascal 34, 104, 115, 116-122, 156
Phaedrus 88, 92
phainomenon 217
Picasso 49
Pierce, Charles Sanders 24
Pilate, Pontius 186
Pisagor 44; ~culuk 90
Plotinus 101
Poetika 57
Romains, Jules 253
Polyphemos 67
Pound, Ezra 56
Pope 230
Royce, Josiah 20
pozitivizm 26, 27, 135, 163, 165, 213; mantıksal ~ 12, 26
pragmatizm 24, 165, 268; Amerikan ~i 24
Prometheus 70
Protestan 22, 34, 35, 39, 103, 179, 186
Protestanlık 33, 34, 35, 39, 81; ~ ruhu 33
Proust 244
Quentin Compson 59
Raskolnikov 141, 142, 170
rasyonalite 270, 272
rasyonalizm 21, 24, 32, 43, 45, 69, 86, 89, 91, 94, 100, 102, 105, 154, 159, 209, 210, 268, 269, 274, 279; klâsik ~ 17; Yunan ~i 93, 115
realizm 147; sosyal ~ 252
reformizm 34
Regina Olsen 157, 158, 159, 166, 169
Reminiscences of Tolstoy 149
Richard, I. A. 226
Riesman, David 176, 269
Rimbaud 135, 136, 137, 242
Ritschl 181
romantikler 130, 136
romantizm 128-131, 133, 136, 137, 150, 197
Rönesans 31, 38, 42, 50, 53, 55, 67
Ruggieri 218
Russel, Bertrand 189, 190
saçma 70, 149, 189, 249, 254, 255, 263, 270
sadizm 258, 259
Saint-Simon 118
salaud 243, 255

- Salauds* 242
 sanat 37, 43, 47, 49, 50, 65, 90, 95, 96, 118, 122, 126, 135, 137, 150, 182, 200, 235, 278; ~ eseri 31, 150; ~ psikolojisi 235; ~ tarihi 31, 235; Doğu ~ 60, 61; Greko-Romen ~ı 53; kitle ~ı 269; modern sanat~ 40, 47, 49-79, 137, 271
Sanat Nedir? 138
 Sartre, Jean Paul 13-17, 20, 22, 60, 68, 107, 112, 113, 116, 121, 175, 189, 212, 238, 240-242, 245, 246, 248, 249, 255, 261, 263, 264, 267, 272
Savaş ve Barış 147
 Scheler, Max 17, 70
 Schelling 154
 Schiller 193, 197
 Schopenhauer 149
 Scotus 106, 107, 110, 114
 sekülerleşme 26, 34
 semantik 12, 104
 sembolizm 134, 137, 150
Ses ve Öfke 56, 58, 62
Sessiz Cumhuriyet 241
Sessizliğin Sesleri 66, 235
 sezgi 20, 69, 119, 270
 sezgici psikolog 19
 Shakespeare 58
 Shestov, Leon 21, 140
 sınıfsız toplum 264
Silahlara Veda 51
Sinekler 253, 254
 Skolam 46
 Slavophile 138
 sofistler 92
 Sokrat 11, 77, 85, 86, 91-93, 106, 149, 160, 161, 164; ~ figürü 91, 92; ~ öncesi 11, 86, 87, 93
 solipsizm 219
 Solovev, Vladimir 21
 sonluluk 42, 43, 45, 46, 77, 84, 95, 96, 122, 158, 227-229, 240, 275
Sonsuz Dönüş 197-199
 sonsuzluk 83
Sonuçlandırıcı Bilimdışı Notlar 160
 Sophistes 92
 Sophokles 84
 soyutluk 269, 270
 Spencer 88
 Spinoza 110, 111, 118, 149, 167
 Spleen 135
 Sprengler 195
 St. Augustin 100-102, 106, 115, 116, 122
 St. Bernard 122
 St. Paul 97-99, 105, 261, 262, 273
 St. Thomas Aquinas 32, 33, 62, 105-107, 109-111, 113, 114, 117, 122, 174, 175-176, 245; ~'in varoluşçuluğu 111
 Stagire 91
 Stendhal 202
 Stimmung 223
 stoacı 131
 stoacılar 118
 Strakhov 144
 Suarez, Francis 110
Suç ve Ceza 141
 suçluluk duygusu 141, 214, 230, 254, 276
Summa Theologica 105, 117
Summae 111
 Sung 66
 Süpermen/üst insan 133, 141, 170, 193, 195, 196, 198, 199, 239
 Swift 125, 126, 127, 128
Şen Bilim 189, 212
 şeylerin kendisi 46, 58, 59, 216
 şimdi 230
 şimdi-ve-buradalık 223
 şüphe 219, 243-245; kartezyen ~ 245; rasyonel ~ 79; sistematik ~ 243, 244
 Tanrı 19, 22, 23, 32-34, 37, 41, 56, 69, 77, 79-81, 83, 95, 98, 101, 102, 104, 105, 109, 120, 140, 142, 169, 174, 179, 182, 186, 189, 190, 192, 196, 206, 212, 219, 245, 246, 277, 279; ~'nın oğlu 98, 99; ~'nın ölümü 15, 19, 212, 239; ~'nın varlığı 103, 119, 245; ~lık kültü 182; faal ~ 34
 Tanrıça 87, 123, 276, 278
 Tao kavramı 236
 Taoist 66, 89
 Taoizm 66, 236
 tarihselcilik 231
 tarihsellik 231, 240
 teist 212
 teizm 190, 212
 teknoloji 37, 125, 204, 205, 269, 275
 teknolojik hayvan (*homo faber*) 25
 teknolojizm 269
 teodise 101, 102
 teoloji 25, 119, 120; ahlâkî ~ 171; formel ~ 174; ortaçağ ~si 33; Protestan ~si 178; rasyonel ~ 174; sistematik ~ 179
 Tertullian 99, 100, 103, 122
 Teşlis 102, 103

