

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>

KÜLTÜR
SERİSİ

Jean-Paul Sartre

ve

TABIATÜSTÜNÜN BİLİNMEMESİ

CHARLES MOELLER

ÇEVİREN :

MEHMET TOPRAK



**JEAN - PAUL SARTRE
VE
TABİATÜSTÜNÜN BİLİNMEMESİ**

CHARLES MOELLER

Jean-Paul Sartre
ve
Tabiatüstünün Bilinmemesi

ÇEVİREN :

MEHMET TOPRAK

İzmir Eğitim Enstitüsü Fransızca Öğretmeni



REMZİ KİTABEVİ
ANKARA CADDESİ, 93 - İSTANBUL

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

YÜKSELEN MATBAASI
. İSTANBUL - 1969 .

ÖNSÖZ

FİKİR HÜRRIYETİ VE ESERİN ÖZELLİĞİ

Değerli Fransız yazarı Charles Moeller, bu eserinde, Sartre'ın varoluşçuluğunun temelini ve hareket noktasını teşkil eden Allahsızlığı, yani tabiatüstünün reddedilmesini inceliyor, Sartre'ın Allahsızlığının dayandığı kişisel sebeplerin akla ve mantığa ne kadar aykırı olduğunu, objektif ve tenkidci bir zihniyetle, ortaya koyuyor. Charles Moeller, manevî varoluşçuluğun (veya hristiyan varoluşçuluğunun) düşünce metodunu benimseyen büyük bir teolog (din âlimi) ve aynı zamanda güçlü bir edebiyatçıdır. Bundan dolayı, sathî bir bakışla, peşin bir hükümle veya bir art düşünce ile, bir teologun eserini çevirmenin yersiz olduğunu, çünkü bu eserinde hristiyanlık propagandası yaptığını, dolayısıyla, bu eserin yurdumuza sokulması ve okunması tehlikeli bir kitap sayılacağını düşünenler bulunabilir. Bunun için, her şeyden önce, beni bu eseri çevirmeye sevk eden düşünceleri belirtmeyi lüzumlu görüyorum.

∴

Bu itibarla, fikir hürriyeti üzerinde biraz durmam gerekiyor. Kitap yasaklanması suretiyle, fikir hürriyetinin tahdit edilmesi (kısıtlanması) veya ortadan kaldırılması, çağdaş Batı âlemini gerçek yüzüyle tanımanıza engel olur ve tam bir bilgisizlik ve gaflet içinde bulunma-

mıza sebep olur. Gerçekten, Batıdaki aktüel dinî yenileşme (veya reform) hareketi, Batı emperyalizmi ile işbirliği yapmak suretiyle hristiyanlığı, özellikle İslâm âlemine «en son din» olarak yaymak amacını güdüyor, dolayısıyla, İslâm dinini ve İslâm âlemini son derece hayati meseleler karşısında bırakıyor (1). Bunun için, az gelişmiş ve geri kalmış bir ülke olan memleketimizde tehlikeli bir surette gelişen iktisadî ve kültürel sömürgeciliğin ve, bunun siyasî hedeflerinin gerçekleşmesine hizmet eden misyonerliğin gizli amaçlarını, ve sinsi bir şekilde uyguladıkları metodları gayet yakından, en yetkili kaynaklardan, tanımamız, onlara karşı olumlu bir tepki yapmamız bakımından, son derece lüzumludur. Bu itibarla, emperyalist fikirlerin, tehlikeli ideolojilerin ve inançların yayılmasının, kitap yasaklanması suretiyle, önüne geçilebileceği düşüncesi, gayet yanlış, zararlı ve gerçeğe aykırı bir düşüncedir. Çünkü, bu yıkıcı ideolojilerin ve inançların, sinsi ve yeraltı bir propaganda stratejisi ile içten ve köklü olarak yayılmasına ve tutunmasına engel olmanın en etkili yolu, kitap yasaklanması ile fikir ve tenkid hürriyetini tahdit etmek veya ortadan kaldırmak değil, tersine, fikir, tenkit, şuurlanma, aydınlanma ve zihni tepki hürriyetine gayet geniş bir yer vermek ve bu hürriyeti titizlikle korumaktır. Bunun için, bu gibi tehlikeli kitapları hür ve bağımsız bir şekilde okumamız, objektif ve tenkidci bir zihniyetle, millî bilincin (şuurun) sezme ve ayırdetme (tefrik ve temyiz etme) duygusu ile okuma-

(1) Concile Oecuménique (Piskoposlar Konsili) VaticanII, *Documents consiliaires* 2 'Konsül dokümanları', Editions Centurion, (Kardinal F. König'in hazırladığı, *Les religions non-chrétiennes*-hristiyanlıktan başka dinler hakkındaki tebliğde şöyle deniyor: «Kilisenin misyonu (görevi), her şeyden önce, İsa'da hakikî kurtuluşu dünyaya bildirmektir. Bütün insanlar kurtuluşu ancak İsa'da bulabilirler.»).

mız, hakikatte oldukları gibi anlamamız ve temessül etmemiz, dolayısıyla, onların ihtiva ettikleri fikirleri ve inançları Türk düşüncesine ve varlığına doğru aşmamız gerekir. Bundan dolayı, Türk kültürünün ve aynı zamanda İslâm dininin, kendi kendine yetme zihniyeti ile, kendi içlerine kapanmamaları, tersine, hür ve bağımsız bir şekilde, çağdaş Batı düşüncesine ve hristiyan dinine açılmaları kaçınılmaz bir hal almıştır. Çünkü, W. C. Smith'in dediği gibi, «XX yüzyılda, infiratçılık (isolationisme-yalnız kalmayı tercih etme siyaseti) ölmüştür, bununla birlikte, bir medeniyetin veya bir kültürün, diğer medeniyetlerin ve kültürlerin değerlerini veya inançlarını bilmemezlikten geleceği o bir çeşit dünya anlayışı da ölmüştür (2). Zamanımızda, çeşitli milletler arasındaki kapalı kültür ve inanç bölmeleri ortadan kalkmıştır; millî değerler ve inançlar birbirine karşılıklı olarak nüfuz etmek suretiyle milletlerarası meseleler haline gelmektedir. Aynı şekilde, Batı ile olan kültürel münasebetlerimiz son derece sıklaşmış ve gayet çapraşık (kompleks) bir hale gelmiştir. Bundan dolayı, Türk kültürü, kendisinden son derece kuvvetli olan Batı kültürü tarafından temessül edilmemek ve eritilmemek için, milliyetçilik ve bağımsızlık prensibine dayanan militan (mücadeleci) bir zihniyetle, Batı kültürüne açılmak, onu temessül etmek, onunla zenginleşmek zorundadır. Bunun için, (adını açıklamayı doğru bulmadığım) dar görüşlü, müteassıp bir zâtın, «hristiyanlık da Allahsız varoluşçuluk da bâtildir; bunların bu memlekette yeri yoktur; bunlardan bahsedenden kitapları yurdumuza sokmamak lâzımdır» demek suretiyle, Charles Moeller'in *XX yüzyıl edebiyatı ve hristiyanlık* adlı eserini, peşin bir hükümle, mahkûm etmesi gayet korkunç bir gafletin ifadesidir. Bu zâtın bir فرمان niteliği taşıyan bu sözleri, bilginin ve fikrin ışığın-

(2) W. C. Smith, *L'Islam dans le monde moderne* (Modern dünyada İslâm), Payot, Paris, 1907.

dan ve vuzuhundan, gerçeğin keskin aydınlığından korkan ve kaçan o şüpheli ve karanlık zihniyeti, milliyetçi kültüre karşı beslenen politik düşmanlığı temsil ediyor. Sartre'ın temsil ettiği Allahsız varoluşçuluk, özellikle genç kuşaklar arasında âdeta bir salgın halinde yayıldığı; misyonerlik de, son derece ilmi ve psikolojik metodlarla, millî ve manevî bütünlüğümüzü parçalamak için sinsi ve yıkıcı faaliyetlerde bulunduğu halde (3), başını kuma sokan devekuşu misali, bu iki büyük tehlikenin karşısında gözü kapalı hareket etmek, kitap yasaklamakla veya diğer baskı tedbirleri ile bu iki tehlikenin önleneneğine inanmak, onların tuzağına düşmek tehlikesini doğurur. Bunun için, aydınlarımızın ve aynı zamanda din adamlarımızın, Allahsız varoluşçuluk, materyalizm ve komünizm gibi tehlikeli akımlara, kültürel sömürgecilığe ve misyonerliğe karşı, militan (mücadeleci) bir tavır takınmaları gerekir. Bu da ancak, milliyetçilik idealine dayanan gayet geniş bir fikir, tenkit, şuurlanma ve aydınlanma hürriyeti sayesinde onların içyüzünü tanımakla mümkün olur. Geniş bir fikir, tenkit, ve millî bilinci ifade etme hürriyeti; Türkiye gibi az gelişmiş ve geri kalmış olan ve, Batı medeniyetine intikalin doğurduğu derin bir buhranın belirsizliği ve çalkantısı içinde bocalayan bir ülkenin tam bağımsızlığının, kurtuluşunun, kendi benliğini aramasının ve yaratmasının, kendi meselelerini hür bir şekilde halletmesinin; doğum bunalımı içinde bulunan ve hem içeriden hem de dışarıdan yapılan bilinçsiz ve ortak baskılarla Ata-

(3) E. Kırşehirlioğlu, *Türkiye'de misyoner faaliyetleri*, Bedir Yayınları, No. II, İstanbul, 1963. Enver Baytan, *Hristiyan misyonerleri nasıl çalışıyor?* Ahmet Sait Matbaası 1965. (Amerikan, İngiliz ve Fransız misyonerlerinin, özellikle memleketimizde bulunan yabancı kolejlerde yıkıcı ve bölücü faaliyetlerde bulunmak suretiyle, Batı emperyalizminin siyasi hedeflerinin gerçekleşmesine hizmet ettikleri, bu eserlerde, etraflı bir şekilde anlatılmıştır.)

türkçülüğün yönünden uzaklaştırılmak istenen Türk kültürünün canlanmasının, şekillenmesinin ve tam bir bağımsızlığa kavuşmasının başlıca teminatıdır.

∴

Fikir, tenkit, araştırma, şuurlanma ve aydınlanma hürriyetinin bende uyandırdığı ve, burada açıklamak zorunluluğunu duyduğum bu düşünceler beni, değerli Fransız yazarı Charles Moeller'in *Jean-Paul Sartre ve tabiatüstünün bilinmemesi* adlı eserini Türk okuyucularına tanıtmaya sevk etti.

Bu eser, yazarın *XX yüzyıl edebiyatı ve hıristiyanlık II* adlı büyük kitabının ayrı bir bölümünü teşkil ediyor (yazar, bu kitabında ele aldığı her sanatçının düşüncesini, bir bütün meydana getirecek şekilde ayrı bir bölümde incelediğini söylüyor.) Bu eseri, aynı kitabın 1953 baskısından çevirmiştim. Fakat, yazarın daha sonra bana gönderdiği aynı kitabın 1964 baskısına eklediği yeni bölümleri de çevirmek ve kitabın metninde yaptığı bazı değişiklikleri de gözönünde tutmak suretiyle bu eseri yeniden ele almak ve tamamlamak zorunda kaldım. Bu kitaba eklenen yeni bölümler şunlardır: *Les Séquestrés d'Altona* (Altona Mahkûmları), *Critique de la raison dialectique* (Diyalektik aklın tenkidi), *Appendice sur Les Mots* (Kelimeler hakkında ek açıklama). Bu suretle, yazar, okuyucuya sunduğum bu eserinde, Sartre'ın en son yayınladığı bu üç kitabını da inceliyor, dolayısıyla, Sartre'ın düşüncesinin tekâmülünü bütün eserlerinin içinde bir oluş halinde sonuna kadar takibetmek imkânını elde ediyor. Charles Moeller, *XX yüzyıl edebiyatı ve hıristiyanlık* adlı kitabının 1953 baskısında, Sartre'a ait bölüme *Jean-Paul Sartre veya tabiatüstünün reddi* başlığını koyduğu halde, 1964 baskısına, *Jean-Paul Sartre ve tabiatüstünün bilinmemesi* (bilmemezlikten gelinmesi) başlığını koyuyor, dolayısıyla, çevirdiğim eserin metninde yaptığı bazı değişikliklerde de görüldüğü gibi, yazar, Sartre hak-

kında daha önce verdiği sert ve uzlaşmaz hükümleri düzeltmek, yumuşatmak, Sartre'ın eserlerini onunla birlikte gayet objektif ve tarafsız bir şekilde, hakikatte olduğu gibi anlamak, aynı zamanda Sartre'ın insan tarafını daha yakından kavramak, hatta onun insan tarafına eserlerinden daha çok önem vermek ihtiyacını duyuyor.

Charles Moeller, *XX yüzyıl edebiyatı ve hristiyanlık* adlı eserinde, Papaların önderliği ile Batıda bir dinî yenileşme veya reform hareketinin meydana geldiğini söylüyor. Bu hareketin mahiyeti; aslında tabiatüstü prensiplere (mucizelere) dayanan ve somut dünya ile ilgisi olmayan hristiyan doktrininin, yeni sosyal ve ilmî zorunluluklara ve değişikliklere uymasını ve mütecanis bir birliğe kavuşmasını sağlamak suretiyle, dünya hayatı ile ve medeniyetle uzlaştırılmasıdır; dolayısıyla, çağdaş ilmin ve modernizmin, hristiyan doktrininin aklın karşısında tutunamadığını ve gerçek bir din olmaktan çıktığını iddia ederek, hristiyanlığın karşısına çıkardığı «zihni problemleri» halletmek suretiyle, hristiyanlığın aklı, mantıklı, mütecanis ve evrensel bir din haline getirilmesidir. Bu itibarla, yazar, çevirdiğimiz eserde, Sartre'ın Allahsız varoluşçuluğuna, aynı zamanda, Batıda hâlâ büyük bir çoğunluğu teşkil eden dinsizlere, materyalistlere ve rasyonalistlere karşı hristiyanlığı, çağdaş Batı düşüncesi ile, manevî varoluşçulukla (veya hristiyan varoluşçuluğu ile) paralel olarak gelişen bu dinî yenileşme açısından savunuyor. Büyük bir teolog (din âlimi) olduğu kadar gerçek bir ilim adamının tenkitçi, tahlilci ve sentezci zihniyetine ve geniş bir toleransa sahip olan yazar, Sartre'ın Allahsız varoluşçuluğunu son derece objektif ve tenkitçi bir şekilde tahlil ediyor ve, Sartre'ın tabiatüstünü (Allahı) reddetmesinin, daha doğrusu tanımamakta direnmesinin akla ve mantığa aykırı olduğunu, yalnız dinî değil, ilmî ve pozitif delillerle de ortaya koyuyor. Yazarın asıl amacı, antéchrist (İsa'ya zıt, ve

kötülük yönünde) bir tepki olarak doğan Allahsız varoluşçuluğa karşı hristiyanlığın savunmasını (apologie) yapmaktır. Yazarın dediği gibi, «Sartre'ın Allahsız varoluşçuluğu bir çeşit tersine çevrilmiş hristiyanlıktır.». Bu itibarla, büyük bir teolog olan yazarın, Sartre'ın Allahsız varoluşçuluğunu; hakikî yerine koymak, tam anlamını ve ölçüsünü tayin etmek, dolayısıyla, onun çağdaş Batı düşüncesi yani, varlık (être) ve ruh (esprit) felsefesi içindeki hakikî yerini ve boyutunu belirtmek için, ona tamamıyla zıt olan bir diyalektik metodla tahlil etmesi gayet tabii bir şeydir. Diğer yandan, yazar, kendi ifadesiyle, «İkinci Dünya Savaşının sonuna doğru koyu bir Sartre taraftarı olmasına rağmen, fazla yara almadan, ondan kurtulduğu» için, Sartre'ın Allahsız varoluşçuluğunu bizzat tecrübe etmiş, ve gayet yakından tanımıştır. Bu eseri çevirmemin başlıca sebebi, büyük bir teolog olan ve aynı zamanda varoluşçu düşünce metodunu benimseyen yazarın, Sartre'ın Allahsız varoluşçuluğunu, bütün yönleriyle, son derece objektif ve tenkitçi bir zihniyetle, hakikatte olduğu gibi, tahlil etmesidir. Batı düşüncesine paralel olarak gelişen dinî yenileşme veya reform hareketi, aynı zamanda, çağdaş manevî varoluşçuluk, varlık (être) veya ruh (esprit) felsefesi, Allah meselesini aktüel bir mesele haline getirmiştir. Çağdaş filozoflar Allahı çeşitli perspektiflere (görüşlere) göre ya tasdik ediyor veya inkâr ediyorlar, fakat her iki halde de Allah problemi ile yakından ilgileniyorlar. Çünkü, insanın bütün diğer meselelerinin esaslı bir şekilde halledilmesi, herşeyden önce, başlıca problem olarak ele alınan «insan varlığının (existence) Allahla olan somut münasebetlerinin tayin edilmesine», insanın Allahın karşısındaki durumunun tesbit edilmesine bağlıdır. Bu eseri çevirmemin bir sebebi de, yazarın, Allah ve Varlık problemini, çağdaş felsefî düşüncenin ve dinî duygunun, bunları birbirinde yansıtan ve devam ettiren somut bir oluş halindeki seyri içinde, gayet aktüel

bir mesele olarak incelemesi, dolayısıyla, okuyucunun, bu eser hakkında, çağdaş Batı düşüncesinin ve dinî duygunun geniş perspektifleri içinde, objektif ve sentetik bir hüküm vermesini sağlamasıdır. Sartre'ın dinsizliği ve materyalizmi âdeta bir salgın halinde yayan eserleri, aydınlarımızda, özellikle genç kuşaklarda, her türlü manevî ve ahlâkî değerleri, dinî inançları ve millî gelenekleri, sorumluluk duygusunu yüksek ve insanî bir amaca hizmet etme eğilimini kökünden sarsmak, gençlik psikolojisinin özelliği olan isyan etme ve bağımsızlık eğilimini olumsuz ve inkârcı bir yönde geliştirmek suretiyle, son derece tehlikeli ve yıkıcı etkiler meydana getirmektedir. Diğer yandan, Allahsız varoluşçuluğu, çağdaş materyalizmi ve rasyonalizmi aşarak Batının en hâkim felsefesi olacak şekilde gelişen pozitif spiritüalizme yani manevî varoluşçuluğa, varlık ve ruh felsefesine ait eserlerin yayınlanmasına önem vermeyen editörlerimiz de, Sartre hayranlığını istismar etmeyi ve devam ettirmeyi uygun görmektedirler. Çünkü, gerçek Batı düşüncesini temsil eden bu felsefî eserler, Sartre'ın Allahsız varoluşçuluğunu, buna üstün ve zıt bir açıdan, tenkit etmek, ahlâkî ve manevî değerleri savunmak suretiyle, Sartrizmi ve Sartre hayranlığını kökünden yıkmaktadır. Okuyucuya sunduğum bu eseri çevirmemin önemli bir sebebi de, yazarın, objektif ve tenkitçi bir zihniyetle, Sartre problemini kesin olarak halletmesi ve Sartre hayranlığını tamamıyla yıkmasıdır. Yazarın asıl amacı, daha önce belirttiğim gibi, hristiyan doktrinini, dinî yenileşme veya reform açısından, Allahsız varoluşçuluğa ve materyalizme karşı savunmaktır. Yazar bu konuda, hristiyan doktrininin bazı temel inançlarına (İsa'nın Allahın oğlu olması gibi) dayanıyor. Bu itibarla, okuyucunun bu eser karşısında objektif ve tenkitçi bir tavır takınması gerekir. Bu eser okuyucuyu, bugünkü hristiyanlıkla İslâm dininin karşılıklı durumları üzerinde düşünmeye sevk ediyor: Hristiyanlık Batı emperyalizmi ile işbirliği yapmak suretiyle, bütün

dünyaya, «en son din» olarak yayılmak amacını güdüyor. Bu itibarla, son derece ilmi ve psikolojik metodlarla faaliyette bulunan misyonerler, «bütün milletleri İsa'da kurtuluşa kavuşturmak» (4) amacıyla, Doğunun büyük dinlerini, özellikle «hristiyanlığın karşısında en kuvvetli kale olan, dolayısıyla en büyük engel teşkil eden» (5) İslâm dinini temessül etmeye, eritmeye, daha doğrusu «hristiyanlıkla tamamlamaya» çalışıyorlar, sonuç olarak, Batı emperyalizminin siyasî hedeflerine hizmet ediyorlar (Misyonerlere göre, «İslâm dini, eksik (inachevé) bir hristiyanlıktır, bâtil fikirleri ve yetersizlikleri ihtiva eder; ilmin ilerlemesine, iktisadî ve kültürel gelişmeye engel teşkil eder; bunun için. İslâm dininin en ilmi ve en mantıklı (!) din olan hristiyanlıkla tamamlanması gerekir» (6). Bundan dolayı, İslâm dininin, hakikati tahrif eden bu aşırı ve tehlikeli misyonerlik propagandasına karşı militan (mücadeleci) bir tavır takınması, dolayısıyla, aslında son derece pozitif ve ilmi bir din olan ve, birlik (vahdet) fikri, mütecanislik ve aşkınlık (transcendence) bakımından hristiyanlıktan mukayese edilemeyecek derecede üstün olan İslâm dininin dinamizminin, yaratıcı kudretinin meydana çıkarılması, bunun için de, İslâm dininde, çağdaş Batı düşüncesinin ve ilminin ışığı altında, modern tarihî metodlarla, esaslı bir reform yapılması, bu suretle, manevî ve dinî birliğimizi bozan gerici akımları ve yayınları önlemek amacıyla Atatürk milliyetçiliği ile İslâm dininin yaratıcı bir birlik ve ahenk içinde uzlaştırılması gerekir. Bu itibarla, okuyucunun bu

(4) Concile Oecuménique Vatican II, *Documents conciliaires* 2 Konsül dokümanları), Editions du Centurion, (Kardinal F. König'in hazırladığı, Hristiyanlıktan başka dinler hakkındaki Papalık tebliği), 1965.

(5) Jean Daniélou, *Le mystère du salut des nations* (Milletlerin kurtuluşunun sırrı), Editions du Seuil, Paris, 1948.

(6) Aynı eser.

eser karşısında kendi kendisinden, kendi inancından hareket ederek, onun hakkında hür ve bağımsız bir şekilde hüküm vermesi lüzumludur.

Charles Moeller bu eserinde, Sartre'ın varoluşçuluğunu bütünüyle değil, Sartre'ın felsefesinin merkezini teşkil eden Allahsızlığı (Tabiatüstünün reddedilmesini) inceliyor. Bunun için, okuyucunun, bu eser hakkında objektif, tenkitçi, aynı zamanda tamamlayıcı ve sentetik bir hüküm vermesini, bu suretle, bu eseri geniş bir perspektif (görüş) içinde değerlendirmesini sağlamak amacıyla, bu eser hakkında ayrıca geniş bir tahlil yaptım, aynı zamanda, bu tahlilde, Sartre'ın Allahsız varoluşçuluğunun çağdaş Batı düşüncesi içindeki hakikî yerini ve ölçüsünü tayin etmeye çalıştım.

CHARLES MOELLER'İN HAYATI VE MİSYONU

Charles Moeller, büyük bir teolog (din bilgini) ve aynı zamanda güçlü bir edebiyatçıdır (18-1-1912'de doğmuştur); din öğrenimini Saint Boniface Enstitüsünde yapmıştır; Louvain Üniversitesinde teoloji (din bilimi, ilâhiyat) doktoru olarak çalışmıştır (1943); 1943-1954 seneleri arasında, Bruxelles'de bir Lisede (St Pierre Enstitüsünde, Jette-Bruxelles) Edebiyat öğretmenliği yapmıştır; 1956'da Üniversitede profesör olarak çalışmıştır; 1954-1964 seneleri arasında, (Afrikalı öğrencilere hristiyan dinini aşılacak üzere açılmış bir kolej olan) Home Congolais'nin müdürlüğünü yapmıştır. Bundan sonra, Konsil'de (Ruhâni meclisde) teoloji uzmanı olarak çalışmıştır. Bir süre önce, Saint Père (Papa VI Paul) tarafından, hristiyan doktrinine ait meselelerle meşgul olan Kongregasyona (Papaz teşkilâtına) müsteşar olarak tayin edilmiştir. Aynı zamanda, Piskoposluk işleriyle de meşgul

oluyor; Kudüs'de-Jordanie Devletinde, bir Piskoposluk Enstitüsü için kurulan ve hristiyanlığın Arap âlemine yayılması meselesiyle meşgul olan Akademik Komitede faal bir rol oynuyor.

Charles Moeller, Batıdaki aktüel dinî yenileşme veya reform hareketinin en faal temsilcilerinden birisidir. Bu itibarla, bu dinî yenileşme hareketinin teolojik bir doktrin halinde geliştirilmesinde, hristiyan dininin yeni sosyal ve iktisadî şartlara uyacak şekilde yeni ifade ve uygulama tarzlarına kavuşturulmasında, Katoliklikle Ortodoksluk arasındaki anlaşmazlıkların halledilmesinde, özellikle hristiyanlığın, Batı emperyalizmi ile işbirliği yapan yeni misyonerlik zihniyeti ile bütün dünyaya «en son din» olarak yayılmasında (çünkü, Charles Moeller'in mensup olduğu Piskoposlar heyetinin başlıca görevi, İncil'i bütün dünyaya öğretmek suretiyle, bütün milletleri İsa'da kurtuluşa kavuşturmaktır), dolayısıyla, Asya'da ve Afrika'da gittikçe gelişen İslâm dininin önlenmesinde (bununla beraber, bizzat misyonerler, Müslümanları hristiyan dinine döndürmekte büyük bir başarısızlığa uğradıklarını itiraf etmişlerdir (7), devamlı bir çaba göster-

(7) *Mission de l'Eglise* adlı misyoner dergisinin 20 nci sayısında (Tome XIV. N. 12, Juin 1957), açıklandığına göre, «Afrika memleketlerinde, hristiyanlıkla komünizm rekabet halindedir. İslâm toplumlarında kuvvetli bir dayanışmanın mevcut olması ve İslâm dininin sağlam bir geleneğe dayanması, komünizmin yerleşmesine engel olmaktadır. Marksist ideolojiyi yaymaya çalışan komünistler, İslâm cemaatinin ve İslâm dininin bu özelliklerini anlayamıyorlar, aynı zamanda, kültür problemlerini ihmal ediyorlar; oysa ki, kültür problemleri, sömürge haline getirilen ülkelerde yaşayanların üzerinde derin bir etki meydana getirirler. Fakat, İslâm dini, marksizme ve Allahsız maddeciliğe karşı koymakla beraber, komünizmin yayılmasını katıyen önleyemez, tersine, komünizmin yayılmasını hazırlar. Bu itibarla, misyonerler, komünizme ve

mektedir. Charles Moeller'in başlıca amacı, Batıda hâlâ büyük bir çoğunluğu teşkil eden Allahsızlara, materyalistlere, rasyonalistlere, aynı zamanda komünizm tehlikesine karşı hristiyanlığı, dinî yenileşme hareketinin dayandığı prensiplere göre savunmak, dolayısıyla, bütün hristiyanlar arasında, iç ve dış hayatlarını düzenlemek suretiyle, iman ve davranış birliğini kurmak, aynı zamanda, Kilisenin ruhânî (spirituel) otoritesini korumaktır. Bunun için, bütün eserlerinin ayırdedici özelliği, militan (mücadeleci) bir zihniyetle, hristiyan doktrininin savunmasını (apologie) yapması, özellikle sadece teorik bir savunma planında kalmayarak, hristiyan doktrininin, «dogmaların tekâmülü» prensibine uygun bir şekilde, yeni ifade ve uygulama tarzlarıyla, sosyal hayatta ve dinî hayatta düzenleyici ve rehberlik edici somut bir inanç hüviyeti ile, gerçekleştirilmesine çalışmasıdır.

Kilisenin, zamanımızda, İslâm dini (ve diğer büyük Doğu dinleri) karşısında nasıl bir tavır takındığını belirtmek amacıyla, Charles Moeller'in bana gönderdiği mektubun muhtevasını açıklamak ihtiyacını duyuyorum.

28 Ocak 1965 tarihinde Charles Moeller'e gönderdiğim mektupta ondan, Batıdaki dinî yenileşme hareketinin mahiyeti ve şümülü, hristiyanlıkla İslâm dininin zamanımızdaki karşılıklı durumları hakkında beni aydınlatmasını, aynı zamanda İslâm dini hakkındaki samimi ve tarafsız düşüncelerini bana bildirmesini rica ettim. (Bu mektupta, İslâm dininin, birlik (vahdet) fikri ve aş-

İslâm dinine karşı aynı taktiği kullanıyorlar; modernizmi, maddeciliği ve ahlâksızlığı yaymak suretiyle, İslâm memleketlerinde derin bir kültür ve iman buhranı yaratıyorlar, ve bu ortam içinde hristiyanlığı telkin etmeye çalışıyorlar. Bununla beraber, hristiyanlığın da komünizm gibi aynı başarısızlığa uğradığını kabul etmek zorunda kalıyor, dolayısıyla, din planındaki başarıyı kültürel ve iktisadî plandaki (yeni sömürgecilikteki) başarıya bağlamak ihtiyacını duyuyorlar.».

kınlık (transcendence) bakımından hristiyanlıktan son derece üstün olduğunu, mukayeseli bir şekilde, belirttim.). 17 şubat 1965 tarihli cevabında yazar, (hayatı ve misyon hakkında bana bilgi verdikten sonra), sorularına, daha ziyade dolaylı olarak kısa cevaplar veriyor, aydınlatmasını istediğim meseleler hakkında, esasa girmekten kaçınarak, bizzat araştırma yapmamı telkin etmekle yetiniyor. Bu mektubun çok önemli pasajlarını aşağıya alıyorum:

«Din konusuna ait sorularınıza pozitif olarak cevap veriyorum. Hiç olmazsa, ilim ve üniversite planında, hristiyanlıkla İslâm dini arasında bir diyalogun mümkün olduğu kanısındayım; bu diyalogun, tabii somut planda da yapılmasını temenni ederim, fakat bu konuda birçok psikolojik engeller mevcuttur. Fakat, Concile (Konsül-Ruhânî meclis), hristiyanlıktan başka dinler için bir Sekreterlik teşkil etmiştir, bu Sekreterlikte, İslâm dinine ait bir şube vardır, bu şube ile Père Cuocq meşgul olmaktadır. Hristiyanlığın dışında bulunan büyük dinler hakkında bir tebliğ (Papalık tebliği) hazırlanmasında çalıştım: Bu tebliğ, İslâm dinine ait bir incelemeyi ihtiva ediyor, bu inceleme uzmanlar tarafından hazırlanmıştır ve, (Hristiyanlıkla İslâm dini arasında), açık bir şekilde, bir diyalog açıyor. Şimdi, bu konu üzerinde ders vermekteyim. Daima «grenzfagen»e bağlı (8) bir insan olarak kalmak istedim. Dinî duygunun ve ifade edilmiş dinî hakikatlerin esasını şüphesiz muhafaza etmek suretiyle, teo-

(8) Yazar, bu kelime ile, «yalnız sınırlı doktrin ve teoloji meseleleri» ile meşgul olduğunu, ve misyonerlik faaliyeti ile doğrudan doğruya ilgilenmediğini ima ediyor. Bununla beraber, onun mensup bulunduğu «Piskoposlar heyeti»nin başlıca görevi, İncil'i, misyonerlik aracılığıyla, militan(mücadeleci) bir zihniyetle, bütün dünyaya bildirmek olduğu için, benim muhtemel suçlamamı gözönünde tutarak, burada kendisini mazur gösterici bir ifade tarzı kullanması samimilikten uzak bir harekettir.

lojik dilin (dın bilimine ait dilin) yenileştirilmesi gerektiğini düşünüyorum; Papa XXIII Jean'ın dediğı gibi, imanin emaneti (yani, İncil) vardır, bununla beraber, bu emaneti (İncil'in dogmalarını) ifade etme tarzı da vardır. Charles Moeller.»

Burada en çok dikkati çeken şey, hıristiyanlıkla İslâm dini arasında (Papa VI Paul tarafından) açılan diyalogun tek taraflı olması, dolayısıyla, bir monologdan öteye geçmemesidir. Bu itibarla, bu diyalog yalnız teorik planda kalıyor; sadece İslâm dinine ait eserlerin ve dokümanların, kısaca İslâm dininin hıristiyanlık açısından ve belli amaçlara göre, gizlilik perdesi altında, yorumlanmasına inhisar ediyor; İslâm dininin objektif, üstün ve ebedî hakikatlerinin ilmî bir dürüstlikle araştırılmasına değil, hıristiyanlığın İslâm dinini, misyonerlik zihniyeti ile, temessül etmesine, eritmesine, «yani İslâm dininin, (kendilerine göre) yetersiz olan taraflarından kurtarılarak, hıristiyanlıkla tamamlanması ve onun yerini alması» amacına dayanıyor. Bunun için, bu diyalogun İslâm üniversitelerine, meselâ bizim İlahiyat Fakültemize aksettirilmediğine, İslâm dininin temsilcilerinin ve uzmanlarının, bir diyalog yapmak üzere, çağırılmadığına hiç şüphe yoktur. Gerçekten, bu diyalogun somut planda yapılması birçok psikolojik engellerin yenilmesini gerektirir. Çünkü, bu takdirde, iki dini temsil eden uzmanların karşı karşıya gelmeleri, hıristiyan âlemi ile İslâm âlemi arasında iyi niyete ve samimî bir işbirliğine dayanan bir yaklaşmanın meydana gelmesi için, bu iki dinin benzerliklerini ve ayrılıklarını teoloji ve aynı zamanda uygulama planında objektif ve tenkitçi bir zihniyetle incelemeleri, bu dinleri birbirinden ayıran, anlaşmazlıkları ve kinleri devam ettiren peşin hükümleri ve fanatik görüşleri terk etmek bakımından karşılıklı çaba göstermeleri, dolayısıyla, dünyada tam bir birliğin kurulması için, bu iki dinin birleştirici «manevî kuvvetleri»nden faydalanmaları gerekir. Bundan dolayı, bu diyalogun somut planda, açık-

tan açığa, yapılabilmesi için, iyi niyete dayanan ilk adımın Konsül tarafından atılması gerekir. Oysa ki, bu diyalogun asıl amacı, hristiyanlığın, eskisinden daha etkili, daha sinsî ve daha ilmî misyonerlik metodlarıyla, Batı emperyalizmi ile (yeni iktisadî ve kültürel sömürgecilikle) sıkı bir işbirliği yaparak, İslâm dinini (aynı zamanda, diğer büyük Doğu dinlerini) temessül etmek, tahrip etmek suretiyle, İslâm âlemine (ve bütün dünyaya), «en son din» şeklinde yayılmasını sağlamaktır. Konsül, İslâm dini ile (ve diğer büyük Doğu dinleri ile, yani, Hinduizmle ve Budizmle) hristiyanlık arasında açılan bu diyalogun amacını şöyle açıklıyor: «Kilisenin misyonu (görevi), her şeyden önce, İsa'da hakikî kurtuluşu dünyaya bildirmektir. Şüphe yok ki, Kilise, imanının kabul edilmesinin, insanın tamamıyla hür bir şekilde karar vermesini ve dinî inançların hiç kimseye zorla kabul ettirilmemesini gerektirdiğini, bugün, geçmiş zamanlardan daha iyi biliyor. Kilise, dünyanın her yerinde mevcut olan ahlâkî ve dinî değerleri tanır. Bu değerleri tanımak, İsa'da kurtuluştan başka bir kurtuluş yolu bulunduğunu kabul etmek anlamına gelmez. Kilise bunu biliyor; bütün insanlar kurtuluşu ancak İsa'da bulabilirler. Çünkü, insanlık, tarihinin başlangıcından itibaren, İsa'ya doğru yönelmiştir, kendi dinlerine tam bir imanla bağlı olan insanlar, bu suretle, zaten İsa'da kurtuluşa iştirak etmiş sayılırlar ve bu kurtuluşa iştirak edebilirler.» (9). Hakikati korkunç bir şekilde tahrif eden bu ifadeler, Kilisenin bu tutumunun ve ona sıkı bir şekilde bağlı olarak faaliyette bulunan misyonerliğin, Batı âlemi ile Doğu âlemini birbiriyle uzlaşması imkânsız iki düşman kampa ayırdığını açıkça gösteriyor.

(9) Concile Oecuménique Vatican II, *Documents conciliaires* 2 (Konsül dokümanları), Editions Centurion, (Kardinal F. König'in hazırladığı, *Les religions non-chrétiennes*-hristiyanlıktan başka dinler hakkındaki tebliğ,

CHARLES MOELLER'İN DÜŞÜNCE METODU

Okuyucunun bu eserin karşısındaki tavrını objektif bir şekilde tayin edebilmesi, onun ihtiva ettiği fikirlerin ve inançların hakikî değerini ve ölçüsünü takdir edebilmesi, dolayısıyla, bu eser hakkında sentez halinde somut görüşlere yükselebilmesi için, yazarın düşünce metodunu belirtmemiz gerekir. Yazarın düşünce metodu, aslında, dinî yenileşmenin prensiplerine yani, dogmaların iç özelliklerini ve mütecanis tabiatlarını muhafaza etmek suretiyle tekâmül etmesine, teolojik dilin yenileştirilmesine, dinî kavramların geliştirilmesine ve düzeltilmesine dayanıyor. Bununla beraber, yazarın teolojik düşünce metodu, çağdaş pozitif spiritüalizmin, manevî (spirituel) varoluşçuluğun veya hristiyan varoluşçuluğunun çizgisinde yer alıyor, dolayısıyla, teolojik düşünce ile varoluşçu düşünceyi somut bir sentez halinde birleştiriyor. Yazar, «İkinci Dünya Savaşının sonuna doğru koyu bir Sartre taraftarı olmasına rağmen, fazla yara almadan, ondan kurtulduğunu» söylüyor (10). Bu itibarla, yazarın düşüncesi, Sartrizmin tecrübesinden hareket ederek manevî varoluşçuluk yönünde geliyor, Sartre'ın somut insan varlığı hakkındaki esaslı buluşlarıyla zenginleşiyor, bu suretle, dinî yenileşme hareketinin teolojik görüşü ile manevî varoluşçuluğu yeni (ve yazara özgü) bir sentez ve yaratma halinde birleştiriyor.

Bu itibarla, yazar, Sartre'ın incelenmesinde varoluşçu (existentielle) düşünce metodunu uyguluyor. İnsanın, dünyadaki somut varlığından (existence) hareket ederek, kendisini aşmak için (transcendance, dépassement) na-

Charles Moeller de bu tebliğin hazırlanmasına katılmıştır.), 1965.

(10) Charles Moeller, *Littérature du XX^e siècle et christianisme* II, (XX yüzyıl edebiyatı ve hristiyanlık), Casterman, (Giriş yazısı).

sıl bir çaba gösterdiğini, bu kendini aşmanın hangi yönünde (Allahı inkâr veya tasdik yönünde) geliştiğini inceliyor. Bu suretle, yazar, hayatın Sartre'da (ve kahramanlarında) uyandırdığı «ilk duygu»nun, yani, yoksunluk duygusunun, fuzulî olma (de trop), boşluk ve hiçlik duygusunun, onların hayat, varlık ve toplum karşısındaki davranışlarını ve düşünüş tarzlarını tayin ettiğini objektif bir şekilde belirtiyor. Yazar, objektif, tenkitçi ve analitik (çözümleyici), fakat aynı zamanda, irca edici ve sentezci bir nitelik taşıyan bu varoluşçu düşünce metodu ile, özellikle Sartre'ın tabiatüstünü (Allahı) reddetmesini, önce onun anladığı şekilde açıklıyor, sonra bunun akla ve mantığa tamamıyla aykırı olduğunu gayet seçik bir şekilde belirtiyor. Sartre'ın Allahsız varoluşçuluğu antéchrist (İsa'ya zıt) bir tepki olarak doğduğu için, yazar, Sartrizmi, ona zıt olan ve onun reddettiği spiritüalist bir diyalektik metodla, yani hristiyan doktrininin dayandığı tabiatüstü kavramına göre inceliyor. Fakat, yazarın tabiatüstü anlayışı, geleneksel teolojinin dayandığı soyut spiritüalizme (veya salt idealizme) değil, tamamıyla, çağdaş pozitif spiritüalizme bağlıdır. Soyut spiritüalizm, dogmaların akılla ve ilimle uzlaşmasına katiyen imkân vermiyor, somut dünya ile öteki dünyayı, vücutla ruhu, birbirini inkâr eden, iki zıt unsur olarak görüyordu. Oysa ki, Charles Moeller'in düşünce metodu, çağdaş spiritüalizme, manevî varoluşçuluğa dayandığı için, ilmin ve aklın seçik hakikatleri ile uzlaşmayı, somut insan varlığını, tabiatüstü Varlıkla olan gerçek münasebetleri içinde, iman ve aksiyon sentezi halinde, bir bütün olarak kavramayı hedef tutuyor. Bundan dolayı, yazar, Sartre'ın Allahın mevcut olmadığı, Allah kavramının çelişik olduğu hakkında ileri sürdüğü bütün aklı, mantıkî ve objektif delilleri, Sartre ile birlikte, en son sınırlarına ve en son imkânlarına kadar takibediyor, bu delillerin sustuğu yerde, yani aklın ve mantığın, imanın tabiatüstü olan niteliğini (vasfını) kavramaktan aciz olduğu yerde,

duyularla kavranan tabiat düzeninden tamamıyla başka bir düzene mensup olan yüksek hakikatlerin, (buna rağmen, «bu hakikatler, tabiata ve dünyaya ait hakikatlerle çelişik değildir, onları tabiatüstü düzene yükseltirler, dolayısıyla, aşkıncırlar» imanın ve mağfi-retin tabiatüstü ışığının, bu delillere müdahalesinin ve onlara gerçek anlamlarını, sınırlı ve izafi değerlerini vermesinin zorunlu olduğunu belirtiyor. Bu suretle, aklın ve mantığın tecrübesinin yetersiz olduğu yerde, tamamıyla başka bir düzene ait tecrübeye, dinî ve manevî tecrübeye ve sezgiye dayanan yüksek hakikatlerin kabul edilmesinin kaçınılmaz bir şey olduğunu ortaya koyuyor; Sartre'in delillerini çürüten bazı dinî hakikatleri, hristiyan doktrinine ait bazı formülleri (ve dogmaları) ileri sürüyor, fakat bunların üzerinde ısrar etmiyor, bunları sadece telkin etmekle yetiniyor; çünkü, bizzat Sartre'in delilleri, tersine bir dönüşle, bu dinî hakikatlerin ve formüllerin belâgatini artırıyor ve, bunların, doğrudan doğruya okuyucunun zihnine ve kalbine (tabîi, bunları objektif ve tenkitçi bir zihniyetle değerlendiren, İslâm dininin Hristiyanlığı aştığını bilen bir okuyucunun değil, bir Hristiyanın veya dinsizin zihnine ve kalbine) işlemesini kolaylaştırıyor. Bu itibarla, Charles Moeller, Sokratik bir metotla, okuyucuyu (hitabettiği okuyucu), imanın yüksek hakikatlerini, kendi zihninde ve kalbinde zaten mevcut olan hakikatler olarak keşfetmeye sevk ediyor. Charles Moeller, aynı zamanda teolojik ve varoluşçu bir nitelik taşıyan bu düşünce metodunu veciz bir şekilde şöyle açıklıyor: «Allahın Kelâmı, ruhun (esprit) ve vücudun birleştiği noktaya kadar nüfuz etmek suretiyle, gerçekte olduğu gibi ve bütün gücü ile kendisini duyurur (işittirir).» (11). Bundan dolayı, somut olarak yaşanan iman hakikati, dinî sezgi, yani tabiatüstü kavramı,

(11) Charles Moeller, *Littérature de XX^e siècle et christianisme* II, 1964, Casterman.

Charles Moeller'in düşünce metodunun merkezini teşkil ediyor.

Yazar, bir insan olarak «Sartre'ı sevmediğini» söylüyor (12). Fakat, gerçek bir hristiyan olarak, Allahsız Sartre'a bir yabancı, bir düşman gözüyle bakmıyor, onu kendisinden uzaklaştırarak dinsizlerin safına atmıyor. Çünkü, ona göre, «Allah, dinsizi hiç bir zaman terk etmez. Allahın mağfireti, esrarlı bir faaliyetle, dinsizin ruhunun rasyonalist (akılcı) ve materyalist (maddeci) kallesini içten yıkarak onu selâmete kavuşturmaya çalışır, bununla beraber, dinsizin selâmete kavuşmak (kurtulmak) için hür bir şekilde karar vermesini sabırla bekler.» (13). Bu itibarla, yazar, Allahsız Sartre'ı, hristiyanlık sevgisi içinde, daima affetmeye, olduğu gibi kabul etmeye ve, «kaybolan bu koyunu sürünün içine almaya» temayül ediyor. Allahsız varoluşçuluğun, «hristiyanların ikiyüzlülüğünden kurtulmaları, gerçek hristiyanlığın ne olduğunu daha iyi anlamaları konusunda hizmette bulunduğunu» söylüyor.

Bu suretle yazar, varoluşçu düşünce metodu ile, Sartre'ı somut bir bütün olarak ele alıyor, gerçek Sartre'ın (veya insan Sartre'ın), inkârcı Sartre'ı aşmak için nasıl bir çaba sarfettiğini ve bu çabanın onu nereye götürdüğünü onunla birlikte gayet yakından takibediyor.

(12) Aynı eserin Giriş yazısı.

(13) Aynı eserin Giriş yazısı.

ESERİN TAHLİLİ

SARTRE'İN ALLAHSIZ VAROLUŞÇULUĞU

Charles Moeller bu eserinde, Sartre'ın varoluşçu felsefesini bütünüyle değil, fakat sadece, Sartre'ın düşüncesinin merkezini, yani Allah'ın reddedilmesini inceliyor. Bunun için, bu eserde, anlaşılması güç bir konuyu ele aldığını söylüyor ve bundan dolayı okuyucudan özür diyor (1). Bu itibarla, okuyucunun bu esere tamamıyla nüfuz etmesini kolaylaştırmak amacıyla, her şeyden önce, Sartre'ın varoluşçu felsefesi hakkında okuyucuya geniş bir perspektif (görüş) sağlamayı; onun, Sartre'ın insan cehesi ve eserleri hakkında bütün halinde objektif bir görüş sahibi olmasını lüzumlu görüyoruz. Bu eser hakkında yaptığımız sentetik tahlilin amacı budur. Bu tahlilde kullandığımız düşünce metodu, Sartre probleminin, önce dolaysız olarak içten sezilmesine ve kavranılmasına, sonra, objektif ve tenkitçi bir zihniyetle, gerçek yönünde, insan Sartre'a doğru aşılmasına dayanıyor.