Teutschenthal 187
The Ancient Mariner 131
The Attack Upon Christendom 175-177
The Instant 175
The Lonely Crowd 176
The Marriage of Heaven and Hell 129
The New Class 273
The Organization Man 176
The Present Age 176
The Training in Christianity 155
 Thomistik varoluşçuluk 111
 Thomistler 110
 Tillich, Paul 179
 Timaeus 85, 101
 Titanlar 184
 tiyatro 83, 254, 255
to be 214
to einai 214
to kalokagathia 84
to on 214
 Tolstoy 137-140, 145-147, 149, 150, 168, 222, 227
 tragedy 182, 276, 278
Ulysses 56, 57, 58, 65
 umursama 214, 218, 230, 232
 umutsuzluk 171, 172, 207, 276
 Unamuno, Miguel de 21, 23, 99, 111, 179, 198
 üç zaman kipi 230
 üçüncü hâlin imkânsızlığı 44
 ütopyacılık 275
 var/-dır (is) 215
 Varlık 69, 136, 137, 203, 204, 211-213, 219, 220, 222, 228, 232-239, 249, 250, 252, 259; ~ alanı 221, 223, 234, 250, 259; ~ sorunu 211; ~ tarihi 231, 232; ~'a yabancılaştırma 210; ~'ı olmaya bırakma 235, 252; ~'ın bağlamsal teorisi 226; Dünya-içre-~ 220; Kendinde-~ 246-249, 255, 256, 259, 261, 263; Kendisi için-~ 246-249, 256, 259, 261, 263; Orada-~ 223; yok-~ (*non-being*) 228, 236, 240
Varlık ve Hiçlik 248, 251, 253, 256, 259
Varlık ve Öz Üzerine 112
Varlık ve Zaman 46, 213, 214, 227, 237
 varoluş 107-115, 139, 162, 165, 166, 169,

170, 201, 220, 221, 224, 229, 243, 246, 249, 255; ~-öz ilişkisi 109, 110; ~-öz karşıtlığı 109; ~ça (*existentielly*) 238; ~çu psikanaliz 256, 257; ~çu psikoloji 255; ~sal 26, 85, 91, 131, 147, 171, 248, 251; ~un temel kategorileri 222
 Vaughan 198
virtue/erdem 202
virtus 201
 Voltaire 102
 Von Pauli 44
 Weber, Max 35
 Weimar 38, 193
 Werther 133
 Weyl, Hermann 46
 White, E. B. 269
 Whitehead, A. N. 23, 24, 32, 85, 130, 131
 Whyte 176
 Wordsworth 128, 130, 131, 135, 136, 147
Works of Love 155
 yabancılaştırma 41, 42, 135, 137, 211, 251; insanî ~ 135
 Yahudiler 22, 98, 99
 Yahudilik 22
 Yakub 104, 120
 Yeats 56
 Yehova 80
 Yer-Ana 138, 277
Yeraltından Notlar 143
 Yin-Yang 88
 yokluk 237
 yön veren dürtü 259
 Yunan: ~ aklı 104; ~ dini 278; ~ felsefesinin insan anlayışı 98; ~ tragedyası 196
 zaman 60, 70, 89, 108, 111, 112, 114, 198, 229, 230, 231, 232; saat ~ı 230
 zamansallık 229, 230, 231
 zekâ 25, 76, 105, 106, 118, 120, 142, 153, 154, 156, 190, 268, 278; bilinçsel ~ 34; kuramsal ~ 105; mantıksal ~ 103; matematiksel ~ 119; seküler ~ 25; soyut ~ 127; teknik ~ 274
 Zerdüş 193, 195-200, 203, 204, 211, 239
 Zeus 278
 zıtlar kanunu 271
 zihin 218, 220, 233, 270



Günümüzde atom çağının tehlikeleriyle ilgili bir gerginlik, hatta bir panik havası mevcut; fakat kamunun vicdan muhasebesi, mevzunun pek de özüne doğru yönelmemektedir. Zira bizler, bizi tehlikeye karşı karşıya bırakan şeyin, uygarlığımızın arkaplanındaki değerler olduğunu kendimize hiç sormuyoruz; aynı şekilde insanlığın icat ettiği bu şaşırtıcı alet edevat yığını arkasındaki insan karakterini de araştırmıyoruz; kısacası felsefi olmaya çalışmıyoruz...

Heidegger, kendimiz düşünmeye başlamadan Nietzsche'nin çılgınlığını duyamayacağımızı söyler. O, bunun öyle kolay ve açık bir şey olduğunu düşünmememiz için şu uyarıyı yapar: "Düşünme ancak, yüzyıllardır yüceltilen aklın, düşünmenin en inatçı düşmanı olduğunu anladığımız noktada başlar."...Heidegger'in ortaya koyduğu şekliyle insanın sonluluğu fikri, muhtemelen Aydınlanma ideolojisinin sonunu getirmiştir; zira bu sonluluğu kabul etmek, insanın daima hem gerçekte hem de gerçek dışında var olacağını kabul etmeyi, tüm gölgelerin yok olup itmesiyle bir Sırça Köşk'te ikamet eden ve dört gözle bekleyen ütopya saret kırıcı görecektir. Heidegger'in nûldüğünde kendimizi ilerlemediğimizi diyen kurtarmamız o kadar kolay olmayabilir.