Önce, genel olarak varoluşçuluk akımı hakkında toplu bir bilgi vermemiz, aynı zamanda, Sartre'ın Allahsız varoluşçuluğunun, buna paralel ve zıt olarak Batıda gelişmekte olan ve Batı düşüncesini gittikçe artan bir güçle temsil eden, manevî (veya ruhçu) varoluşçuluğun, baş-

(1) Charles Moeller, *Littérature du XX^e siècle et christianisme* (XX yüzyıl edebiyatı ve hristiyanlık, Giriş yazısı) II, Casterman, 1964 baskısı.

ka bir deyimle, çağdaş pozitif spiritüalizmin, varlık (être) veya ruh (esprit) felsefesinin karşısındaki durumunu tayin etmemiz, ve bu felsefe içindeki hakikî yerini, hakikî değerini ve hakikî ölçüsünü belirtmemiz gerekiyor.

..

Varoluşçuluk akımı, Birinci Dünya Savaşını, özellikle, İkinci Dünya Savaşını takip eden senelerde, bütün Avrupa'yı kaplayan ümitsizlik, hayal kırıklığı, kötümserlik ve depresyon (manevî çöküntü) atmosferinde büyük bir güçle ve süratle gelişti. Varoluşçuluk, çağdaş Batı düşüncesinin, pozitif spiritüalizmin içinde tamamıyla bağımsız ve «belli bir düşünce akımı» olarak ayrı bir yer alıyor. Çünkü varoluşçuluk, klasik ve geleneksel felsefe sistemlerine, yani idealizme, pozitivizme ve rasyonalizme karşı bir tepki olarak doğmuştur. Bunun için, varoluşçuluk, düşüncede bir perspektif değişikliğini; düşüncenin, somut insan varlığının ve onun gerçek meselelerinin üzerine dönüşünü temsil ediyor. Özellikle İkinci Dünya Savaşının doğurduğu korkunç bir ümitsizliğin ve hayal kırıklığının etkisiyle, bütün prensiplerde ve değerlerde derin bir buhran meydana geliyor; bu buhran, bütün geleneksel felsefeleri, değerleri ve inançları kökünden sarsıyor. Büyük Fransız filozofu Emile Bréhier'nin dediği gibi, varoluşçuluk, doktrinlerde (ve değerlerde) meydana gelen ve devrimizin ayırdedici bir özelliği olan çöküntünün en açık belirtilerinden birisidir (2). Gerçekten, varoluşçuluk, bu değerler buhranı içinde, klasik ve geleneksel felsefelere karşı yaptığı tepkiler içinde gelişmiş ve kendi hüviyetini kazanmıştır. Bu suretle, varoluşçuluk, idealizmin, pozitivizmin ve rasyonalizmin, insan ve varlık hakkındaki soyut ve genel kavramlarından, -ki bu kav-

(2) Emile Bréhier, *Thé mes actuels de la philosophie* (Bugünkü felsefe konuları), Çeviren: Mehmet Toprak, Remzi Kitabevi, Kültür Serisi: 40, 1966.

ramlar, somut insanın, ferdin, fikrin soyut evrenselliğinde kaybolmasına sebep oluyor, ruhî ve zihnî olayları fizik dünyanın kanunlarıyla açıklıyordu-, kurtularak, somut insan varlığının üzerine, onun, günlük hayatında dolaysız olarak karşılaştığı, endişe (angoisse), hayat, ölüm, insanın başkasıyla münasebeti, ve alın yazısı gibi gerçek meselelerine eğilmiştir.

Varoluşçuluk önce Almanya'da geliyor. Özellikle Nietzsche (Niçe), rasyonalizme ve dinî konformizme karşı tepki yaparak, Tanrının öldüğünü, insanın tek başına kaldığını ve mutlak surette hür olduğunu ilân ederek, varoluşçuluğun tohumlarını atıyor. Bu tohumlar, daha sonra, Birinci ve İkinci Dünya Savaşlarında filizleniyor, geliyor ve yaygın bir hale geliyor. Varoluşçuluk, özellikle, 1918 bozgununun Almanya'da (hatta bütün Avrupa'da) yarattığı ümitsizlik, hayal kırıklığı ve depresyon atmosferinde büyük bir güçle geliyor. Çünkü, insanların o vakte kadar bağlandıkları bütün manevî değerler ve inançlar, yani, ahlâk, iman ve insan sevgisi tamamıyla sarsılmıştı. Aynı şekilde, ilim miti ve ilerleme miti gibi birçok mitler de tamamıyla çökmüştü. Çünkü, ilim ve teknik, savaş senelerinde, insanın değerini alçaltan, kinleri ve hırsları tahrik eden birer kötülük ve tahrip aracı olarak kullanılmıştı. Sartre, savaş felâketinin insanların ruhunda doğurduğu korkunç hayal kırıklığını şu sözleriyle gayet açık bir şekilde ifade ediyor: «Savaş,... hürriyet, hakikat, mutluluk, insanlar arasındaki berrak münasebetler... gibi değerlerin sadece birer isim olarak kaldıklarını bize öğretti». Bu itibarla, herkes derin bir endişe, boşluk ve huzursuzluk içinde bunalıyordu. Bundan dolayı, bu buhran devrinde, insan, kendi kişiliği üzerine dönüyor, bütün dikkatini kendi varlığı (existence) üzerinde topluyor; insan problemi başlıca ve en âcil problem haline geliyor. Bu suretle, insanlar, her şeye rağmen, sevmek, inanmak ve aşkın Varlığa bağlanmak ihtiyacı ile, insandan nefret etmek, hakikati ve aşkın Varlığı inkâr

etmek eğilimi arasında, -çünkü, dünyayı kaplayan kötü-lükten ancak Allahı sorumlu tutuyorlar-, derin tezatlar içinde bocalıyorlar. İşte, Alman varoluşçuluğunu temsil eden filozoflar, savaş felâketinin doğurduğu ve belli bir devre ait olan bu hayal kırıklıklarını, ümitsizlikleri ve özleyişleri genelleştiriyorlar, bunlara, bütün insanlığın durumunu ve alın yazısını ilgilendiren bir evrensellik veriyorlar ve bunları, kendi mizaçlarına, eğilimlerine ve tercihlerine (veya seçmelerine) göre, kendi varoluşçu felsefelerinde yansıtıyorlar. Böylece, Alman varoluşçuluğu, dinsiz varoluşçuluk ve manevî (veya ruhçu) varoluşçuluk olmak üzere ikiye ayrıldı: Heidegger dinsiz varoluşçuluğu temsil etti. Jaspers'in, Husserl'in ve Scheler'in varoluşçu felsefeleri ise aşkın Varlığın (le Transcendant) ve Gerçeğin araştırılmasına bağlı kaldılar. Kierkegaard, Alman varoluşçuluğunun, hattâ genel olarak bütün varoluşçuluğun gerçek üstadı olarak tanındı. Dinsiz varoluşçuluğu temsil eden filozoflar, savaşın sonunda hâkim olan ümitsizlik ve manevî çöküntü havasını sadece pasif bir şekilde açıklamakla ve olduğu gibi yansıtmakla, kötümser, inkârcı ve yıkıcı bir davranışla yetindiler; olumlu, yapıcı ve yaratıcı bir rol oynamadılar. Manevî varoluşçuluğu temsil eden filozoflar ise, tersine, insan varlığını, insanın alın yazısını düzeltmeye, insanı Allahla uzlaştırmaya çalıştılar.

Alman varoluşçuluğu Almanya'dan Fransa'ya geçti; Heidegger'in dinsiz varoluşçuluğu en büyük temsilcisini Sartre'da buldu. Bu sırada, manevî varoluşçuluk (veya hristiyan varoluşçuluğu) tamamıyla farklı bir yönde ve büyük bir güçle gelişti; bu varoluşçuluğun en büyük temsilcisi Gabriel Marcel'dir. Manevî varoluşçuluğu temsil eden filozoflara, yani Gabriel Marcel'e, Louis Lavelle'e, R. Le Senne'e, Jacques Chevalier'ye «Fransız varoluşçuları» adı verildi. Manevî varoluşçuluğu ve dinsiz varoluşçuluğu temsil eden filozoflar arasındaki başlıca ayrılık, klasik ve geleneksel felsefelerin karşısında farklı bir tep-

ki yapmalarından ileri geliyor. Manevî varoluşçular, klasik ve geleneksel felsefelerin özlü ve devamlı unsurlarını kabul ettikleri ve kendi felsefelerinde yaratıcı birer sezgi ve sentez hâlinde devam ettirdikleri halde, dinsiz varoluşçular, klasik ve geleneksel felsefeleri toptan reddettiler. Birbirine zıt olan bu varoluşçu filozoflar arasındaki biricik ortak nokta, hepsinin de, düşüncelerinde, insanın dünyadaki somut varlığından (existence) hareket etmeleri, ve insanın kendi varlığını aşması (transcendence, dépassement) gerektiğini kabul etmeleridir. Fakat, bu kendini aşmanın niteliği ve yönü bakımından birbirinden tamamıyla ayrılıyorlar. Dinsiz varoluşçulara göre, insanın kendini aşması, insanın, salt bir değer ifade eden aklına ve hürriyetine bağlanarak, Allahı inkâr etmek, Ondan gittikçe kopmak ve uzaklaşmak suretiyle, yalnız kendi somut ve sınırlı imkânlarına bağlanması, bilincinin dar benliğine kapanması, kendisini hür bir şekilde yaratması, kendi kendisine yetmesi, içinde yaşadığı dünyadan başka bir dünyaya inanmaması, kısaca, kendisini tam bir yoklukla çevirmesi anlamını ifade ediyor. Oysa ki, manevî varoluşçulara göre, insanın kendisini aşması, tersine, dünyadaki sefaletinden, aczinden, dar ve yetersiz imkânlarından kendisini Allaha doğru aşmak, objektif ve ebedî değerlere iştirak etmek suretiyle, dünyadaki âciz ve istikrarsız durumunu ve alın yazısını düzeltmesi anlamını ifade ediyor.

Varoluşçu filozoflar, klasik ve geleneksel filozoflar gibi soyut felsefe sistemleri kurmaktan, insan ve varlık hakkında herkesce muteber olan genel hakikatlere bağlanmaktan kaçınırlar; sadece, somut insanı ve varlığını ilgilendiren belli ve sınırlı meseleleri, varoluşçu ve öznel bir düşünce metoduyla, fenomenolojik bir tarzda incelemekle yetinirler. Bunun için, varoluşçuluğun tam ve gerçek bir tarifini yapmak mümkün değildir. Çünkü, her varoluşçu filozof, ancak kendi mizacına, meyline, insan varlığı, varlık ve ger-

çek karşısındaki öznel (subjectif) davranışına göre, varoluşçuluğun belli birkaç özelliğini açıklayarak, oluş halinde (existentielle) ve dolaylı bir tarifile yetinir. Mese-lâ, varoluşçuluk Mounier'ye göre, ümitsizlik, Wahl'e göre, başarısızlık (échec) ve aynı zamanda aşkın varlığa doğru bir atlayış, Marcel'e göre, hürriyet ve kendini Al-laha doğru aşma, Scheler'e göre, aşkın varlığa ve objek-tif değerlere iştirak (participation)... felsefesidir. Sartre da varoluşçuluk hakkında tamamıyla öznel ve dolaylı bir tarif yapıyor. Ona göre, «varoluşçuluk, genel bir insan, tabiatının mevcut olmaması, varoluşun (existence) öz-den-cevherden-(essence) önce gelmesi, bu suretle, dün-yaya atılan, kendi imkânlarına terk edilen ve salt bir hürriyete mahkûm edilen insanın, Allaha, manevî ve ob-jektif değerlere bel bağlamadan, kendi kendisini aralık-sız olarak hür bir şekilde yaratması, hayatına bir an-lam vermesi, kendi kendisinden tamamıyla sorumlu ol-ması, kendi gerçek hayatını yaşamasıdır.» (3).

Sartre'ın Allahsız varoluşçuluğunun bugünkü duru-munu da burada kısaca belirtmeyi faydalı buluyoruz. Sartrizm (Sartre'ın felsefesi), İkinci Dünya Savaşını ta-kibeden ilk senelerde, taşkın bir heyecan ve âdeta bir cezbe meydana getirdi. Sartre, Allahsız varoluşçuluğunu, özellikle romanlarıyla ve piyesleriyle popüler bir hale ge-tirdi ve coşkun bir sel halinde bütün dünyaya yaydı. Öy-le ki, ekzistansiyalizm (varoluşçuluk) denince, doğrudan doğruya Sartre'ın felsefesi anlaşılıyordu; bu, tamamıyla yanlıştı, çünkü, bir de Gabriel Marcel'in temsil ettiği ma-nevî varoluşçuluk vardı. Sartre'ın bu kadar büyük bir başarı kazanmasının başlıca sebebi, onun varoluşçuluğu-nun, gerçek anlamda varoluşçu bir felsefe değil, «felse-fi bir edebiyat» olması, Emile Bréhier'nin dediği gibi, «edebî bir tarza bağlı olması»dır (4). Bununla beraber,

(3) Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un hu-manisme* (Varoluşçuluk bir insancılıktır), 1946.

(4) Emile Bréhier, *Thèmes actuels de la philosophie*

Sartre'in Allahsız varoluşçuluğu, çok geçmeden, hiç olmazsa Fransa'da değerini kaybetmeye, gözden düşmeye başladı. Birçok gerçek düşünürler ve yazarlar, özellikle gittikçe kuvvetlenen çağdaş pozitif spiritüalizmi temsil eden filozoflar, Sartre'in varoluşçuluğu ile cepheden mücadele etmeye, onun inkâr ettiği bütün objektif ve manevî değerleri büyük bir güçle savunmaya başladılar. Bu itibarla, Sartre'in varoluşçuluğu artık, daha önce belirttiğimiz gibi, onu aşan ve Batı düşüncesinin en hakikî ve en güçlü temsilcisi olan pozitif spiritüalizm, varlık veya ruh felsefesi içinde, belli bir buhran devresine ait geçici ve sınırlı bir ümitsizlik ve kötümserlik felsefesi olmaktan başka bir şey ifade etmiyor. Bununla beraber, Sartre'in Allahsız varoluşçuluğu, daha doğrusu, ondan geriye kalan en kötü serpintiler ve tortular, bütün dünyada hâlâ salgın bir moda halinde yayılmaktan, daha ziyade az gelişmiş memleketlerin elverişli şartları içinde, inkârcı ve yıkıcı bir etki yapmaktan geri kalmıyor.

..

Bu suretle, Sartre'in Allahsız varoluşçuluğunun çağdaş varoluşçuluk akımı içindeki yerini ve durumunu belirtmiş oluyoruz. Şimdi, Sartrizm hakkında okuyucuya geniş bir perspektif sağlamak amacıyla, bu eseri oluş halinde ve sentetik bir şekilde tahlil edebiliriz.

Charles Moeller, birinci bölümde Sartre'in ilk eserlerini, yani: romanlarını, tiyatro piyeslerini, ve başlıca felsefî eserleri olan *L'existentialisme est un humanisme* (Varoluşçuluk bir insancılıktır) ile *L'être et le néant*'i (Varlık ve yokluk) inceliyor. Bu eserler Sartre'in dinsizliğin sebeplerinin yeter derecede anlaşılmasına imkân veriyor. Bu itibarla, yazarın başlıca amacı bu eserlerde Sartre'in dinsizliğini derin bir şekilde tahlil etmektir. Yazar, Sartre'in düşüncesinin merkezini, hareket ve varış noktasını, yani Allahsızlığı (athéisme) tamamıyla aydınlatıyor. (Bugünkü felsefe konuları), Çeviren: Mehmet Toprak, Remzi Kitabevi, Kültür Serisi: 40, 1966.

latmak için, özellikle *L'être et le néant*'ın tahliline büyük bir önem veriyor. Çünkü, bu eser, Sartre'ın bütün diğer eserlerinin nüvesini teşkil ediyor. Yazar, «ancak *L'être et le néant*'ın metafizik temellerini derin bir şekilde inceledikten sonra edebiyat planına iniyor». Yazar, *L'être et le néant*'dan hareket etmek suretiyle, Sartre'ın tabiatüstünü reddetmesinin dayandığı bütün temellerin, peşin bir hükümden veya seçmeden (Allahın yokluğu hipotezinden) ibaret olan çürük bir zemine oturduğunu, dolayısıyla, en son tahlilde, aklın ve imanın aşkın (müteallik) aydınlığına dayanamayarak çöktüğünü, objektif ve tenkitçi bir zihniyetle belirtiyor. Charles Moeller, ikinci bölümde, Sartre'ın son eserlerini, yani *Les Séquestrés d'Altona*'yı (Altona Mahkûmları) ve *Critique de la raison dialectique*'i (Diyalektik aklın tenkidi) inceliyor. Sartre bu eserlerinde din meselesinde «daha ihtiyatlı» davranıyor, tabiatüstünü ve iman problemini, kesin olarak ve şiddetle inkâr etmekten ziyade, bilmemezlikten gelmeyi (méconnaissance) tercih ediyor ve bu problemi kavramaktan âciz olduğunu dolaylı olarak itiraf ediyor. Bu itibarla ,bu eserler Sartre'ın bir iç tekâmül devresi geçirdiğini gösteriyor. Bundan dolayı, yazar, İnsan - Sartre'ın, gerçek Sartre'ın, dinsiz Sartre'ın bile bile etrafına ördüğü ve içine kapandığı yokluğun ve boşluğun sert kabuğunu yırtarak, hakikate, tabiatüstüne ve iman dünyasına bir gün belki de doğabileceğini, bu suretle, hiç bir kimse ile kıyas edilemeyecek derecede, imana sağlam ve derin deliller getirebileceğini ümit etmekten kendisini alamıyor.

Yazar, Sartre'ın tabiatüstünü (Allahı) reddetmesinin sebeplerini incelemek için iki yol takibediyor: 1 — İnsan-Sartre'ın ne olduğunun incelenmesi. 2 — Sartre'ın başlıca felsefî denemesi olan *L'être et le néant*'ın derin bir şekilde incelenmesi. Yazarın birinci yolu takibetmesinin (izlemesinin) sebebi, Sartre'ın eserlerinde gayet açık ve canlı bir şekilde görülen kin duygusunun veya

iç acısının, insanı alçaltan ve bir sürfe haline getiren olumsuz ve kötümser görüşün derin ve gizli sebeplerini aramaktır. İkinci yolu takibetmesinin sebebi, daha önce belirttiğimiz gibi, Sartre'ın bütün diğer eserlerinin kökünün *L'être et le néant*'a dayanmasıdır; öyle ki, Sartre'ın bütün diğer eserleri *L'être et le néant*'ın muhtevasının birer açıklamasından ibarettir. Bu itibarla, yazar, önce, İnsan-Sartre'ın aykırılığını belirtiyor. İnsan-Sartre ile eserlerindeki kahramanlar arasında derin bir aykırılık vardır. Kahramanları, «yapışkan (visqueux), bayağı, düzenbaz, kötü niyetlidir, aydınlıktan, vuzuhtan kaçarlar», bütün manevî ve ahlâkî değerleri toptan inkâr ederler, dolayısıyla, en bayağı içgüdülerinin ve sapık eğilimlerinin yapışkan bataklığına saplanırlar. Fakat, İnsan-Sartre kahramanlarıyla tezat teşkil eder: «Doğruluğu ve açık kalpliliği» ile dikkati çeker; «mertliği ve cömertliği» ata sözü haline gelmiştir. Eserlerindeki hürriyet anlayışı tamamiyle olumsuz ve yıkıcı olduğu, «hiç bir işe yaramadığı-pour rien» halde, İnsan-Sartre, ferdin hürriyetine, toplum içinde ve siyaset planında, -Allahsız varoluşçuluğunun prensipleriyle çelişmesine rağmen-, büyük bir önem verir. Bu itibarla, Marksizmin devrimizin en yüksek felsefesi olduğunu söylemekle beraber, ferdin hürriyetini istismar ettiği için, onu şiddetle tenkit eder. Macaristan olayları karşısında, komünizme karşı cephe alır; insanın haysiyetini ve hürriyetini zulme ve istibdada karşı cesaretle savunmak suretiyle bütün dünyanın takdирini kazanır; fakat, diğer yandan, Marksizme olan bağlılığını muhafaza eder. Charles Moeller, İnsan Sartre'ın bu aykırılığını, kişiliğindeki bölünmeyi (dédoublement) açıklamak için onun psikanalizini yapıyor. Bu konuda, varoluşçu (existentielle) düşünce metodunu kullanıyor: Hayatın Sartre'da uyandırdığı ilk, temelli ve devamlı, duyguyu araştırıyor. Bu itibarla, eserlerinden ziyade ve en önce İnsan-Sartre'ı daha iyi anlamaya ve eserlerini

onun aracılığıyla değerlendirmeye çalışıyor. Çünkü, Sartre'in insan cephesi, hayat hakkındaki ilk duygusu, yani yoksunluk, terk edilmişlik, füzulî olma (de trop) duygusu, onu Allahı reddetmeye sevk eden başlıca etkindir; bu ilk duygu, onun ve özellikle kahramanlarının hareketlerini, varlık, toplum ve başkaları karşısındaki davranışlarını tayin ediyor ve renklendiriyor; Sartre eserlerinde «mizacının, temayülünün ötesine geçememiştir», dolayısıyla, aşkın Varlığa ve Gerçeğe erişememiştir. Yazar, Sartre'in psikanalizini yapmak için, özellikle onun *Les mots* (Kelimeler) adlı otobiyografisinin ilk cildinden faydalıyor. Sartre, henüz çocukken babasını kaybettiği için «babalık tecrübesi»nden yoksun kalmıştır. Annesi ile birlikte büyük babasının ve büyük annesinin evine yerleşiyor. Büyükbabası protestan, annesi ise katoliktir. Babasının yokluğu onda «boşluk intibasını yaratıyor». Diğer yandan, büyükbabası onu o derece aşırı bir surette seviyor ki, Sartre onun bir «komedi rolü yaptığına», kendisine karşı gösterdiği duyguların sahte olduğuna inanıyor. Büyükbabası, aynı zamanda, ona «papaz düşmanlığını», dinsizlik duygusunu aşıyor. Hiç bir şeye inanmayan büyükannesi de onda şüphecilik duygusunu uyandırıyor. Annesi ise ona katolik dinini telkin ediyor. Fakat Sartre annesinin dininin gerçek ve samimi olmasından şüphe ediyor; «annesinin kendisine göre bir Allaha inandığını, ve Ondan kendisini gizlice teselli etmesinden başka bir şey istemediğini» söylüyor. İşte, genç Sartre'in ruhu, bu zıt telkinler altında, şüphe, tereddüt, istikrarsızlık, ve inkâr etme eğilimi arasında bocalıyor. Annesi daha sonra tekrar evlenmiştir. Sartre üvey babasını hem kıskanıyor, hem de ondan korkuyor. Bundan dolayı, kıskançlık, korku ve nefret kompleksleri Sartre'da devamlı bir iç dramı meydana getiriyor. Bu durum, genç Sartre'in kendi içine kapanmasına, dış dünyaya ve insanlara karşı gizli bir güvensizlik ve kin (veya

hınç) beslemesine, kendisini yapayalnız ve terkedilmiş hissetmesine, kendisini bu dünyada fuzulî (de trop) saymasına, dolayısıyla, hiç bir zaman erginlik çağından kurtulamamasına, akıl çağına geçememesine sebep oluyor. Sartre, kendi iç dramını, «yoksunluk kompleksini», yalnızlık ve terkedilmişlik duygusunu, gizli intikam alma arzusunu dış dünyaya ve bütün insanlara yansıtmak (pro-jeter) ve genelleştirmek, en sonunda, Allahı inkâr etmek suretiyle, insan ve varlık hakkında yanlış (déformé) bir görüşe dayanan bu ruhî telâfi (compensation) tarzını bir felsefe sistemi halinde geliştiriyor. Sartre, tabiatüstünü, dine ve imana ait olan dünyayı tamamıyla inkâr ederek, ancak duyularla kavranan dünyaya kapanıyor. Kendi varlığını Allahın karşısına, Ona zıt bir varlık olarak koyuyor. Allahı inkâr ettiğine göre, insanı mutlak varlık olarak kabul ediyor. Sartre'ın Allahı inkâr etmesi, yazarın dediği gibi, tamamıyla «kişisel ve teorik sebeplere» dayanıyor. Sartre'ın hayat hakkındaki ilk duygusu, (boşluk, terkedilmişlik, fuzulî olma, kin duygusu) bu sebeplerde başlıca rolü oynuyor. Bu itibarla, Sartre'ın Allahsız varoluşçuluğu gerçek bir varoluşçuluk değil, fakat ona özgü ve onunla sınırlı bir psikanaliz ve ruhî telâfi metodudur. Sartre'ın şu sözleri bunu açık bir şekilde belirtiyor: «Varoluşçuluğun ne olduğunu ben de bilmiyorum; fakat bu, benim için bir var olma tarzıdır» (Tabiatüstünün bilinmemesi). Sartre içine kapandığı bilincin dünyasını, yani yalnız duyularla kavranan dünyayı tasvir etmekle yetiniyor ve bunda büyük bir kabiliyet gösteriyor. Bunun için, gayet güçlü bir fenomenologdur. Sartre'ın fenomenolojiye dayanan diyalektik metodu yalnız duyularla kavranan bilgiye, görünüşlerin tasvirine inhisar ediyor. Bilinci (pour-soi'yı) muhtevası olmayan, gerçeğe (en-soi'ya) nüfuz etmeyen, gerçeği bir tuzak sayan, gerçeğin üzerine istikrarsız ve köksüz profiller, yani bilgiler yansıtan, -ki, bu profiller birbirini yok ettiği için gerçeğin etrafını bir

«yokluk örtüsü» ile örtüyor-, boş bir nitelik olarak kabul ettiği için (*L'être et le néant*), Sartre'ın düşüncesi, olaylara daima onun peşin hükümlerini ve seçmelerini (Allah'ın yokluğunu, insanın mutlak surette hür olmasını, kendisinden sorumlu olmasını) yansıtıyor; bu suretle, Sartre, olaylarda ve insanlarda daima, neleri görmek ve neleri bulmak istiyorsa onları görüyor ve buluyor. Bundan dolayı, Sartre'ın kahramanları, tecrübelerini somut bir bütün halinde ve gerçek olarak yaşamazlar; tecrübeleri daha ziyade «sunî ve soyut birer tertiptir», daha ziyade Sartre'ın marazî muhayyilesinin birer ürünüdür. Bunun için, Sartre'ın düşüncesi, görünüşte mantıklı bir insicam ihtiva etmekle beraber, bir çeşit belirsizlik (ambiguité) ihtiva eder.

Bu itibarla, yazar, Sartre'ın düşüncesinin belirsizliğini, soyut ve aşırı niteliğini açıklamak için, onun felsefî düşüncesini meydana getiren temel prensiplerin mahiyetini inceliyor: Sartre'ın düşüncesine başlıca üç filozof, Heidegger, Husserl, Descartes derin bir etki yapmıştır. Fakat, Sartre bu filozofların düşüncelerini bile tahrif etmiş, tamamıyla yanlış bir şekilde yorumlamıştır. Alman filozofu Heidegger'in, *Sein und Zeit* (Varlık ve Zaman) adlı eserini tamamıyla benimsediğini açıkça söylemiştir. Fakat, Heidegger, «Sartre'ın iddia ettiği gibi ikisinin felsefî sistemleri arasında bir bağ bulunmadığını» açıkça ifade etmiştir; Heidegger, aslında, kendisini «varlığın ışığına yaklaştıran, gayet farklı bir yönde tekâmül etmiştir» (Tabiatüstünün bilinmemesi). Gerçekten, Heidegger Allah'ın varlığını kesin olarak reddetmemiştir. O, «hayatımızın ve bizi yutan hiçliğin kaynağı olan bir muammadan, -bir «oluş»dan-. söz ediyor. Allah realitesini inkâr etmiyor.» (5). Sartre, Heidegger'in varlık, zaman ve

(5) Roger L. Shinn, *The Existentialist Posture* (Egzistansiyalizmin durumu), Çeviren: Şehnaz Tiner, Amerikan Bord Neşriyat Dairesi, İstanbul, 1963.

oluş (devenir) hakkındaki düşüncelerini, kendi mütecanis Allahsızlığının açısına göre tahrif ediyor ve bunların yönünü değiştiriyor. Sartre, felsefe sistemini, Husserl'in fenomenolojisinin dayandığı «kastilik -intentionnalité» prensibi üzerine kuruyor. Bu prensibe göre, bilinç kasıtlı olarak hareket eder, yani bir hedefe, bir şeye, bir objeye yönelir; «her bilinç... nın (bir şeyin) bilincidir». Fakat Sartre, bu büyük Alman varoluşçu filozofunun düşüncesini de, Charles Moeller'in dediği gibi, Allahsız varoluşçuluğuna göre, tehlikeli bir şekilde tahrif ediyor. Çünkü, Husserl'e göre, bilinç boş (vide) bir şey değildir; onun kastilik prensibindeki «nın» (bir şeyin), «gerçeğin, varlığın» anlamına geliyor; böylece, bilinç, kendi dışına çıkarak, varlığa, özlere (cevherlere) yöneliyor, insan varlığının (existence) aşkın Varlıkla ve Gerçekle somut bir sentez halinde birleşmesini, tamamlanmasını ve zenginleşmesini sağlıyor. Oysa ki, Sartre'a göre, bilinç boş bir şeydir; varlığı ve özleri (ve değerleri) tamamıyla inkâr ederek, sadece görünüşlerin, duyularla kavranan şeylerin fenomenolojik tasvirine inhisar ediyor, dolayısıyla, her ân varlıktan kopuyor, kendi içine dönüyor, varlık hakkında elde ettiği istikrarsız ve inkâr edici bilgi, varlığı (en-soi'yi) bir «yokluk örtüsü» ile örtüyor (*L'être et le néant*). Bundan dolayı, «bilgi, insanı bir adım bile ileriye götürmüyor.» (6). Sartre'ın felsefesi, aynı zamanda, Descartes'ın rasyonalizmine ve düalizmine bağlıdır. Fakat Descartes'ı da yanlış bir şekilde yorumlamıştır; çünkü, Descartes'ın sistemindeki düalizme salt ve irca edilmesi imkânsız bir anlam vererek, düşüncüyü ve varlığı birbirinden kopmuş, ve birbirine zıt iki unsur haline getirmek suretiyle Descartes'ın hakikî düşüncesini tahrif etmiştir. Simone de Beauvoir'ın şu sözleri bunu gayet açık bir şekilde belirtiyor: «Bir anlamda, Sartre da ben

(6) Emmanuel Mounier, *Introduction aux Existentialismes* (Varoluşçu felsefelere giriş), Société des Editions Denoël, Paris, 1947.

de ailesizdik ve bu durumu prensip haline getirmiştik... Alın'ın bize nakletmiş olduğu, Descartes'ın rasyonalizmi bizi buna teşvik etmişti... Kendimizde donuk (vazıh ve şeffaf olmayan) ve belirsiz hiç bir şey görmüyorduk; saf bilinçten ve saf iradedden ibaret olduğumuzu düşünüydük...» (Tabiatüstünün bilinmemesi). Sartre, «varlık, özden önce gelir» diyor, dolayısıyla, gerçeğin düzenini altüst ediyor. Bu bakımdan onun düşüncesi, Descartes'ın sistemindeki düzene tamamiyle zıttır. Çünkü, Descartes, «düşünüyorum, öyleyse varım» sözüyle, düşüncenin (ve bilincin) varlığa yöneldiğini, aynı zamanda, bütün bedihî (seçik) hakikatlerin menşinin ve teminatının Alın'ın olduğunu tasdik ediyor. Descartes'a göre, «insanın düşüncesinde (ve bilincinde) tabii olarak mevcut olan ve doğuştan gelen bazı hakikat tohumları bulunur.» (7). Descartes, aynı zamanda, «akılda ilâhi bir bağın mevcut olduğunu», dolayısıyla, aklın aşkın Varlıkla birleştiğini söylüyor. Sartre ise, akli varlıktan kopmuş, salt bir nitelik olarak kabul ediyor; «insanın, aklının aracılığıyla ve salt bir hürriyet içinde, kendi hayatına istediği şekilde yön verebileceğini, alın yazısına mutlak surette hâkim olduğunu, böylece, insanın, kendisini ne yapıyorsa öyle olduğunu» tasdik ediyor (8). Descartes ise, tersine, «insanın aklının salt ve bağımsız bir değer taşımadığını; insanın hayatına ve alın yazısına, aklının tamamiyle hâkim olamadığı ve kontrol edemediği (irî, tabii, ruhî, metafizik) binlerce sebebin şekil verdiğini» ifade ediyor (9).

(7) Paul Renaudin, *Du doute à l'angoisse* (Şüpheden endişeye) *L'inquiétude religieuse aux XIX^e et XX^e siècles* (XIX ve XX yüzyıllarda dinî endişe), Editions Spes, Paris, 1953.

(8) Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* (Varoluşçuluk bir insancılıktır), 1946.

(9) André Mattéi, *L'Homme de Descartes* (Descartes'in İnsanı), Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1940.

Bu itibarla, Sartre, Allahsız varoluşçuluğun felsefi prensiplerini savunmak ve bunları, *a priori* (peşin) olarak kabul ettiği seçmelere (çünkü, Allahın yokluğunun gerçekten ispat edilmesi gerekir; Sartre bundan kaçıyor) uygun bir şekilde, mantıklı ve insicamlı bir temele oturtmak amacıyla, bu filozofları kasten yanlış bir şekilde yorumladığı için, -dolayısıyla, düşüncesi, Allahsızlığın diyalektiği, gerçeğin, somut, ve metafizik olayların zorlaması karşısında, zikzaklar yaptığı için-, Allahsız varoluşçuluğu, daha önce belirttiğimiz gibi, bir çeşit «belirsizlik» (ambiguité) ve istikrarsızlık ihtiva ediyor, bu itibarla, ontolojik bir değerden ziyade diyalektik bir değer taşıyor. Bundan dolayı, düşüncesi, varlığa ve gerçeğe nüfuz etmediği, bunların sathında dolaştığı, sonuç olarak, somut bir bağlantıdan ve kökten yoksun olduğu, başka bir deyimle, sadece lafzî bir değer taşıyan soyut kelimelerden ibaret olduğu için, daima belirsiz, mütehavvil ve seyyal bir nitelik ihtiva ediyor; bu itibarla, düşüncesinin, kastettiği anlamı istediği ölçüde ve istediği sınır içinde muhafaza etmesi için, Sartre'ın dışarıdan diyalektik bir müdahale yapması gerekiyor; bu durum, Marksist düşüncenin içine düştüğü çıkmazın açık bir delilidir. Gerçekten, Sartre ancak rasyonalist, materyalist, daha doğrusu Marksist bir filozoftur. Çünkü, onun Allahsız varoluşçuluğu ancak, dış dünyanın ve yalnız duyularla kavranan olayların diyalektik materyalizm metoduyla fenomenolojik bir tarzda tasvir edilmesiyle yetiniyor. Bundan dolayı, Sartre'ın düşüncesi, psikolojik ve zihni tecrübenin bütünlüğünü bozuyor; dış hayata ait tecrübelerin ve verilerin, duyularla alınan izlenimlerin, duygulara, sevgilere, tabiatüstüne, ve imana doğru yönelen uzanışlarını ve eğilimlerini inkıtaa uğrattıyor; çünkü, «iç hayatı ve ruhî ilcaları reddediyor». Bunun için, Sartre, dış dünyanın ve ancak duyularla kavranan olayların

tasvirinde büyük bir başarı gösterdiği halde, bu olayları aşan ve tamamıyla başka bir düzene mensup olan (sezgi, ilham, manevî tecrübe, dinî tecrübe, dinî hayat ve iman gibi) tabiatüstü olayların açıklanmasında ve kavranmasında sonsuz bir aciz gösteriyor; zaten bu olaylara ancak onları tahrif ve inkâr etmekten ibaret olan ve yaşanmış hiç bir gerçek tecrübeye dayanmayan peşin bir hükümle temas ediyor ve derhal yan çiziyor. Bununla beraber, Sartre'ın düşüncesi, materyalist ve diyalektik bir metoda dayandığı için, inkâr ettiği ve dışarıda bıraktığı somut gerçeklerin karşısında, özellikle aksiyon ve siyaset planında, bocalıyor ve kendi kendisiyle çelişiyor. Bu itibarla, Sartre'ın düşünceleri çelişmelerle (tenakuzlarla), zikzaklarla ve inhıraflarla doludur; Sartre'ın ilk hareket noktasına ve seçmesine (Allahı peşin olarak reddetmesine) tamamıyla bağlı kalmak ve karşılaştığı çıkmazlardan (Allahsızlığın çıkmazından) kurtulmak için, kendisini zorlamak, birçok defalar fikir değiştirmek zorunda kalmıştır. Komünizm karşısındaki zıt davranışları ve, Camus ile yaptığı tartışmanın dayandığı haksız ve yersiz ithamlar bunun açık bir delilidir. Aynı şekilde, Allahın yokluğu hakkında ileri sürdüğü mantıksız deliller de, hiç bir objektif ve sağlam temele dayanmadığı için, Sartre'ı huzursuzluk içinde kıvrandırıyor ve içten içe tahrik ediyor; çünkü, «inkâr etmek için bütün gücünü sarfettiği halde Allahın kendisine musallat olduğunu, mantık yoluyla kolayca uydurduğu Allahsızlık tasavvurunun, yani Allahın «kadavrası»nın, bir umacı gibi onu her an rahatsız ettiğini, Allahın yokluğunu düşünmekten bir türlü kurtulamadığını» açığa vuruyor (10). Çünkü, Allahın yokluğunu mantıklı dillerle ispat etmesi, hakikat-

(10) Charles Moeller, *Littérature du XX^e siècle et et christianisme* (XX yüzyıl edebiyatı ve hristiyanlık) II, Casterman, 1953 baskısı.

te, onu gerçek Allah tasavvuruna yaklaştırıyor, fakat o, bu gerçek Allahı sezmekten ve düşünmekten ısrarla kaçıyor, çünkü bu, kendi kendisini inkâr etmek, kendi kendisinden vaz geçmek, ilk hareket noktasından uzaklaşmak olur; «Allah mevcut ise, insan yoktur; insan mevcut ise Allah yoktur» şeklindeki kıyaslamasını (dilemme) inkâr etmek olur.

Sartre'in Allahsız varoluşçuluğu, Charles Moeller'in dediğı gibi, bir çeşit «tersine çevrilmiş hristiyanlık» tır; çünkü, tabiatüstü kavramına dayanan hristiyanlığa tamamıyla zıt bir yönde, gökten yere, tabiata doğru geliyor; tabiatüstü olan imana, ve ahlâka ait bütün objektif ve manevî değerleri, mantıklı dinsizliğinin sonucu olarak, birer birer reddediyor; «en-soi, varlık, ve gerçek», «din», «başkaları», insan için birer «tuzak» tırlar; Sartre'in insanı bunların ağına düşmemek, kendi varlığına yabancılaşmamak, kendi kendisinden vaz geçmemek için (aliénation), yukarıdan aşağıya, maddeye ve tabiata doğru inerek, bilincinin, varlığa ve başkalarına tamamıyla kapalı ve yoklukla çevrilmiş koyu yalnızlığına kapanıyor. Sartre buna insanın kendisini aşması adını veriyor. Fakat aşkınlık (transcendence) terimi burada yerinde kullanılmıyor. Çünkü, aşkınlık, insanın objektif ve manevî değerlere doğru kendisini aşmasıdır. Bu itibarla, Sartre'in düşüncesinde, aşkınlık değil, Jean Wahl'in dediğı gibi, «transdescendance-aşağıya doğru inme» vardır (Tabiatüstünün bilinmemesi). Bizzat Sartre, «bütün gayretini, sahte Eflâtunculuktan, yani sahte idealizmden aşağıya (somut dünyaya) inmek için, «kelimelerin dünyasından» kurtulmak için sarfettiğini» söylemek suretiyle (11), Jean Wahl'in bu ifadesini tasdik ediyor. Fakat, bütün «hırçınlığına» rağmen, bu sahte idealizmden kurtulamamıştır.

∴

(11) Jean-Paul Sartre, *Les Mots* (Kelimeler).

Sartre, Allahsız varoluşçuluğunu şöyle tarif ediyor: «Varoluşçuluk, mütecanis bir Allahsızlık durumunun bütün (mantıklı) sonuçlarını çıkarmak için gösterilen bir çabadan başka bir şey değildir. Allah meselesi lüzumsuz ve ikinci derecede bir meseledir, çünkü, Allah mevcut olsaydı bile bu, hiç bir şeyi değiştirmezdi; asıl mesele Allahın mevcudiyeti meselesi değildir; ;insanın kendi kendisini bulması ve, Allahın mevcudiyeti hakkında kabule değer bulunsa bile, hiç bir şeyin onu kendisinden kurtaramadığına inanması gerekir. İnsan terk edilmiştir, çünkü insan, ne kendisinde ne de kendi dışında bir şeye bağlanmak imkânını bulmuyor» (12). Sartre, *Varlık ve yokluk* adlı eserinde, Allah meselesine tek bir sayfa bile ayırmamıştır: Allah meselesine şöylece dokunuyor, Allah kavramının çelişik (mütenakız) olduğunu, «kâinatın Allah tarafından yaratıldığı inancının-cr  ationisme» batıl-temelsiz- bir inanç olduğunu, insanın hürriyetinin Allahın yokluğunu gerektirdiğini hatırlatmakla yetiniyor. Allah meselesinden, kesin olarak   z  lm   bir problem gibi söz ediyor.» (Tabiatüstünün bilinmemesi). Charles Moeller, Sartre'ın Allahsızlıının sebeplerini açık bir   kilde belirtmek için, *Varlık ve yokluk* adlı eserinin metafizik temellerini derin ve objektik bir   kilde tahlil ediyor: Sartre'ın, «Allah kavramı   li  iktir» ifadesini, «onun *anladığı   kilde* anlamaz», sonra, bu ifadenin akla aykırı olduğunu ispat etmek amacıyla, Allahsız varolu  culu  unun temel prensipleri olan (ve anlaşılması güç olan) «en-soi, kendi-kendisinde, gerçek, varlık» ile «pour-soi, kendi-kendisi için, bilinç»nın karşılıklı münasebetlerini inceliyor. Sartre, «pour-soi'nın, bilincin» «en-soi ile, gerçekle» olan münasebetlerini açıklamak için, Husserl'in, şu vecizesinden hareket ediyor: «Her bilinç..nın (bir şeyin) bilincidir». Fakat, daha önce belirttiğimiz gibi, Husserl'in

(12) Jean-Paul Sartre, (*L'existentialisme est un humanisme* (Varoluşçuluk bir insancılıktır), 1946.

bu ifadesini tamamıyla tahrif ediyor. Sartre'ın bilinç anlayışı, onun bilgi, hürriyet, hakikat, insanın başkalarıyla münasebeti hakkındaki anlayışlarının temelini teşkil ediyor. Sartre'a göre, «pour-soi, bilinç», daima kendi dışına, «en-soi'ya, gerçeğe» doğru atılır. «Pour-soi'nın, bilincin» «öne atılması, kendisini aksettirmesi, projet'si», aslında, «en-soi'ya, gerçeğe, varlığa» doğru yönelmiştir. Böylece, «pour-soi», «en-soi'nın» bir aksidir (aksetmiş bir hayalidir, gölgesidir); aynı zamanda, «pour-soi'nın», «en-soi'dan» farklı (ve ayrı) olduğunu, «en-soi» olmadığını, onu bir hiç haline getirdiğini (yokluğa irca ettiğini), onu bir yokluk örtüsü ile kuşattığını, daima kendisine tasdik etmesi gerekir. «Pour-soi, bilinç», «en-soi'nın, varlığın» üzerinde, istikrarsız ve devamsız profiller meydana getirir, (bu profiller, bilgiler ve idrakler, varlıktan ve gerçekten koptukları için, birbirini yok ederler). Çünkü, bilinç «boş-vide» tur, bilincin içinde hiç bir şey yoktur, dolayısıyla, «bilincin, kendi bilincine varması için, kendisini daima «en-soi'nın, varlığın» üzerine aksettirmesi gerekir». Bilinç, aynı şekilde, duyularla kavranan dış dünyaya göre de boştur; «bilinç, üzerinde uçtuğu, fakat kendisine doğru yöneldiği bu dünyanın sonsuz olarak «dışında kalır» (Tabiatüstünün bilinmemesi). Sartre'a göre, «en-soi, varlık» donuktur (opaque), kendi içine gömülmüştür, bilince açılmaz, bilinç için bir «tuzak»tır, bilinci devamlı bir şekilde aldatır, bilinci emmek ve yutmak ister; bu itibarla, bilinç, «en-soi'nın, varlığın» tuzağına düşebilir ve kendi kendisine yabancılaşabilir: Sartre'ın *Bulantı* adlı eserinde, «Roquentin, Bouville şehrinin umumî bahçesinde (skuarında) bunu kendisinde tecrübe ediyor: yavaş yavaş, etrafındaki eşyanın donuk kayıtsızlığına büründüğünü, yani bu donuk ve kayıtsız eşyadan farksız bir hale geldiğini duyuyor; kendi kendisine yabancı bir hale geldiğinden, bir çeşit alüsinasyonun etkisiyle kendi kendisinin bilincini kaybediyor; bir şehrin üzerine çöken sis gibi, kendisini saran «hayasız bolluğun-su-

rabondance obscure» (yani, varlığın) içine karışıyor» (Tabiatüstünün bilinmemesi). Bu itibarla, Sartre'a göre, insan bilincinin başlıca görevi, kendisine yabancı ve kayıtsız olan varlıktan devamlı bir şekilde kopmak, varlığı inkâr etmek, yokluğa irca etmek («néantiser) etmek» için aralıksız bir çaba göstermektir; ona göre, «hakiki insan, varlığın ezici gücünden, varlığa iştirak etmekten, manevi ve objektif değerlerden kurtulan insandır». Bununla beraber, bu boşuna bir çabadır. Çünkü, bilincin, varlıkla olan münasebetinde elde ettiği bilgi bir hiçten ibarettir. Sartre'ın bilgi anlayışı, felsefesinin temel prensibi olan bilinç anlayışına, «Pour-soi, en-soi» antitezine dayanıyor. Sartre'a göre, «bilmek, bilinen objeyi bir hiç haline getirmek (néantiser), onu «bir yokluk örtüsü» ile örtmek demektir. Bundan dolayı, bilinç, «insanın (gerçekte) ne ise öyle olmaması ve (gerçekte) ne değilse öyle olması» gücüdür» (Tabiatüstünün bilinmemesi). Sartre'ın «bilgi» ile neyi kastettiğini şu örnek gayet açık bir şekilde gösteriyor: «Şu masayı, şu mürekkep hokkasını bilmek, bildiğimiz şeyin şu masa, şu mürekkep hokkası *olmadığını*, onlardan ayrı ve farklı olduğunu, onların dışında bulunduğunu bilmek demektir. Bilmek, bilinen objeyi bir hiç haline getirmek, onu bir yokluk örtüsü ile örtmek demektir. (Tabiatüstünün bilinmemesi). Bu itibarla, insan bilinci, «insanı bir adım bile ileriye götürmeyen», en bayağı içgüdülerinin yapışkan ve iğrenç bataklığına gömülmesine sebep olan lüzumsuz ve aldatıcı bir «bilgi»ye sahip olur. Bu bilgi, insanın durumunu düzeltmesine, topluma aykırı sapık eğilimlerinden kurtulmasına, iyiye ve doğruya ulaşmasına hiç bir suretle imkân vermiyor. Sartre'ın bilinç ve bilgi anlayışı tamamıyla Marksist bir anlayıştır. O Marksçıların çözümleyici (tahlilci) diyalektik metodunu kullanır. Bunun için, bilinç ve bilgi anlayışı, modern derinlikler ve kompleksler psikolojisine (yani, Jung'un psikolojisine) kıyasla, son derece basit ve geri bir anlayıştır. Sartre, aynı şekilde, Fre-

ud'ün psikanalizini, bilinçdışı anlayışını (inconscience) kabul etmez. Çünkü, Sartre'a göre, «bilinçde ortaya çıkan bir şey ancak bilinç aracılığıyla bir anlam kazanabilir», dolayısıyla, bilinç, bilinçdışının etkisinden tamamıyla bağımsızdır, kendi kendisine yeten, bilinçdışının ve tabiat-üstünün telâfi edici, tamamlayıcı ve yön verici müdahalesini kabul etmeyen salt bir nitelik taşır. Bu itibarla, insan iradesi, bu salt bilinç sayesinde, olayları hür bir şekilde seçer, bunları mutlak bir hâkimiyetle, dilediği yöne sevk eder. Nitekim, Sartre'ın *Hürriyetin yolları* adlı eserinde, Daniel, anormal hayatı, yani homoseksüelliği bile seçmiştir. Bu seçmesinde, bilinçdışı (ruhî) baskıların, komplekslerin, ve içten gelen karanlık eğilimlerin hiç bir rolü yoktur. Son sözü söyleyen daima öznedir, sujet'dir, yani, bilinçli ben'dir. Sartre'a göre, «herkes için muteber olan objektif ve genel hakikat (ahlâkî, veya dinî kaide) yoktur; her insan ancak kendi hakikatini bulabilir», ve bunu tamamıyla gizli ve kapalı bir şekilde (tamamıyla sübjektif olarak) yaşayabilir. Bununla beraber, Sartre'ın iddia ettiği gibi, «en-soi ile, varlıkla» «pour-soi, bilinç» birbirine kayıtsız ve yabancı değildir. Bilinç, varlıktan önce gelir, ve varlığın, onu aşan bir hakikate (ilâhî varlığa) iştirak etmesini sağlar. «Bilincin, dünyada (en-soi'da) meydana çıkması (surgissement) başlıca olaydır: eğer bu olay meydana geliyorsa, bunun sebebi, bilincin mevcut olan insanın dünyasından (le monde de l'existant) daha fazla bir şey olması ve mevcut olan dünyanın kendisini aşan bir hakikate iştirak etmesidir.». Bizzat Sartre, «her şeyin, sanki, en-soi (kendi-kendisi olan, varlık), bir pro-jet (tasarı) içinde kendi kendisini meydana getirmek için, pour-soi'nın (bilincin) onda bir değişiklik yapmasını *kabul ediyormuş* gibi, cereyan ettiğini» ifade ediyor (Varlık ve yokluk): bu cümle, büyük sonuçlar ihtiva ediyor, çünkü, Sartre, bu mütalâ (veriyi) derinleştirmekten kaçınmak suretiyle, *bütün felsefelerin başlıca problemini* bir hokkabaz gibi el çabuk-

luğu ile yok ediyor. Sartre, «pour-soi ile, bilinçle» «en-soi'nin, varlığın» münasebetlerinin, -bunların görünüşünün ve zıtlığının sebebini açıklamaksızın-, fenomenolojik tasvirine inhisar etmek suretiyle, gerçeğin (le réel) *zihinde* görünüş tarzını değil, fakat sadece gerçeğin, *duyularla kavranan bilgi* bakımından büründüğü görünüşleri (apparences) tasvir ettiğini açıkça ifade ediyor» (Tabiatüstünün bilinmemesi). Sartre, «en-soi» ile «pour-soi» arasında bir sentezin gerçekleştirilmesinin imkânsız olduğunu, söylüyor. Aksi takdirde, yani eğer Allah mevcut olsaydı, «Allahın hem salt varlık, hem de salt bilinç olması, dolayısıyla, hem salt varlık olması, yani kendisinden başka hiç bir şeyle münasebeti olmaması, hemde kendi kendisinin sebebi, bilinci, bilinçli yaratıcısı olması gerekirdi. Bu kavramın düşünülmesi imkânsızdır. Çünkü, bilinç, kendi dışında, bir şeyin bilincidir (conscience de...). Bu itibarla, eğer Allah mevcut olmasaydı, o devamlı olarak, kendisinden başka bir şeyin, yani «en-soi'nin» üzerine yönelirdi. Bu takdirde, Allah kendi kendisinin aynı olmazdı». Böylece, Sartre, Allahın mevcut olmadığı sonucuna varıyor. Sartre'in Allahın yokluğu hakkında ileriye sürdüğü bu delil tamamıyla temelsizdir. Çünkü, Sartre'in bu delili, Husserl'in kastilik (bilincin...nın (bir şeyin) bilinci olması) prensibini tamamıyla tahrif etmesine, dolayısıyla, «en-soi» ile «pour-soi»yı birbirine zıt telâkki etmesine dayanıyor. Bu itibarla, Allah meselesini metafizik plandan duyuların planına indiriyor, bu konuda, tamamıyla duyuların dünyasından alınan kıyaslamalardan faydalaniyor. Bu suretle, Allah ile insan varlığı arasında hiç bir münasebet olmadığı hipotezine dayanıyor. Çünkü, diyalektik materyalizmin bilgi teorisini, tamamıyla zıt bir düzene, tabiatüstüne uyguluyor, dolayısıyla, ancak daha önceden varmak istediği sonuçlardan başka bir şey bulmuyor.

Bu yanlış bilinç, ve bilgi anlayışının sonucu olarak, Sartre'in insanı, varlığın karşısında bir hiç olduğunu, dün-

yada «lüzumsuz-de trop» olduğunu hisseder, ve hiç bir şeye bağlanmadan, hiç bir sorumluluk duymadan, kendisini boşuna harcamaktan ve tam bir yokluğa karışmaktan başka bir şey düşünmez. Oysa ki, çağdaş pozitivizmin en büyük öncülerinden birisi olan Louis Lavelle'in dediği gibi, «bireysel bilinç, aslında, bütünle birleşmek ister, kişisel hayatımızla evrensel hayat arasında bağlantı noktası arar» (13). Bu suretle, bilgi «eşyanın sathında pasif -ve yabancı- bir seyirci gibi dolaşmaz», bilen kimse- nin (öznenin), içten değişmesini, varlıkla birleşmesini, bulunduğu halden daha yüksek bir hale erişmesini sağlar. Çağdaş fenomenolojiye göre, Sartre'in düşüncesinin tersine, «insanların bilinçleri arasında karşılıklı münasebetler vardır, bilinçler birbirine intikal eder (buna, intersubjectivité adı veriliyor)» (Tabiatüstünün bilinmemesi). Bu itibarla, öznel (subjectif) hakikatler arasında da karşılıklı münasebetler vardır. Çağdaş pozitif spiritüalizme göre, öznellik ile nesnellik arasında, aslında, hiç bir uzlaşmazlık yoktur, çünkü, insan, ancak objektif ve aşkın değerlere doğru kendisini aşmak suretiyle, gerçek benliğini kavrayabilir. Gabriel Marcel'in dediği gibi, «somut ben (moi concret), ancak kendisini aşan bir hakikatle münasebeti içinde mevcuttur» (14).

∴

Bu itibarla, Sartre'in Allahsızlığının mantıklı sonuçları, insanın varlıktan kopmasından, bütün objektif ve ebedi değerleri inkâr etmesinden, dolayısıyla, kendi varlığını bilinçli ve kararlı olarak tahrip etmesinden (autodestruction) ibaret olan yıkıcı sonuçlardır. Bunun için, bu sonuçlar, Emile Bréhier'nin dediği gibi, birbirini izle-

(13) Louis Lavelle, *La Présence Totale* (Bütün halindeki Varlık), Fernand Aubier, Editeur, 1934.

(14) Emile Béhier, (*Thèmes actuels de la philosophie* (Bugünkü felsefe konuları), Çeviren: Mehmet Toprak, Remzi Kitabevi, Kültür Serisi: 40, 1966.

yen hayal kırıklıklarını (kesin başarısızlıkları) ortaya koyuyor» (15). Sartre, bu mantıklı sonuçları şöyle ifade ediyor: «İnsanın hürriyeti hiç bir işe yaramaz-pour rien»; «bilmek, gerçeği bir yokluk örtüsü ile örtmekten başka bir şey değildir»; «insan lüzumsuz bir ihtirastır, kendisini boşuna harcar»; «cehennem, başkalarıdır»; «herkes kötü niyetlidir-mauvaise foi»; «saçma (absurde) bir dünyada yaşayan insanın hayatı saçmadır»; «insan kaçınılmaz bir şekilde salt bir yokluğa ve hiçliğe doğru sürüklenir»... Sartre'a göre, insanın büyüklüğünü meydana getiren şey, yokluktan, ümitsizlikten, «boş bir aksiyon»dan, kendi kendisini boşuna harcamaktan ve tüketmekten ibaret olan bu alın yazısını «gülümseyerek ve bilinçli olarak» kabul etmesidir.

Şimdi, Sartre'ın Allahsız varoluşçuluğunun mantıklı sonuçlarının ne kadar temelsiz ve aldatıcı olduklarını inceleyelim:

a) *İnsanın dünyadaki durumu ve alın yazısı.*

Sartre'a göre, «insan orada (là), dünya içinde sebep-siz olarak mevcuttur. Sartre, (Heidegger'le birlikte), insanın bu durumuna, onun suniliği (facticité) adını veriyor, (insan, dünyada sunî ve eğreti olarak mevcuttur). İnsan, o kör ve sağır yokluk (le néant) tarafından kâinatın kaybolmuş bir köşesine âdeta atılmış ve terk edilmiştir. İnsanın gerçek durumu budur; bunun ötesinde hiç bir şey yoktur» (16). Bu itibarla, Sartre'a göre, insan salt bir yalnızlığa mahkûmdur, insan için içinde yaşadığı dünyadan başka bir dünya yoktur, insan her an ölüme ve kesin bir yokluğa doğru gitmektedir, devamlı bir endişe (angoisse) içindedir; en sonunda, «saçma» bir dünyada «budalaca» yok olur. Bununla beraber, insanın gerçek gö-

(15) Aynı eser.

(16) Emmanuel Mounier, (*Introduction aux Existentialismes* (Varoluşçu felsefelere giriş), Société des Editions Denoël, Paris, 1947.

revi bu alın yazısını bilerek kabul etmesi; her an kendisini seçmesi ve yaratmasıdır. Fakat, insanın dünyadaki hayatı boş ve lüzumsuz bir hayat değildir; insanın görevi, isyan etmek değil, varlığı tasdik etmek, ona iştirak etmek, bu suretle gerçek benliğini ve manevî alın yazısını bu dünyada gerçekleştirmektir. Çünkü, insan hakikat için yaratılmıştır ve düşüncesi aracılığıyla hakikate ulaşmaya muktedirdir. Bu itibarla, «insanın hayatı, bir anlam kazanma olarak tarif edilebilir. İnsan boşuna yaşamak istemez. Küçük ışığımız (yani aklımız) etrafına biraz aydınlık yaymak ister; biz, kendimizde bulunan belirsiz şeyleri belirli bir hale getirmeye ve bize baskı yapan muammayı aydınlatmaya gayret ederiz. Bunun için, her birimizin kendi çevresinde yapacağı bir misyonu (özel görevi) vardır, bu görev, kâinata biraz ruh katmak suretiyle, biraz hakikat ve güzellik (iyilik ve sevgi) yaratmaktır.» (17).

b) *Sartre'in hürriyet anlayışı.*

Sartre'a göre, «metafizik bir göğe kaydedilmiş (yazılmış) değerler mevcut olmadığından, ve bir Allah tarafından tasarlanmış «insan tabiatı», kısaca Allah mevcut olmadığından, insan tamamıyla kendi kendisine terk edilmiştir; hür olmaya mahkûmdur: insanın aralıksız olarak seçmesi ve değerler yaratması gerekir.» (18). Bundan dolayı, insanın hür olması, ümitsizliği, kötümserliği derinleştirmekte, varlığını inkâr ve tahrip etmekte, ve yok olmakta hür olması anlamını ifade ediyor. İnsan, salt bir hürriyet içinde kendi imkânlarına terk edilmiştir; hiç bir ahlâk kanunu, hiç bir manevî değer, ve hiç bir genel hakikat ona yol göstermez. Sartre'a göre, «hür insan, kendi gerçek hayatını (kendi hakikatini) yaşamak için, ob-

(17) Henry Mavit, *L'Intelligence Créatrice* (Yaratıcı Zekâ), Librairie Félix Alcan, 1939,

(18) Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* (Varoluşçuluk bir insancılıktır), 1946.

jektif (ve genel) hakikatten feragat eden -vazgeçen- kim-sedir» (Tabiatüstünün bilinmemesi). Fakat, bu hürriyet insanı hiç bir sorumluluğa bağlamaz, onu hiç bir şeye hizmet ettirmez. Bunun için, Sartre'ın da dediği gibi, «hürriyet bir hiçten ibarettir». İnsanın bilinci, (pour-soi), varlıktan (en-soi) kopmak suretiyle, boşluktan başka bir şeye rastlamaz». Sartre'a göre, «en-soi»nın tuzağına düşmemek, «en-soi»dan kurtulmak yetisi (melekesi), bu boşluk, hürriyettir» (Tabiatüstünün bilinmemesi). Sartre'ın eserlerindeki kahramanlar da, kendi ifadesiyle, salt bir hürriyete sahiptirler: toplumda yerleşmiş olan hiç bir ahlâk geleneğine, manevî değerlere, inançlara, ve hiç bir amaca bağlanmazlar, hiç bir şey olmak istemezler, hiç bir şeye hizmet etmezler; geçmişten, halden ve gelecekte tamamiyle kopmuşlardır, «gölgelerini kaybetmişlerdir», dolayısıyla birer hiçten ibarettirler. Sartre'ın hürriyet anlayışı, çağdaş pozitif spiritüalizmin hürriyet anlayışına zıttır: insan, hakikî hürriyeti ancak kendisini çeviren varlığa iştirak etmek, Bütüne tabi olmak suretiyle bulur ve gerçek benliğini (soi'sını) gerçekleştirir. Sartre'da ise, «seçilen şey hürriyeti boğuyor, insanı tamamiyle pasif bir hale getiriyor; oysa ki, hakikî hürriyet, öz varlığın ifadesi olan «kurtuluş» tur. Allah insana hürriyeti, hakikatte, Ona isyan etmesi, Ondan kopması için değil, Onu araması ve Onunla işbirliği yapması için vermiştir. Bu itibarla, salt hürriyet yoktur; insanın hürriyeti, geçmişi, hali ve geleceği tarafından, belli bir ölçüde, daha önceden tayin edilmiştir.

c) *Sartre'a göre, insan benliği, başkaları, toplum, aksiyon. Sartre'ın kahramanları.*

Sartre'ın insan anlayışı tamamiyle materyalist bir anlayıştır. Çünkü, Allah mevcut olmadığına göre, insan Allah tarafından yaratılmamıştır; maddî oluşun ve prosesün (sürecin) sonucu olarak, dünyada meydana çıkmıştır. Bunun için, insan salt varlıktır, ancak maddî dün-

yağan ve kendisinden sorumludur. Sartre bu konuda şöyle diyor: «Varoluş (existence) özden -cevherden- (essence) önce gelir. Ben bütün insanlarca ortak bir öz tarafından önceden tayin edilmiyorum. Faaliyette bulunmak suretiyle kendi kendimi tayin ediyorum, ve kendimi yapmak (yaratmak) suretiyle, inancımı kendim yaratıyorum, ve aynı zamanda, (yalnız kendim için-subjektif) bir dünya inşa ediyorum. Hareketlerimin en küçüğünde bütün insanlığa angaje oluyorum» (19). Sartre'a göre, insanların çoğı (özellikle hristiyanlar) bu görevden kaçarlara, sorumluluklarını ciddi olarak benimsemezler, gerçek hayatlarını yaşamak için mücadele etmekten kaçınırlara; onlara iki yüzlüdürler, kendi varlıklarını birtakım kösteklerle bağlarlar ve; kendilerini çok ciddiye alırlara. Sartre, onlara «salauds-serseri, enayi» adını veriyor. Sartre, insanın bu ağır görevini ve sorumluluğunu kesin bir formül halinde şöyle tarif ediyor: «İnsan, hiç bir destek ve hiç bir yardım olmadan, her an insanı yaratmaya mahkûmdur» (20). İnsanın bağlanacağı hiç bir objektif ve manevi değer, ona dışarıdan zorla kabul ettirilecek hiç bir ahlâk ve inanç mevcut olmadığından, insan için, ancak «aksiyonda (saf faaliyette) hakikat vardır. İnsan hareketlerinin toplamundan ibarettir; herkesin, yaşarken, hayatta, daha doğrusu kendi hayatına (ve varlığına-existence) bir anlam vermesi gerekir. Sartre'a göre, var olmak (être), yapmaya (aksiyona) irca ediliyor. İnsanın hakikati aksiyondan ibarettir. İnsan hakikî maksatlarını (amaçlarını) ne dışarıdan (tabiatüstü bir varlıktan, ilâhi müdahaleden, ve toplumdan), ne de bir iç tabiatıtan almaz. İnsan hakikî maksatlarını kendisi seçer ve hür olarak gerçekleştirir» (21). Bununla beraber, gerçek aksiyondan

(19) Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* (Varoluşçuluk bir insancılıktır), 1946.

(20) Aynı eser.

(21) Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant* (Varlık ve yokluk).

önce gelen, aksiyonun şartı olan, onu tayin eden ve ona yön veren bir prensibe, manevî değere, ahlâka, inanca, bir amaca dayanmayan bu aksiyonda insan kendi hakikatini nasıl bulabilir? Bu itibarla, Sartre'ın aksiyon anlayışı da bir hayal kırıklığı ile ve tam bir başarısızlıkla sonuçlanıyor. Nitekim, bizzat Sartre, «insanın lüzumsuz bir ihtiras olduğunu, ye aksiyonunun beyhude (boş bir şey) olduğunu» itiraf ediyor (22).

Sartre'a göre, «ruhların birleşmesi», «bilinçlerin birbirine intikali», yani, insanların birbirine içten bağlanmaları, birbirini gerçekten sevmeleri, birbiriyle gerçekten anlaşmaları, duygu ve düşünce mübadeleleri yapmaları imkânsızdır. Bu konuda şöyle diyor: «Başkası, prensip olarak kavranamaz: başkası, ben onu aradığım zaman benden kaçır, ben ondan kaçtığım zaman da bana sahip olur» (23). Bundan sonra, Sartre, şu ünlü formülü ortaya koyuyor: «Cehennem, başkalarıdır.». Sartre'ın insan münasebetleri hakkındaki bu olumsuz anlayışı da, müteccanis Allahsızlığının tabii bir sonucudur. Ona göre, insanın, objektif ve aşkın bir hakikati aramaması, -çünkü, herkes için ortak bir hakikat yoktur-, tersine, ancak kendi (sübjektif) hakikatine bağlanması, kendi kendisi olması gerekir. Fakat, insan, varlıktan, toplumdan, başkalarından, insanlarla olan gerçek ve somut münasebetlerinden, ve değerlerden koptuğu için, kendi hakikati, köksüz, istikrarsız bir hakikattır; bu hakikat, insanın tam bir kişilik kazanmasına, gerçek benliğini yaratmasına engel olur, varlığının dağılmasına ve yok olmasına sebep olur. Bunun için, Sartre'ın eserlerindeki kahramanlar, birer uçurum arkasında, birbiriyle ümitsizce ve boşuna mücadele ederler, birbirinden hiç bir şey beklemezler, hiç bir şeye bağlanmazlar, sonuç olarak, kendi kendilerine ördükleri duvarlar arasında, derece derece intihar ederler. Onlar, gerçek varlıklarının dışında, birbirinin kal-

(22) Aynı eser.

(23) Jean-Paul Sartre, *La Nausée* (Bulantı).

bine ve içine nüfuz etmeden, boşuna didişirler, birbirine daima yabancı ve kayıtsız kalırlar, çünkü, birbiriyle olan münasebetleri objelerin (eşyaların) münasebetlerinden farksızdır. Bundan dolayı, birbirine karşı sonsuz bir bıkkınlık, kin ve nefret duyduklarından, birbirinin vücudunu ortadan kaldırmaktan, ya «öldürmekten» veya «intihar etmekten» başka bir şey düşünmezler. Bu itibarla, Sartre'ın Hürriyetin yolları adlı eserinde görüldüğü gibi, «insan bağlantıları (engagements) hiç bir anlam taşımaz. Kahramanlar arasında anlaşmazlıktan doğan acı bir şaşkınlık görülmez. Onlar birer nesne (obje) gibi çarpışıp dururlar. Birbiriyle derinden ilgilenmezler. Çözümlemeyecek olurlarsa, anlaşılmaz yaratıklar olarak kalırlar. Romanı okuyunca, anlamsızın (abesin-absurdité) içimize yılgınlık saldığını duyarız. Bu eserde, Mathieu, insanlar arasında bir anlaşma ve saflık hayal etmiş, ama bunu hiç bir zaman bulamamıştır. En sonunda ulaştığı sonuç, şiddet kullanmaktan başka bir şey değildir, (kendisini öldürmeyi düşünür)» (24). Çünkü, bu kahramanlar, düşüncelerini, duygularını ve hükümlerini kendi içlerinde tecrübe etmemişler ve yaşamamışlardır; davranışları, duyguları ve düşünceleri, Sartre'ın Allahsız varoluşçuluğunun mantıklı sonuçlarına uygun bir şekilde, sunî olarak «tahrik edilmişler ve tertip edilmişlerdir» (Tabiatüstünün bilinmemesi). Bunun için, Sartre'ın kahramanları, birbirinden ne beklediklerini, birbirinde neleri aradıklarını ve neleri aramayacaklarını, daha önceden, bilinçli ve seçik bir şekilde bilirler; bütün davranışlarını bunlara (önceden bilinen ve görülen bu hedeflere) göre kesin olarak ayarlarlar; bundan dolayı, birbiriyle olan münasebetlerinde, içten gelen (spontané) hamlelere, derin ve samimi heyecanlara, bilinçdışı ilcalara katiyen yer vermezler; birbirine birer obje gibi yaklaştıklarından, gerçek var-

(24) İris Murdoch, *Sartre, yazarlığı ve felsefesi*, Çeviren: Selâhattin Hilâv, De yayınevi, Bilim Dizisi: 2.

lıklarının dışında kalırlar. Bunun için, «*Bulantı* romanının kahramanı olan Roquentin, herhangi bir insan öğlunda görülen normal aldanişlardan ve ilgilerden sıyrılmış bir kimse olarak, yani renksiz bir karakter gibi anlatılmıştır. Çektiği acılar bile dokunmaz bize. Çünkü, Roquentin bu acılara kapılmamaktadır. O, saçma bir dünyada içinde saydam (şeffaf) bir kahraman olarak ele alınmıştır. İnsan bağlantılarının büsbütün dışında yaşamaktadır.» (25). Bunun için, Sartre'in eserlerinde, hakikî aşkın, menfaatsiz sevginin hiç yeri yoktur, çünkü, «aşkın ancak duyuları (ve şehveti) ilgilendiren tarafı görülüyor, böyle bir aşk da ancak bencil olabilir. Peşin hükümler, görmek üzere seçilen şeylerden başka bir şey görmeye engel oluyorlar.» (Tabiatüstünün bilinmemesi). Bu itibarla, kahramanlarının aşk münasebetleri ancak sadizm (işkence etme zevki) ve mazohizm (işkence edilme zevki), ve birbirine birer eşya gibi sahip olma şeklinde beliriyor. Bundan dolayı, Sartre'in eserleri, en iğrenç pisliklerle (scatologie), aşk, cinsel münasebet, ve evlilik hayatı hakkında en çirkin ve en bayağı tasvirlerle, özellikle, homoseksüellik, sevicilik, sapık aşk gibi topluma aykırı sapıklıklarla doludur. Meselâ, hamile kalan bir genç kıızı şöyle konuşuyor: «Serseri (le salaud) beni bu hale getirdi, yatağını kirleten (çiş ve kaka yapan) bir çocuk gibi, kendi kendisini benim içimde unuttu.» (26). Çocuk hakkında da şöyle diyor: «Çocuk, kusulmuş bir şeydir.» (27).

Bu itibarla, Sartre, «erginlik çağındaki şehvete (cismanî zevklere) düşkün bencilliğinden hiç bir zaman kurtulmamıştır», erginlik çağında bulunan delikanlı gibi, aileye ait bütün değerleri ve bağları, dolayısıyla, Allahın varlığını ve hakimiyetini tamamiyle inkâr etmiştir ve

(25) Aynı eser.

(26) Jean-Paul Sartre, *Les chemins de la liberté* (Hürriyetin yolları), t. I, *L'âge de raison* (Akıl çağı).

(27) Aynı eser.

kendisini yoklukla çevrilmiş koyu bir yalnızlığa mahkûm etmiştir; bu durumdan kurtulmak için hiç bir çaba sarfetmediğinden, varlığını olayların maddî ve inkârcı alın yazısına teslim etmiştir. Bu suretle, tabiatüstüne, iman dünyasına tamamiyle yabancı kalmıştır. «İman, bizi, dünyaya ait «hakikatler»den tamamiyle farklı olan bir düzene (buna rağmen, bu düzen bu «hakikatler»le çelişik değildir) yükselttiği için, aşkındır (transcendante). Sartre, kendi «tanrısı»na, ikinci derecedeki sebeplerin ihtiva ettiği imkânlarla göre bir biçim vermek suretiyle, tabiatüstü dünyanın gölgesini bile hiç bir zaman göremediğini çok iyi göstermiştir.» (Tabiatüstünün bilinmemesi).

..

Okuyucuya sunduğumuz bu eserin ikinci bölümünü de ana çizgileriyle oluş halinde tahlil etmeyi, bu suretle, Sartre'ın, Allahsızlığın çıkmazından kurtulmak için nasıl çırpındığı, Allahın kesin inkârından kesin bir agnostisizme nasıl geçtiği, dolayısıyla, bir iç tekâmül devresi geçirdiği ve bu tekâmülün onu gerçeğin eşiğine getirdiği hakkında okuyucuya bir fikir vermeyi, bu itibarla, gerçek Sartre'ın, inkârcı Sartre'ı, gerçek yönünde, belirsiz de olsa, bir aşma ihtiyacı duyduğu hakkında okuyucuda bir intiba uyandırmayı lüzumlu görüyoruz.

Charles Moeller, eserinin ikinci bölümünde de, varoluşçu (existentielle) düşünce metodunu uyguluyor: Bu metod, Max Scheler'in, varoluşçu düşünürlerin incelenmesine uyguladığı «varlığın (existence) hayat hakkındaki ilk duygusu» kavramından hareket ediyor. Bu kavrama göre, «bilinçli durumların (positions) etkilerinden önce gelen aslî tecrübeden (yani, hayat hakkındaki ilk duygudan) itibaren, bir insanın manevî tekâmülünü yeniden kurmak mümkündür.» (Tabiatüstünün bilinmemesi). Charles Moeller, eserinin ikinci bölümünde, Sartre'ın kahramanlarında (ve Sartre'da) hayatın uyandırdığı ilk duyguyu keşfetmek ve sezmek suretiyle, «Sartre'ın eserlerini

değilse de, hiç olmazsa onu insan olarak daha iyi anlamaya», dolayısıyla, eserlerinin gerçek boyutlarını ve hakiki değerlerini tayin etmeye çalışıyor. Bu ilk duygu, veya, bütün edebî gelişmelerden «ve açık sözlerden önce gelen» bu gizli yönelme, Sartre'ın kahramanlarının olaylar ve insanlar karşısındaki davranışlarını tayin ediyor ve sınırlandırıyor. Bu ilk duygu, daha önce belirttiğimiz gibi, «yokluk, terkedilmişlik, fuzulî olma, Allahın yokluğu» duygusudur. Charles Moeller, Sartre'ı insan olarak anlamaya her şeyden ziyade önem vermekle, varoluşçu düşüncenin çizgisinde yer alıyor; çünkü, varoluşçuluğa göre, insanın başlıca problemi kendi varlığıdır; insanın varlığı (existence) ise, «bütün billûrlaşmalarının merkezi olan», dış açıklamalarla, tasavvurlarla, fikirlerle, kavramlarla tüketilemeyen, bunlara kendisine göre bir anlam ve yön veren, ve bunlardan önce gelen yaratıcı bir kaynaktır.

Yazar, eserinin ikinci bölümünde, Sartre'ın aynı zamanda (1960'da) yayınladığı, *Les séquestrés d'Altona* (Altona mahkûmları) adlı dramını ve *Critique de la raison dialectique* (Diyalektik aklın tenkidi) adlı eserini inceliyor. Altona mahkûmları'ndaki dram, kahramanların sapık ve gayrimeşru eğilimleri üzerine kurulmuştur; Leni, erkek kardeşi Frantz'ı sever, Frantz da baldızı İohannayı sever. Bu eserde, aslında, «insanca duygular, insanca şefkat yoktur; korkunç bir ümitsizlik ve suçluluk duygusu hâkimdir». Frantz, babası von Gerlach'a karşı derin bir kin ve kayıtsızlık duymaktadır, çünkü, babası korkunç ve ezici otoritesi ile onun kişiliğini ve hürriyetini boğmuş, onu istediği gibi kullandığı pasif bir âlet haline getirmiştir. Frantz, Hitler'e hayrandır, onun davası uğrunda savaşmıştır. Savaş esirlerine işkence yapılmasına ve bunların öldürülmesine müsaade ettiği için, kendisini son derece suçlu hissetmektedir. Bu itibarla, dönüşünde, babasının evinin alt katında bir odaya kapanır; kendisini tam bir yalnızlığa mahkûm eder, hiç kimse ile temas

etmez. Himmler'le işbirliği yapan babası onu tamamıyla terk eder ve «ölüme mahkûm eder». Frantz, «bir baba bile oğlunu affetmiyor; onu olduğu gibi kabul etmiyor» diyerek kendisini derin bir ümitsizliğe kaptırıyor. Sevgilisi Johanna'nın, onu bütün suçluluğu içinde, olduğu gibi sevmemesi Frantz'da derin bir ıstırap yaratıyor. Fakat, Frantz'ı devamlı olarak rahatsız eden suçluluk duygusu, hakikatte bütün insanlığın itham edilmesi ve ölüme mahkûm edilmesi anlamını taşıyor. Sartre'ın şu sözleri bunu açık bir şekilde ifade ediyor: «Eğer insan, düşmanı olan: insan tarafından gözetlenmemiş olsaydı, bu yüzyıl iyi olurdu.» (Altona mahkûmları). Frantz'ın durumu, Allahsız insanın içinde bulunduğu çıkmazdan katiyen kurtulmadığını gösteriyor; onun için hiç bir ümit ve nihai kurtuluş yolu yoktur; öteki dünyaya ve son hesap ve hüküm gününe inanmadığı için, Sartre'ın bütün kahramanları gibi, suçunun cezasını ancak bu dünyada, mutlak surette tek başına çekmeye mahkûmdur. Bu itibarla, bu suçluluk ve sonuçları anlayışında salt bir tabiat determinizmi hâkimdir. Bununla beraber, bu eser, *Varlık ve yokluk*'un prensiplerinden uzaklaşıyor. Çünkü, baba ile oğlu arasındaki münasebetler, hiç olmazsa bazı anlarda, daha insani ve daha samimi bir mahiyet gösteriyor. Gabriel Marcel'in dediği gibi, «bu eserde tamamıyla yeni bir fikir vardır; bu, bir varlığın bir başkasının suçunu üzerine alabileceği fikridir. Bu itibarla, baba ile oğul arasında insana heyecan veren bir münasebet meydana geliyor. Bu fikrin, *L'être et le néant*'ın (Varlık ve yokluk) prensipleriyle uzlaşmasına katiyen imkân yoktur. *L'être et le néant*'da, her şahıs ancak kendi sorumluluğunu (kendi yaptıklarını) üzerine alabiliyor... İnsanlar arasındaki öznel münasebetlere bu eserde hemen hemen hiç yer verilmemiştir; başkası bir tehdittir ve âdeta bir tehditten başka bir şey değildir: başkası bir bakıştır. Bu piyeste ise (Altona mahkûmları'nda) farklı bir durum vardır» (Tabiatüstünün bilinmemesi). Gerçekten, von Ger-

lach, «oğluna vermiş olduğu geleceğin, kendi geçmişinden başka bir şey olmadığını söyleyerek ondan af diliyor; oğlunun suçunu omuzlarına yükleniyor». Bununla beraber, bu an onları gerçek bir sevgi ve anlayış içinde birleştirmiyor; ikisi de birbirine tamamıyla yabancı ve kayıtsız kalıyor. Çünkü, gerçek sevgiye, ve Allaha inanmıyorlar. Bundan dolayı, katiyen affetmedikleri kendi suçlarını bağışlaması, «hatalarını tamir etmesi» ve onlara yol göstermesi için Allaha sığınmak istemezler. Bu itibarla, «yaşamaktan tiksinererek», kendilerini kesin bir yalnızlığa ve yokluğa mahkûm ederler.

Sartre, *Altona mahkûmları*'nda hristiyanlığı tehzil ediyor (gülünç bir şekle sokuyor); hristiyanlığa ait temalara tamamıyla zıt olan, bunları tahrif eden, tersine çeviren temalar kullanıyor: Müstebit, korkunç ve merhametsiz bir baba tipini canlandıran von Gerlach, Allahı temsil ediyor; Frantz da, onun ölüme, kesin bir yokluğa terk ettiği İsa'yı temsil ediyor. Frantz, babasına şöyle diyor: «Sonuna kadar, hayatımın sebebi ve alın yazım olmuş olacaksınız». Fakat babası, onda yaşamaya devam edeceğini ve alın yazısını onunki ile birleştireceğini ümit eden oğluna korkunç bir kayıtsızlıkla şu cevabı veriyor: «Seni yarattım, seni terk edeceğim, başımdan savacağım (yarattığım varlığı bozacağım): Je tai fait, je te déferai). Ölümüm senin ölümünü kucaklayacak, ben tek başıma öleceğim» (*Altona mahkûmları*). Allahın da İsa'nın da kendi ölümleriyle tek başlarına ve kesin olarak öldüklerini ifade eden bu sözler, İsa'nın can çekişirken söylediği şu sözleri tehzil ediyor: «İli, İli, lemma sebakteni! - Allahım, Allahım, beni niçin terk edyorsun?». Allahın İsa'yı (yani oğlunu) ölüme terk etmesi gibi, von Gerlach da oğlunu kesin olarak ölüme mahkûm ediyor, onu idam cezasına lâyık görüyor. Sartre, bu eserinde, Allahla insanı birbirinin karşısına iki zıt ve yabancı nitelik olarak koyuyor: Frantz, babasının, kendisini olduğu gibi, -suçu ile birlikte-, kabul etmediğini görünce, derin bir

ümitsizlik içinde ona şöyle diyor: «Fakat siz oradasınız (là), ben de buradayım (ici): rüyalarımda olduğu gibi. Ve, rüyalarımda olduğu gibi, bekliyorsunuz. Ben de bekleyebilirim.» (Altona mahkûmları). Babasının (orada), yani üst kattaki odasında bulunması, Allahın yukarıda, yani gökte bulunmasını temsil ediyor; Frantz'ın (burada), yani alt kattaki odasında bulunması, insanın içinde yaşadığı ölümlü dünyayı temsil ediyor. Allahın, insanın kesin olarak yok olmasını kayıtsız bir şekilde beklemesi gibi, von Gerlach da, oğlunun yok olmasını bekliyor; Frantz da, babasının kesin olarak yok olmasını bekleyeceğini ifade ediyor. Bu itibarla, Sartre'a göre, Allahın, insanın karşısındaki davranışı ile, babanın oğlunun karşısındaki davranışı arasında tam bir uygunluk vardır: Allah, insanı şu dünyada, kendi başına bırakmıştır; O, salt ve kayıtsız bir seyircidir, salt gücü ile insanı ezer. Frantz'ın baba tasavvuru da aynıdır. Bundan dolayı, onun yapacağı tek şey, (insanın Allahı inkâr etmesi gibi), babasını inkâr etmek, hür ve bilinçli bir şekilde kendi sınırlı varlığını yaratmak, kesin bir yokluktan ibaret olan alın yazısını benimsemektir. Hristiyanlığa zıt başka bir temayı da belirtelim. Frantz, yaş günü için hazırlanan pastayı yerken, şarabını içerken, şöyle diyor, «Bu benim vücudumdur, şu da benim kanımdır» (Altona mahkûmları). Frantz, İsa'nın «çektiği ıstıraplar hakkında söylediği sözleri burada gülünç bir şekilde taklit ediyor», bu ıstırapların anlamsız ve boşuna olduğunu ima ediyor.

Sartre'ın hristiyanlığa zıt temaları, *Varlık ve yokluk*'da, ve *Şeytanla yüce Tanrı*'da olduğu gibi bayağı birer küfür değildir; bu temalar, Allahın yokluğunu ciddiye alan Sartre'ın bir çıkmaza düştüğünü, insanı Allahsız bir dünyada hürriyete ve kurtuluşa kavuşturmak için boşuna çırpınan mantığının artık bütün imkânlarını tükettiğini gösterir.

Bundan sonra, Charles Moeller, Sartre'ın *Diyalektik aklın tenkidi* adlı eserini inceliyor. Sartre'a göre,

«marksizm, bütün problemleri çözümlediği için değil, fakat, en âcil olan problemleri, haksızlığı, sefaleti, baskıyı, en etkili bir şekilde ele aldığı için, «zamanımızın aşılması imkânsız felsefesi» dir». Sartre, bu sözleriyle, «insan problemlerinin iktisadî -ve-sosyal durumlara *tabi olduklarını* değil, fakat, hiç bir meselenin, meselâ sanatta olduğu gibi en yüksek hümanist (insancıl) bir anlam ifade etse de, insanların somut «sefaletleri-enlisements» gözönüne alınmadan, ciddi bir şekilde ortaya konamayacağını kastediyor.» Bu itibarla, Sartre, yeni - marksçı bir filozof olarak, ferdin temelli hürriyetinin korunmasına başlıca önemi veriyor. Bundan dolayı, *Diyalektif aklın tenkidi* adlı eserinde, «marksizmi, insanî, bireysel ve mümkün bir bağlantının (engagement) görüşü içine tamamıyla sokmaya çalışıyor.» «Çok defa (ve lüzumundan fazla) soyut bir ideoloji haline gelmiş olan, somut marksist siyaseti, bu görüşün, -ferdin temelli hürriyeti-, açısından» tenkit ediyor. Soyut bir ideoloji haline gelmiş olan somut marksizm, yani komünizm, bütün insanî, manevî, dinî ve ahlâki meseleleri salt bir şekilde iktisadî şartlara tabi kılmak suretiyle, ferdin hürriyetini ve kişiliğini boğmakta, onu, bir makine parçasına, üretim aletine irca ederek, kendi varlığına yabancı bir hale getirmektedir (aliénation). Sartre buna zıt bir görüşü savunuyor: «Kendi kendisinden vaz geçen (kendisine yabancılaşan) insanı bir şey ile (eşya ile) karıştırmayı, ve kendi kendisinden vaz geçmeyi (kendisine yabancılaşmayı), haricilik şartlarını (tabiat olaylarını) idare eden fizik kanunlarla karıştırmayı reddediyoruz. İnsanın fiilinin özelliğini tasdik ediyoruz, insanın fiili (iş), sınırlandırılmış durumları-déterminations-muhafaza etmek suretiyle, sosyal çevrenin içinden geçer ve mûta (belli) şartların temeline oturmak suretiyle dünyayı değiştirir. Bize göre, insan, her şeyden önce bir durumu aşması ile karakterize edilir.» (*Diyalektik aklın tenkidi*). İnsanın işi, bireysel hürriyete dayandığı için, yaratıcı bir nitelik taşır, dolayısıyla, bütün sonuçlarını

(retim, sermaye, mübadele gibi) ve üretim şartlarını iten değiştirecek ve onları insan ve manevî amaçlara yöneltecek bir g ihtiva eder. Bununla beraber, Sartre, ferdin hürriyetini manevî temellere değil, tamamıyla diyalektik materyalizmin prensiplerine istinad ettiriyor, do-laysyla, fert, «komünist grubun içinde», «ortak bir fert» haline gelmekten, ortak amaçların gerçekleşmesi için, kendi kendisinden vaz geçmekten, pasif bir âlet olmak-tan kurtulamıyor. Çünkü, Sartre, diyalektik aklın (veya materyalizmin) tenkidinde, Allahsız ve maddeci görüşüne her şeye rağmen bağlıdır. Diyalektik aklın muhtevası ve gelişmesi hakkında söyle diyor: «Diyalektik hareketin *realitesi*, temel şartlanmalar, maddiliğin i yapıları (structures), hareket (başlangıç) durumu, dş ve i faktör-lerin devamlı etkisi, mevcut bulunan kuvvetlerin mna-sebeti tarafından idare edilir... Münferit gelişmelere ken-disini zorla kabul ettiren, ve önceden meydana getiril-miş bir şema hiç bir yerde, ne kafanın içinde, ne de an-laşılabilir (intelligible) göğün içinde mevcut olamaz... Başka bir deyimle, diyalektik hareket, kendisini tarihin gerisinde ilâhi irade olarak işşa eden nüfuzlu bir birleş-tirici kuvvet değildir.». Bundan dolayı, Sartre, ferdin hr-riyeti ile diyalektik materyalizmin uygulanmasını birbi-riyle uzlaştıramadığı için, aksiyon planında bocalıyor ve kendi kendisi ile çelişiyor. Bu itibarla, «ferdin hürriyeti hakkındaki arzusu ile, tarihin hakikî hareketi olduğuna inandiğı şeye (marksizme) iştirak etmeye niyet etmesi arasında devamlı bir şekilde bocaladığı için, (komünist partisine) iltihak etmeden, (onunla) işbirliği yapıyor». (Tabiatüstünün bilinmemesi). Bunun için, Sartre'ın, her şeye rağmen, «marksizme bağlanmak zorunda olduğunu» hissetmesi ancak, kendi felsefi sistemine bağlı kalmak endişesi ile açıklanabilir.

Bununla beraber, Sartre, bu eserinde, *Varlık ve yok-luk*'daki «en-soi. kendi kendisinde, varlık» anlayışını aşı-yor. *Diyalektik aklın tenkidi*, «yeni unsurlar getiriyor.»

Bu eserde, «en-soi» kaybolmuştur. Sunilik (insanın suni ve eğreti bir varlık oluşu) rahatsız edici rolünü kaybetmiştir. Sartre'ın daha önceki düalizmi (ikiciliği), insandan önce orada (là) mevcut olan dünya hakkında köklü agnostisizme yerini bırakmıştır.», Aynı şekilde, Sartre, bu eserinde, *Varlık ve yokluk*'daki bilinç (pour-soi) anlayışını terk etmiştir, *Varlık ve yokluk*'da, bilinç, «en-soi'nin (varlığın, gerçeğin) kitlesine, hiç bir zaman derin bir şekilde nüfuz etmeden, şöyle hafifçe dokunuyor, ve onun üzerinde bir yansıma (reflet) meydana getiriyordu», Oysa ki, *Diyalektik aklın tenkidi*'nde, kâinatı birbirine yabancı ve birbiriyle uzlaşması imkânsız iki parçaya ayıran «en-soi, pour-soi, gerçek, bilinç» antitezi tamamıyla kaybolmuştur; en-soi'ya zıt olan ve istikrarsız bir yansımadan ibaret bulunan bilincin (pour-soi'nin) yerini, «tesis ve terkip edici akıl-raison constituante» almıştır. «Tesis ve terkip edici akıl», hem «düşünce»dir, hem de «belli bir insan faaliyeti tipi olarak gerçeğin (le réel) içindeki düşünce»dir, dolayısıyla dünyaya (varlığa) derin bir şekilde nüfuz ediyor. Fakat, «tesis ve terkip edici akıl» tamamıyla materyalist diyalektiğe tabi oluyor: «Pratico - inerte; âtil durumlar, materyalist aklın kendi dışında bıraktığı ve etki yapamadığı gerçek dünya ve varlık», en-soi'nin kaybolmasıyla boş bırakılmış olan alanı işgal ediyor. İşte, «tesis ve terkip edici akıl», kendi dışında bıraktığı, «bu dünyanın içinde kendi dünyasını yaratıyor. Oysa ki, bu diyalektiğin faaliyeti de bir antidiyalektik (diyalektiğin zıddını) doğuruyor. Bu suretle, tekniğin uygulamaları insanı «kendi ürününün ürünü-produit de son produit» haline getiriyor.». Bu suretle, «hür insan, kendi varlığına yabancılaşıyor (aliéné), dolayısıyla, bütün hürriyetini ve ferdiyetini kaybederek «kollektif bir insan» haline geliyor. (Sartre, diyalektik aklın bu kaçınılmaz sonucunu, otobüs bekleyen yolcuların tasvirinde, gayet açık bir şekilde belirtiyor). Sartre'ın, *Diyalektik aklın tenkidi*'ndeki dünya anlayışı, modern dünyanın yalnız

maddî ve teknik çehresinin ifade edilmesine inhisar ediyor. Fakat, bu maddî ve teknik dünya ruhsuz ve Allahsız, muazzam bir makine tertibatıdır. Teknik ve maddî hayatın gündelik zorunlulukları, ve ihtiyaçları (manevî ihtiyaçlar ve tatminler tamamıyla uzak tutuluyor), insanları, kollektif, ruhsuz ve şahsiyetsiz bir hale getiriyor. «Pratico-inerte, insanı çeviren, ve insanın hür bir şekilde etki yapamadığı, onu bir obje haline getiren, kollektif ve soyut bir varlık yapan alan», Sartre'in cehennem adını verdiği şeyin yeni bir görünüşüdür: «Bu, ahlâk bakımından, değerlerin pratico-inerte alanın (insanın etkisi dışında bulunan âtıl alanın) mevcudiyetine, başka bir deyimle, cehenneme bağlı oldukları anlamını ifade eder» (Diyalektik aklın tenkidi). «Pratico-inerte; âtıl durumlar, başkaları, genel ve objektif değerler», insanın diyalektik bir hareketle kendi etrafına ördüğü ve içine kapandığı sert bir kabuktur. «Pratico-inerte, ağı meydana getiren maddenin örümceğin karnından çıkması gibi, insanın faliyet tarzından (l'agir) çıkıyor; insan, kendi kabuğunu, kendi tuzağını bizzat ifraz ediyor» (Tabiatüstünün bilinmemesi). İnsan, etrafını bir duvar gibi çeviren bu kabuğun içinde tamamıyla yalnızdır, ne Allaha ne de başkalarına güvenmez; bu kabuğu kırmak için hiç bir çaba göstermez. İnsanın başkalarıyla, «grubun» fertleriyle olan münasebetleri, kendi etrafına ördüğü kabuğu ortak olarak daha çok kalınlaştırmaktan başka bir sonuç vermez. Bundan dolayı, Sartre'in insana kurtuluş yolu olarak gösterdiği Küba'daki komünist rejimi, «teröre -yıldırmaya- dayanan kardeşlik» üzerine kurulduğu, ve fertten «yeminli grubun içinde» salt ve pasif bir sadakat istediği için, «her insanın herkesin karşısında korkmasına ve herkesin her insanın karşısında korkmasına» sebep olur. Bu itibarla, devamlı bir tehdide ve yıldırmaya (tedhişe) dayanan böyle bir grubun içinde, fertlerin kardeşlik idealini gerçekleştirmesine ve kurtuluşa kavuşmasına imkân yoktur. Bundan dolayı, Sartre

yine derin bir hayal kırıklığına ve başarısızlığa uğramıştır.

Bu suretle, Sartre, insanın, Allahsız bir dünyada ve tamamıyla insanca bir kardeşlik içinde kendi kendisini kurtarması ve salt bir hürriyete kavuşması için yaptığı mücadelede artık takatinin sona erdiğini hissediyor. Charles Moeller'in dediği gibi, «Sartre'in, sürfelerle kaynaşan», kötülükle ve dinsizlikle dolu olan, sapık ve iğrenç eğilimlerin yapışkan bataklığından ibaret bulunan «dünyasından, yani gerçeğin içinden geçiş, Allaha doğru götüren tek yoldur.» Fakat, Sartre, kendi «temayül»ün ötesine geçemediği için, kendi dünyasının bayağı ve yapışkan gerçeğinden kurtulamıyor, dolayısıyla, Allahı kesin olarak red ve inkâr etmekten ziyade, agnostisizmde ve şüphede karar kılıyor. Sartre, Allahla yaptığı açık mücadeledeki aczini şöyle itiraf ediyor: «Dinsizlik (veya Allahsızlık) insafsız ve yıpratıcı bir teşebbüstür. Bu teşebbüsü sonuna kadar götürdüğümü sanıyorum. Her şeyi açık ve seçik olarak görüyorum. Hatamı itiraf ediyorum.» (Kelimeler, s. 210-211), «Benim Allahsızlığım (athéisme) geçicidir. Benim Allahsızlığım, Allahın kendisini bana henüz ifşa etmediği olayına bağlıdır.» (R. D. s. 61). Sartre, *Bariola* adlı eserinde, «şüphe ve tereddüdü, iki dünya arasında bir tereddüdü ifade etmişti.» Bunun için, Charles Moeller, «*Bariola*'da, belki bir gün tekrar doğacak olan, Sartre'dan önce bir Sartre'ı sezer gibi olduğunu» söylüyor ve, insan Sartre'ın, bir gün, gerçek «imana doğabileceğini ümit ettiğini» ifade ediyor.

∴

Sartre'ın durumunu ve akıbetini, sonuç olarak, kısaca belirtmemiz gerekir. Varoluşçuluğun bir hümanizm (insancılık) olduğunu söyleyen Sartre, insanın durumunu değiştirmeye, onu kendi ötesine doğru itmeye büyük bir önem veriyor. Son yazılarında, «insanların dünyadaki kurtuluşu için kardeşlik ve mücadele fikrini» savunuyor. Fa-

kat, hiç bir ahlâki, manevî ve insanî değere bağlanmayan, hiç bir olumlu amaca hizmet etmeyen kahramanlarının, Allahsız bir dünyada gerçek bir kardeşlik uğruna mücadele etmeleri, sevgiye ve kendini aşmaya dayanan bir hümanizmi gerçekleştirmeleri imkânsızdır. Ümitsiz bir hümanizmi temsil eden Sartre, insana tutunacak hiç bir dal, hiç bir kurtuluş yolu bırakmıyor. Onun Allahsız varoluşçuluğunu derin bir coşkunsuluk içinde benimseyen aydınlar, materyalistler, «ne Allah, ne de efendi istemiyoruz» formülüne, veya «Non serviam éternel» (ebedî varlığa hizmet etmek istemiyoruz) formülüne bağlandılar (28). Bu itibarla, Allaha isyan etmek ve Ondan kopmak suretiyle, -onlara göre, bu, insanın hürriyetini ve meziyetini teşkil eder-, kendi sınırlı imkânlarını boş ve lüzumsuz bir aksiyonla tüketmeyi, en sonunda, «saçma bir dünyada», «saçma bir ölümle» tam bir yokluğa karışmayı tercih ettiler (seçtiler). Bununla beraber, Sartre'ın felsefesi artık devrini tamamlamıştır; Sartre, Avrupa'da eski itibarını kaybetmiştir; daha ziyade, dış memleketlerde, kültür buhranının meydana getirdiği elverişli fakat geçici bir ortam içinde, bir moda halinde benimsenmektedir. Bizzat Sartre, artık devrini tamamladığını, itiraf ediyor: «Bu satırları yazdığım anda (1963), birkaç sene müstesna olmak üzere, vaktimin boş geçtiğini (hiç bir işe yaramayacak hale geldiğimi) biliyorum» (Kelimeler, s. 162). Bundan dolayı, yazar, insan Sartre'ın, inkârcı Sartre'ın ötesinde, tabiatüstüne, ve gerçek imana doğabileceği ümidini belirtiyor. Gerçekten, Sartre, Allahın ne olmadığını, ancak duyularla kavranan bilginin, (süfelerle dolu) bayağı ve yapışkan gerçeğin içinde, gayet derin bir şekilde, insanda bulantı uyandıracak bir tarzda, tecrübe ettiği

(28) Paul Renaudin, *Du doute à l'angoisse* (Şüpheden endişeye), *L'inquiétude religieuse aux XX^e et XX^e siècles* (XIX ve XX yüzyıllarda dinî endişe), Editions Spes, Paris, 1953.

için, onun, Allahın varlığı ve iman hakkında getireceği deliller son derece somut ve şümulü bir değer taşıyacaktır.

Ben de Sartre'a gönderdiğim mektupta, aynı ümidi belirtmiştim: Sartre'ın, etrafına ördüğü, ve içinde kendisini salt bir yalnızlığa mahkûm ettiği, maddî, inkârcı, tahrip edici, kalın kabuğu, beklediğimiz *Morale* (Ahlâk) adlı eseri ile, çatlatacağını, kıracağını, Gerçeğe, Varlığa ve imana doğacağını ümit ettiğimi ifade etmiştim. Bu itibarla, Sartre'a sorduğum, ve ne yazık ki, cevapsız kalan, sorular hakkında okuyucunun bir fikir edinmesi; Sartre'ın, eserlerinin yetersiz olduğu ve sustuğu yerde, onları yaratan ve okuyuculara teslim ettikten sonra geleceğin sonsuz ufkunda onların takibedeceği yöne, yani eserlerinin kaderine -yaratıcı kişiliğinin manevî ve ebedî damgasını basarak- tamamıyla hâkim olması gereken bir *insan* olarak konuşmaktan, okuyucularına angaje olmaktan kaçmakla, (başkalarında suçladığı) kötü niyeti ve iki yüzlülüğü benimsediği hakkında okuyucunun bir kanaat sahibi olması için, bu mektubun muhtevasını açıklamayı lüzumlu görüyorum.

..

Sartre, 3 şubat 1966 tarihinde gönderdiğim mektubu alınca, her halde, küçümseyici bir tavırla, «işte, bir serseri (salaud) daha, kendisini ciddiye alan bir burjuva taslağı!..» demiş, ve bana cevap vermeyi, Allahsız varoluşçuluğun mutaassıp bir papazı olan yüksek kişiliğine yakıştıramamıştır. Bununla beraber, gönderdiğim mektup aktüalitesini muhafaza ediyor, dolayısıyla, sorularıma açıkça cevap vermekten kaçmak, kendisini mahkûm eden ve suçlayan, -ve bir «dava konusu» haline getiren-, eserlerinin karşısında kendisini, bir yazar olarak değilse bile, bir insan olarak, temize çıkarmak zorunda olduğunu anlamamazlıktan gelmek suretiyle, tam bir sessizliğe bürünerek işin içinden kolayca sıyrılmasına imkân yoktur.

Zaten çağdaş pozitif spiritüalizm, ruh veya varlık felsefesi, onun Allahsız varoluşçuluğu hakkında son hükümünü vermiştir; bunun için, onun, bir insan olarak, eserlerinin karşısında nasıl bir tavır takındığını kesin bir şekilde açıkça bildirmesi gerekir. Ben bu mektupta, onun, her şeye rağmen güvendiğim, insan tarafına hitabediyorum. Bu mektubu aşağıya aktarıyorum:

«Sizin temsil ettiğiniz Allahsız varoluşçuluk, özellikle aydın Türk gençliği arasında sürükleyici bir moda halinde yayılıyor. Bu Allahsız varoluşçuluk, dinî, ahlâkî ve manevî değerlerimizi, millî ve sosyal geleneklerimizi -ki, bunlar bizim ruhî mirasımızı teşkil ediyor- tahrip etmeye temayül eden tehlikeli etkiler meydana getiriyor. Çünkü, «Allahsız varoluşçuluk, bütün sonuçlarını; bütün dayanak noktalarını (evrensel, objektif ve manevî değerleri, genel ahlâkî, sosyolojik dogmaları vb.) ortadan kaldırmak suretiyle, mütecanis bir Allahsızlıktan çıkarıyor.» (29). Bundan dolayı, insan, varlık, bilgi ve hürriyet hakkındaki olumsuz düşünceleriniz, genç kuşakların, varlığa, bütüne bağlanmasına, başkaları ile içten birleşmesine, Gerçeğe iştirak etmesine, varlık ve olaylar hakkında sathî ve aldatıcı bir bilgi değil, fakat derin ve bağlayıcı (angaje edici) somut bir bilgi edinmesine engel oluyor. Çünkü, size göre, «ruhların birleşmesi», «bilinçlerin birbirine intikal etmesi» imkânsızdır; «cehennem, başkalarıdır», «insanın hürriyeti bir hiçten ibarettir», «insan lüzumsuz bir ihtirastır», «insanın aksiyonu boş bir şeydir», «bilmek, gerçeği bir yokluk örtüsü ile örtmekten başka bir şey değildir» (L'être et le néant). Kahramanlarınız, geçmişten, varlıktan, başkalarından, manevî ve objektif değerlerden kopuyorlar ve «boş bir aksiyon» içinde, «saçma -absurde- bir hayat» içinde kendi kendile-

(29) Emmanuel Mounier, *Introduction aux existentialismes* (Varoluşçu felsefelere giriş), Editions Denoel, 1947.

rini tüketiyorlar. Oysaki, genç kuşakların, imana, canlı geleceğe, manevî ve objektif, tarihî ve sosyal değerlere, -bunlar, bizim orijinalligimizi, gerçek Benliğimizi (Soy'mızı) teşkil ediyor ve bizi diğer milletlerden ayırıyor; çünkü, Türk karakteri, kaçınılmaz bir şekilde gelecekteki kaderimizi tayin ediyor-, bütün güçleriyle bağlanmaları gerekir.

Bununla beraber, eserleriniz, her şeye rağmen, aydın gençliğe hizmette bulunuyor; şu anlamda ki, eserleriniz, aydın gençliğin, «kötü niyet»ten, «iki yüzlülük»ten, donmuş geleneklerden, basmakalıp fikirlerden ve inançlardan, -bütün bu engeller, gençliğin, kendisini hür bir şekilde aramasına ve seçmesine, kendi varlığını hür bir şekilde yaratmasına, dolayısıyla, objektif, genel ve soyut bir hakikati (yani, herkes için muteber bir hakikati) değil, fakat *kendi* hakikatini bulmasına ve *kendi* hayatını yaşamasına mani oluyor-, kurtulmasına yardım ediyor. Gençliğin, eserlerinize karşı duyduğu derin ilginin başlıca sebebi budur; gençlik, sizin eserlerinizde, yenileşme ve yeniden doğma arzusundan ibaret olan psikolojisini, isyan ederek kendini arama ve bulma eğilimini tatmin eden bir gıda buluyor. Fakat, gelişmekte olan gençliğin, sizin düşüncelerinizi ve Allahsız varoluşçuluğunuzu belirsiz bir şekilde ve körü körüne takibetmemesi ve size, hayır! demesini bilmesi gerekir. Çünkü, Türk kültürü, içinde bulunduğu tarihî ve sosyal tekâmül, yani Batı medeniyetine intikal etme safhasında, gerçek varlığını yeniden yaratmak için hür ve bağımsız bir hamle yapmaktadır. Türk halkını gelecekteki kaderine doğru yöneltmek suretiyle bu yenileşmeyi, bu yeniden doğuşu gerçekleştirme görevi aydın zümreye, genç kuşaklara düşüyor. Bunun için, aydınlarımızın, geçmişin muhtevalarını ve aynı zamanda Batıdan gelen çeşitli etkileri, -hiç bir sansüre tabi tutulmadan kontrolsuz bir şekilde Batıdan gelen ve aydınlarımızı ve gençlerimizi ezici bir saldırı ile bunaltan fikirleri, felsefe akımlarını- hür bir şekilde seçmeleri ve

temessül etmeleri gerekir. Hiç şüphe yok ki, yeniden yaratma (ve kendine mal etme), önce, «mütaların (verilerin) şekilsiz bütünlüğünü» parçalamaktan ibarettir. Fakat, bu parçalamanın, tam bir inkârla ve kendi kendisini tahrip (autodestruction) sonuçlanmaması, tersine, birbirine zıt verilerin, yaratıcı ve birleştirici bir sentez içinde yeniden inşa edilmesi, temessül edilmesi ve devam ettirilmesi gerekir. Fakat, ne yazık ki, özellikle Allahsız varoluşçuluk, gençliğin kendi kendisini tahrip ve inkâr etmesini büyük bir ölçüde kolaylaştırıyor.

Bu düşünceler beni, Charles Moeller'in, *Jean-Paul Sartre ve tabiatüstünün bilinmemesi* adlı eserini türkçeye çevirmeye sevk etti. Bunun başlıca sebebi, aydın gençliğin, Allahsız varoluşçuluğu tenkit etmesine ve onu, genel fikir hareketleri içindeki hakikî yerine koymasına ve hakikî ölçüsüne irca etmesine imkân vermek, aynı zamanda, Türk aydınları çevresinde bir bütün olarak bilinmeyen Sartre'ın insan tarafına dikkati çekmektir. Bu itibarla, bu eserin, aydınlarımızın, yazar Sartre'ın eserleri hakkında, insan Sartre'ın aracılığıyla tam ve doğru bir hüküm vermesine yardım edebileceğini ümit ederim.

Şu noktalar hakkında beni aydınlatmak lütfunda bulunmanızı önemle rica ediyorum:

1 — Charles Moeller'in adı geçen eseri hakkındaki düşüncelerinizi ve tenkitlerinizi öğrenmeyi çok arzu ediyorum; çünkü, bu düşünceleriniz, Türk okuyucularının bu eseri daha iyi değerlendirmesine imkân verecektir.

2 — Türkiye gibi, tam bir kalkınma ve Batılılaşma hamlesi yapan ve hem kültürel hem de iktisadî bakımdan tam bir bağımsızlığa kavuşmak için mücadele eden az gelişmiş ülkelerin Batı medeniyeti ve kültürü karşısında nasıl bir tavır takınmaları gerektiği hakkındaki düşüncelerinizi ve tavsiyelerinizi bildirmenizi rica ediyorum.

3 — Henüz yayınlanmayan son eseriniz *Morale* (Ah-lâk) hakkında bana bilgi verirseniz ve ondan seçece-

ğınız bazı pasajları gönderirseniz son derece memnun olurum.

4 — Türk gençliğinin (ve aydınlarının) eserlerinizi ne şekilde değerlendirmesi ve onların karşısında nasıl bir tavır takınması gerektiği hakkındaki öğütlerinizi bildirmenizi rica ederim. Bana kalırsa, Türk okuyucularınızı, Allahsız varoluşçuluğun karşısında yapayalnız (ve deseksiz) bırakmamanız gerekir. Eserlerinizin sustuğu ve yetersiz görüldüğü yerde, bir insan olarak müdahale etmenizin ve okuyucularınıza, bir çıkmaza giren yollarını açmaları konusunda yardım etmenizin gerektiği kanısındayım. *Varoluşçuluk bir insancılıktır* adlı eserinizde şu satırları okudum: «En küçük hareketimle bütün insanlığa angaje olurum.». Bu itibarla, bu sorumluluk (bu engagement) sizi okuyucularınıza izâfi olarak değil, salt ve somut bir şekilde bağlıyor. Diğer yandan, «insanları değiştirmeyi» amaç edindiğinizi de yazıyorsunuz; fakat, kanaatimce, insanları ancak içten, sevgi ve fedakârlık yoluyla değiştirebilirsiniz.

∴

Sonuç olarak, müsaadenizle söyleyeyim ki, gerçek Sartre'ı gizleyen ve başka bir yöne saptıran eserlerinizin sert kabuğunu parçalama zamanınız gelmiştir; bu parçalama, toprağa atılan bir tohumun kabuğunu çatlatmasına benzeyecektir; tohum, ihtiva ettiği özün baskısıyla, kabuğunu çatlatarak gerçeğe doğar; gerçeğin ışığında ve havasında, -yani, en-soi'da-, hür bir şekilde gelişmek suretiyle, kendi varlığını ve bütünlüğünü yaratır; (oysa ki, siz, gerçeğin, tohumun gelişmesi için sunduğu sonsuz imkânlara «hayasız bolluk» adını veriyor ve bunları bir «tuzak» sayıyorsunuz), dolayısıyla, tohum, bir çiçek, bir meyve haline gelmek suretiyle, kaybolacak, yani, ölecektir, fakat gerçek varlığını Bütünün içinde, ve Bütünün kanunlarına uygun bir şekilde, gerçekleştirmek için ölecektir. Bu itibarla, öyle sanıyorum ki, siz, eserlerinizin

aracılığıyla, gizlice, ve kendinize rağmen, manevî kişiliğinizi, insan Sartre'ı (gerçek varlığınızı, Soi'nızı) yarattınız; bunun için, şimdi kendinizi hakikatte olduğunuz gibi göstermeniz gerekir. Devamlı olarak kaçtığınızı fakat size daima «musallat olan-hante» Allaha bütün insanlardan daha yakın olduğunuzu söyleyebilirim; çünkü, eserlerinizin aracılığıyla gerçek Allahın ne olmadığını ispat etmek suretiyle, hakikatte, Ona giden yolu kendinize açtınız. Siz belki de, Allahın varlığını tasdik etmenizin bir zaaf eseri olacağını, çünkü, Onunla açıktan açığa mücadele etmekten âciz olduğunuzu, artık yorulduğunuzu söyleyeceksiniz ve Ona karşı isyan etmekte hâlâ direneceksiniz; «iyi duygularla değil, ancak kötü duygularla edebiyat yapılabileceğine» inandığınızı için, Allahsız edebiyattan vaz geçmekle kendinizi inkâr edeceğinizi, gerçek benliğinize yabancı olacağınızı (aliénation) söyleyeceksiniz; fakat bunun boş bir direnme olduğunu artık kendi tecrübenizle de anlamış bulunuyorsunuz. Bu itibarla, *Morale*'in, eserlerinizin sert kabuğunu parçalamasını ve, gerçek kişiliğinizi, insan Sartre'ı, kendi kendisiyle uzlaşmış bir halde, okuyucuların karşısına çıkarmasını istedim. *Mots* (Kelimeler) adlı eseriniz zaten sizi, bu parçalanmanın, gerçeğe doğmanın, yenileşmenin eşiğine getirmiş bulunuyor. Gerçekten, «özün meydana çıkması için, dış kabuğu parçalamak gerekir.» (Muhiddini Arabî).

Sizin felsefenizden başka bir düşünce ve iman düzenine mensup olduğumu açığa vuran bu düşüncelerimden dolayı özür dilerim; gerçekten, sizi anlamak için, ancak kendimden hareket edebilir, dolayısıyla, sizi ancak kendimde hür olarak devam ettirebilirim; sizi bir insan olarak anlamak için samimî bir çaba göstermemin başlıca sebebi, sizden nefret etmek değil, sizi sevmek arzusudur; çünkü, büyük Türk filozofu Mevlâna'nın dediği gibi, «gerçek sevgi ancak bilgidен doğar.»

Bu mektubumu hoşgörü ile karşılayacağınızı ve bana cevap vermek lütfunda bulunacağınızı ümit ederim...».

Sözlerimi bitirirken, çalışmalarımda beni daima destekleyen ve bu eserin meydana çıkmasında büyük bir payı olan değerli hocam Ord. Prof. Suut Kemal Yetkin'e burada teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Ankara, 5 nisan 1967

Mehmet Toprak

BİRİNCİ BÖLÜM

ENDİŞE VE HÜRRİYET (1905-1955).

Sartre' «hemen hemen XX. yüzyılla birlikte, 21 haziran 1905'de Paris'te doğmuştur». Büyük babası tarafından protestan bir aileye mensup olan, ailesi bakımından Albert Schweitzer'e bağlı bulunan, ve annesi tarafından katolik olan Sartre, «debdebeli burjuva hayatını, ahlâktan (ve faziletten) söz eden kitapları, ocağın üzerindeki Barbedien bronzlarını, çok erken tanıdı. Politeknisyen olan ve Cochinchine'de ölen babasını küçük yaşında kaybetti, fakat annesi çok geçmeden, La Rochelle'de deniz şantiyeleri müdürü olan ikinci bir politeknisyenle yeniden evlendi. Bu itibarla, Sartre, onbir yaşında Paris'ten ayrıldı, böylece, huzurundan, görevlerinden özellikle haklarından emin olan, ve *La nausée* (Bulantı) ve *L'enfance d'un chef* (Bir şefin çocukluğu) adlı eserlerinde hicvedeceği, o burjuva sınıfını La Rochelle'de tanıdı».

Sartre, 1925'te, Gide gecikmiş bir üne kavuştuğu sırada, yirmi yaşına bastı: «Savaştan sonraki taşkınlık, kaygısız ve gülünç maceralarla ifade ediliyordu, erginlik çağında bulunan küstah genç bu mace-

raların kralı idi. Gide'in *Le Lafcadio*'su, Cocteau'nun sahtekâr Thomas'ı, Radiguet'nin kahramanları, sahte hürriyetlerinden ve heveslerinden başka hiç bir şeye inanmayan, erginlik çağındaki taşkın (ve kendilerinden geçmiş) gençlerdi. Hürriyet ve aydın görüşlülük -lucidité- o vakit birer parola idi, işte Sartre, bu nesil içinde yetiştirildi. Bu iki değeri, onun eserlerine değişik olarak nakledilmiş, ateşli ve düşüncesiz bir gençlik parıltısından, sert, haşın (müsamahasız) ve trajik bir zorunluluğa tahavvül etmiş bir halde, yirmi sene sonra, tekrar buluyoruz.»

Çok geçmeden, «hayal kırıklığı, iktisadî buhran, ve diktatörlük idarelerinin yükselişi görüldü; (karşılığını ödemedi) kazanılan hürriyet derin bir acıya ve bezginliğe döndü, işe yaramayan bir hürriyetin boşluğu hissedildi, ve özellikle *peşin hükümlerin etkisinden kurtulmanın hayatın trajik tarafını ve insanın sorumluluğunu ortadan kaldırmadığı* keşfedildi. Avrupa'dan ayrılmakla daha çabuk olgunlaşmış bir insan tarafından yazılmış olan *La condition humaine* (İnsanın durumu) (*), 1933'de, dönüm noktasını gösteriyordu: hayatın tadını çıkarma hürriyeti bu eserde kadere tahavvül ediyordu».

Yine R. -M. Albérés'in çok haklı olarak söylediği gibi, -burada onun eserinden faydalaniyoruz-, Sartre, «iki savaş arasında görülen son yazardır ve sa-

(*) Fransız yazarı André Malraux'nun bir romanı. (Çeviren).

vaş sonrasının ilk yazarıdır». Onun Roquentin'i (*), ihtiyarlamış Lafcadio'dur». Sartre, dostlarından birisi olan Paul Nizan'ın kitabının yeni baskısına yazdığı önsözde, Valéry ve Gide hakkında şöyle yazıyordu: «Lüzumundan fazla ünlü olan bu iki burjuva kendi haklarında iyi bir kanaat taşıyorlardı; onlar, hergün, herkesin gözü önünde ikiz ruhlarının tuvaletini yapıyorlar ve çıplak hakikatleri içinde gördüklerine inanıyorlardı» (*Aden-Arabie*, s. 9). Paul Viallaneix de, Sartre'ın neslinin Gide hayranlığını aştığını şöyle açıklıyordu: «Paris'li genç bir burjuvanın Cezayir'de hürriyeti bulmuş olması, iyi anlatıldığı takdirde ilgi uyandıran bir hikâyedir. Fakat 1940 ile 1944 seneleri arasında, erginlik çağındaki gençler her halde, çok daha hür bir hale gelmek hem de başka bir hürriyete kavuşmak için, bu kadar uzağa gitmezler, böyle dolambaçlı bir yol takibetmezlerdi... Gözlerimizin önünde yeknasaklık içinde sona eren bu romantik buhrana kendimizi yabancı hissediyoruz.» Sartre ile, «genel olarak insanın durumu (condition) hakkında, hiç kimsede bir etki meydana getirmeyen çağırışlar... saflıklarını muhafaza etmek suretiyle *tarihî bir hüviyet kazanıyorlar*», fakat bu çağırışlar, «kesin zorunluluklarını, *maddî olan ve belli bir zamandan (tarihten) itibaren başlayan isteklere* (ve iddialara) tahvil ediyorlar» (R.-M. Albérès, *J.-P. Sartre, Coll. Class. du XXe siècle*, s. 19, 20-21, 23, 27).

(*) Roquentin, Sartre'ın, *La Nausée* (Bulantı) adlı eserinin kahramanıdır. (Çeviren).

I. Siyah Bulvar.

Hürriyete kavuştuktan sonra, Sartre, iki ciltten ibaret olan *Chemins de la liberté* (Hürriyetin yolları) eserini, Huis-clos (Kapalı oturma) piyesini ve *Temps modernes* (Modern zamanlar) dergisini bize armağan olarak sunduğu vakit, aydınların (entelektüel kimselerin) meydana getirdiği çevreleri saran coşkunun heyecanı okuyucunun hatırlayıp hatırlamadığını bilmiyorum. Bu, güzel bir taşkınlık meydana getirdi: kötü ve şüpheli kişiler olarak tanınan taşkın ve kendini beğenmiş müritler birbirlerine, bazan insanı eğlendiren, fakat her zaman ortalığı birbirine katan küfürler savurdular. Bu sırada, Flore kahvesinin sayın papazı, varoluşçuluğu halka yaymak amacıyla, «Maintenant-Şimdi» kulübünde konferans veriyordu; bu konferanslar o vakit, *L'existentialisme est un humanisme* (Varoluşçuluk bir hümanizmdir - insancılıktır) başlığı altında yayınlandı. Flore kahvesinde o kadar büyük bir kalabalık vardı ki, bayanlar hatta erkekler, üstadın ayakları dibinde birer birer bayılıyorlardı. *Varlık ve yokluk* yazarı hakkında, en büyük bir gizlilik içinde -yani, onu aynı zamanda bir tek kişiden başkasına anlatmamak konusunda yapılan gizli bir sözleşmeye uyarak- en tehlikeli dedikodular anlatıyorlardı. Bazılarının, tamamıyla *Huis-clos* piyesindeki erkek çocuğuna benzettikleri bu adamın özel hayatı hakkında herkes bilgi sahibi olduğunu iddia ediyordu. Bilgiçlik taslayan dergiler bu yeni papazla meşgul oluyorlar ve, Mauriac ile Marcel'in şiddetli itirazlarına rağmen, teo-

loji (din) bilginleri, *Hürriyetin yolları* eserinde araştırmalar yapmak ve onda Allaha karşı duyulan bir ihtiyacın işaretlerini keşfetmek için, iri camlı gözlüklerini vakarlı bir eda ile takıyorlardı. Filozoflar, Heidegger'in *Sein und Zeit* (Varlık ve Zaman) adlı eserini yeniden açıyorlardı, çünkü, Sartre, bu eseri benimsediğini gürültülü bir şekilde ilân ediyordu. (1).

Yüksek öğrenim gençliği, (varoluşçuluk üzerinde yapılan) bu tartışmalarda hakemlik yapıyor ve, eğlenceli olması ve «Sorbonne öğrencileri»nin itibarını artırması şartıyla, her şeyle açıktan açığa alay ediyordu. «Sartre'ın verdiği kanaviçeler üzerinde, kadınlara ait nakışlar işleyen, (yani, Sartre'ın verdiği planlara ve temalara göre, kadınlar için varoluşçulukla ilgili eserler yazan)» Simone de Beauvoir'a, saygısızca, «Sartre'a hayran olan büyük kadın» adı verilmişti. Paris halkına varıncaya kadar herkes ekzistansiyalizmle (varoluşçulukla) ilgileniyordu: bir sokak kavgasında, şu kaba şakanın yapıldığı işitildi: «E! yetişir artık, ekzistansiyalist taslağı!» Sartre, bir

(1) Heidegger, Sartre'ın iddia ettiği gibi bu iki sistem arasında bir bağ bulunmadığını açıkça ifade etmiştir; bu Alman filozofu, aslında, kendisini «varlığın ışığı»na (nuruna) yaklaştıran, gayet farklı bir yönde tekâmül ediyor. -Sartre'ın bütün eserlerinin, okunması tehlikeli ve yasak olan kitapların listesinde bulunduğunu (à l'index), -kitapların yasaklanmasına ait genel kanunlara göre, okunması muhakkak (*tehlikeli ve yasak* sayıldığını) (yani, Papa'nın hristiyanlara okunmasını yasak ettiği kitapların listesinde yer aldığını), hatırlatırım.

gün, varoluşçuluk hakkında sorulan bir soruya şu karşılığı vermiş: «Varoluşçuluğun ne olduğunu bilmiyorum, fakat bu benim için bir varolma (exister) aracıdır.» (2).

Artık uzakta kalan bu devirde, Sartre'ın rağbet kazanmasının sebebi, hiç şüphesiz, rezaletin (skandalın) çekici olmasıydı, çünkü Sartre'ın eserleri, edebiyatta bilinen en yapışkan (en ağdalı) çirkinliklerden meydana gelmiş bir pislik yığını ihtiva ediyor (3).

(2) «Resmî» bir tenkitçi (ve sözcü) olan Las Vergnas'ın bir metni varoluşçuluk modası hakkında şöyle diyor: «Çok iyi biliyorum ki, tabîî şeylerle çekici ve orijinal bir eser yaratmak, tabiata aykırı (biçimsiz ve korkunç) şeylerle bir eser yaratmaktan daha güçtür, fakat bütün mesele bunu denemektir. Bizim genç edebiyatımıza da o şiiri ve erkeklik gücünü -ki, başka edebiyatlarla kıyaslandığı vakit, bizim genç edebiyatımızın bunlardan korkunç bir şekilde yoksun olduğu görülür- vermeye muktedir, birçok ateşli, kabiliyetli insanlar bizde neden bulunmasın? Madem ki moda sanatlarda böyle bir rol oynuyor, o halde, güzelliğin snobizmini (her güzel şeye aptalca hayran olma züppeliğini) ortaya atacak olan sanatkâr meydana çıksın. Meydana çıksın ve en kötüsü, Yunan mabetlerine benzer mabetler yapmak istediği halde, ancak Madelaine mabedini (Paris'te bulunan, ve Yunan mabedini câli ve sunî bir şekilde taklit eden bir mabet) inşa etsin; bu, genel halâlardan her zaman daha değerli bir şey olacaktır» (*Affaire Sartre* - Sartre meselesi-, sayfa: 58-59). «Güzelliğin» snobizmini değil, fakat «hakikat»ın snobizmini ortaya atmak gerekir.

(3) *L'âge de raison* (Akıl çağı) adlı eserin başlıca konusu bir çocuk düşürme olayıdır; *Kapalı-oturum*, çocuğunu öldüren bir kadını, sapık bir cinsel eğilim gös-

Sartre insana, tıp öğrencisinin şakalarından, can sıkıcı «ukalâ dümbelekleri»nden hoşlanan, sistemli bir argo diliyle konuşan, biraz da aşağılık (ayaktakımına özgü) bir çeşit suç ortaklığı ile, devamlı olarak, insanların saygı göstermeyi öğrendikleri her şeyi gülünç bir şekle sokan bir lise öğrencisine rastladığı intibainı (izlenimini) veriyordu. Açıksaçık ve alaycı bir anlatış (cerbeze) kabiliyetine sahip olan, soğuk bir etki yapan, dayanılmaz bir sel gibi sürükleyen, tamamıyla tabii olmayacak derecede mükemmel ve itinalı (özentili) bir sarahat (açıklık) ihtiva eden üslûbu, insanı büyülüyor -insanın basiretini bağlıyor- ve tiksindiriyordu.

Bununla beraber, 1944-1945 senelerinde, Sartre'in inanılmayacak derecede aşırı bir hayranlık uyandırmasının bu tek sebeple açıklanabileceğini sanmam. Şiddet ile yalanı, başka herhangi bir savaştan daha fazla kışkırtan bir savaşın sonunda, Sartre'in, ikiyüzlülüğü ve kötü niyeti açıkça ve kesin bir şekilde küçümseyen eserleri, burjuva sınıflarının *al-datılmış vicdanlarına* ait duyguları (ve tepkileri) ga-

teren bir kadını ve bir vatan hainini sahneye koyar; *Bulantı*'da, *Bir şefin çocukluğu*'nda, *Hürriyetin yolları*'nda, tabiata aykırı aşk geçer akçedir; *Mezarsız ölümler*'de, sadık bir şiddet ve zulüm (eziyet etmekten, ıstırap çektirmekten zevk alma eğilimi) teşhir edilmiştir; *Sinekler*, vızıldayan ve pis bir koku yayan bir sinek sürüsü dolayısıyla pişmanlık duymayı temsil ediyorlar. Gide, Sartre hakkında şöyle yazmıştır: «1920'de, büyük savaştan sonra, *dada* hareketi meydana çıktı; 1944'de, diğer büyük savaştan sonra da, *caca (kaka)* hareketi meydana çıkıyor».

yet iyi ifade ediyordu: bu eserlerin, zamanımıza özgü şiddetli duygu anaforlarını kendilerine çekmemelerine imkân yoktu. Roquentin'in «hayâsız varlık - l'existence obscène» hakkında yaptığı tecrübe, savaşların en çirkinini ile ezilmiş bir Avrupa'yı tedirgin eden tam anlamsızlık izlenimini (intibasını), çığ fakat doğru bir dille tasvir ediyor gibiydi. Fakat, özellikle, Sartre'ın Bouville burjuvalarını alaylı bir dille anlattığı ünlü pasaj (*Le Havre'ı* okuyunuz), «ser-serilerin-salauds» en çirkin ve en iğrenç taraflarını canlandıran, müzedeki resim galerisine ait ünlü tasvir, 1945 senesinde yaşayan insanın üzerine, onu büyüleyemediği için bütün ağırlığı ile çöken o aldatılmış ve alay edilmiş olma izlenimini (intibasını) gayet iyi ifade ediyordu. «Herkesin birbirini aldattığı bir dünyada gülüp eğlenmek (jouer) insana zevk vermez», Sartre'ın halka sevdirdiği bu cümle, *Huis clos* yazarının kazandığı başarının en büyük sebebinin oldukça iyi ifade ediyor.

Aynı zamanda, meselâ *L'être et le néant* (Varlık ve yokluk) eserinin son cümlesiyle, -ki, bu cümle «insanın lüzumsuz bir ihtiras olduğunu» anlatıyor-, Sartre, çağdaş zihniyetin en sinsi ve en tehlikeli eğilimini gösteren o yeni stoacılığı (stoïcisme) karşılıyordu. *Les mouches* (Sinekler) eserindeki Oreste, Allahın mevcut olmadığını, insanın yalnız olduğunu, ümitsizliğe düşme ve ıstırap çekme (angoisse) hürriyetine mahkûm edilmiş olduğunu keşfettiği vakit, «hakikî büyüklüğe» erişiyor: Oreste, yalnızlığının kıvrımları içinde böbürlenen ve yaşa-

masının tek sebebini kendi aydın görüşünde ve uyanık idrâkinde (lucidité) bulan modern kahramanı canlandırıyor. Oreste Şam'a giden bir çeşit yol biliyor (*), fakat bu yol ters yönden gidiyor, çünkü, Oreste, Allahtan yoksun ve boş bir dünyanın tam yalnızlığını keşfediyor.

Şunu itiraf etmeliyiz: Sartre, ikiyüzlülükten kurtulmamıza yardım etmiştir; o, sayılamayacak kadar çok olan modern dinsizler topluluğu için, bilime ve ilerlemeye karşı beslenen aşırı güvene artık inanmayan herkes için, marksizmin insanı korkunç bir şekilde aldattığını keşfeden herkes için, ümitsiz büyüklüğün bir çeşit peygamberi olmuştur. Sartre'ın bu devirde, taslak halinde ifade ettiği ümitsiz hümanizm (insancılık), o zamanın havasını kaplıyordu. Sartre'ın, aydın görme, bir şeyi gayet iyi ve açık bir şekilde anlama arzusunda gerçek bir büyüklük vardı.

* *

(*) Suriye'nin başkenti olan Şam; veli Paul, Şam halkına İncil'i öğretmiştir. Fikirlerimizi, duygularımızı, kanaatlerimizi birdenbire değiştiren bir iç aydınlanmasını (ilhamı) ifade etmek için, çok defa: yol, Şam'a giden yol kelimelerini birer ima olarak kullanırız. Bu mecazın menşei, hristiyanları taciz eden veli Paul'ün, Şam'a giderken gördüğü hayaldir (eğer doğru söylüyorsa, İsa ona görünmüş ve onu İncil'i yaymakla görevlendirmiştir), bunun sonucu olarak, veli Paul hristiyanlığın havârisi olmuştur. Yazar, burada, veli Paul'ün, Şam'a giderken hristiyan dininin hakikatini keşfetmesinin tersine, Oreste'in, dünyada terk edildiğini, hiç bir dinî hakikatin ona yol göstermediğini birdenbire keşfederek, tam bir dinsizliğe döndüğünü ifade ediyor. (Çeviren).

Bu heyecanlı yıllardan sonra, Sartre'ın ünü bütün dünyaya yayıldı, oysaki, onun ünü aynı zamanda Fransa'da kaybolmaya başlıyordu. Mukavemet etme (direnme) konusunu oldukça kaba bir şekilde istismar eden ve başarısızlığa uğrayan *Morts sans sépulture* (Mezarsız ölümler) piyesinden sonra, bir şaheser olan *Les mains sales* (Kirli eller) yayınlandı (4). Bu piyes görülmemiş bir başarı kazandı; bu piyes, ortaya konan probleme hiç bir çözüm yolu sağlamamakla beraber, hiç olmazsa, siyasî bağlılıkların (engagements) izafîliğini ifade ediyordu. Komünist olan Hugo, bugün komünizm davasının bir kahramanı oluyor, fakat yarın bir hain oluyor, ve «hatasını telâfi etmek» istediği takdirde, ondan hareketini inkâr etmesi ve bunun bir kıskançlık suçu olduğunu itiraf etmesi isteniyor. Burada, 1945'denberi bir fıkra konusu haline gelen o insafsız davaların bir yansımasını görmemek mümkün mü?

Bu acı olayı daha acıklı bir hale getiren şey, Hugo'nun, kendisini Hoederer'i öldürmeye sevk eden sebebin ne olduğunu bilmemesidir; bunun sebebi cinsel kıskançlık mı? Sinirlilik mi? Yoksa komünizm davasına bağlılık mı? Düşünen her insan gibi Hugo

(4) Sartre'a karşı fazla sempati duymayan Gabriel Marcel, *Nouvelles Littéraires*'deki tefrikasında şöyle demiştir. — B. A. D.'ndeki temsillerinde, bu eserin *Les gants rouges* (*The red Gloves - Kırmızı Eldivenler*) adını aldığını ve son kısmının «iyimser» olduğunu görmek insanı eğlendiriyor. Daha az eğlenceli olan şey, Sartre'ın bu iyimser değişikliğe razı olmasıdır.

da, hareketlerinin türlü sebeplerden doğduğunu biliyor. Bu itibarla, parti, ölümden kurtulması ve komünist kadrolarında «tekrar yararlı bir insan olarak» kullanılabilmesi için, hareketinin siyasî yönünü inkâr etmesini ondan istediği vakit, korkunç bir kötülük eğilimi duyuyor. Hugo, bunu yapmayı reddedecektir: sadece kıskançlık veya sinirlilik yüzünden öldürmüş olsa bile, bunu itiraf etmeyecektir; yaptığı tek «insanî» hareketin, artık inanmadığı bir dava uğruna, değiştirilmesini, yanlış yorumlanmasını, «bayağı bir nesne ile ilgili bir olaya -en chose» çevrilmesini istemez. Cinayetten uzun zaman sonra, bu cinayeti benimsemeye, kendisine mal etmeye, hayatında hür bir hareket, insanca bir hareket yaptığını kendi kendisine söyleyebilecek bir tarzda bu cinayetle uzlaşmaya karar verir. Piyesin sonunda söylenen: «Hatasını telâfi etmesi -sözünden döndürülmesi- imkânsızdır» sözü, unutulmayan sözlerden birisidir. Günün en yeni siyasî olayları, ne yazık ki bu sözün doğruluğundan hiç bir şey kaybettirmemiştir.

Sartre *Kirli eller* piyesi ile şaheserini yazmıştır. Bu eserde bayağılıklar âdeta büsbütün kaybolmuştur; piyesin kahramanı gerçektir; bu piyes insana, yazarın felsefî teorilerini aşan bir eser intibasını (izlenimini) veriyor; eserin bütünü gerçek bir büyüklük etkisi yapıyor.

Varoluşçuluk, insanların birbirine olan bağılıklarının (vaitlerinin-engagements) onda dokuzunun izafî karakterini meydana çıkarmada büyük bir ba-

şarı gösteriyor. İnsan daima kendisini ciddiye almak, hareketlerinin «katıksız-pure» olduklarına ve sonsuz bir şekilde devam ettiklerine inanmak eğilimini duyar. Bu, ancak din alanında doğrudur: din alanında, sonsuzluk (ebedîlik) zamanın en küçük parçasında mevcuttur; fakat burada da, niyetlerin saflığına (temizliğine) pek az rastlanır: işte bunun için, din adamları, gizli niyetlerini kötülükten arınmış bir hale getirmeleri ve kendilerini Allahın iradesine teslim etmeleri için insanlara durmadan öğüt verirler. Tamamıyla tabiatüstü alanın dışında olan bütün diğer bağılıklar (engagements) izafilik damgasını taşırlar; bu durum, bu bağılıkların hiç bir anlam taşımadığı ve ideal olan şeyin hareketsizlik (elini kolunu bağlayıp hiç bir iş yapmamak), kadere boyun eğme, tevekkül etme olduğu anlamını ifade etmez; bütün diğer bağılıkların izafî olduğu hakikati sadece, insanın, «dünyanın-içinde-bulunan bir varlık-un être dans-le-monde» olduğunu, engellerle, sınırlarla karşı karşıya bulunduğunu, ve bunların içinde daima karsız olan fakat önüne geçilemeyen bir hürriyeti kullanması gerektiğini hatırlatır. Eğer, sınırlı bağılıkları (engagements) Allahın sonsuz iradesine bağlamaya yalnız hıristiyanlığın imkân verdiği doğru ise, dinsizlik planında da -ki, Sartre yalnız bu plana yerleşmiştir- bağılıklarımızın (engagements) izafî olduğunu inkâr etmek kötü bir niyet göstermek (mauvaise foi) olur.

Sartre'in düşüncesinin güçlü tarafı, «insan hayatının tarihî niteliği-historicité» hakkındaki düşünce-

dir: insan zamanın içindedir; insan zaman tarafından tayin edilmiştir, zamanın içine batmıştır; insan, idealist bir yalnızlığa (idelerin, fikirlerin yalnızlığına), yani «iyi niyetler»in yalnızlığına sığınmak için zamanla ilgisini kesemez; fakat insan zamanın «tuzağına» da düşemez, insan «orada, budalaca orada» her zaman mevcut bir şey olan o «hayasız varlığın -l'existence obscure» dünyasına bir kazık gibi çakılmasına müsaade edemez. İnsan ne bir şeydir, ne de katıksız (saf) bir bilinçtir; insan «madde şekline girmiş bir bilinç»tir- «conscience incarnée»; insan dünya ile birlikte yaşayamaz; dünyasız da yaşayamaz. İncil doktrininin «yaratığın ölümlü olması hali» şeklinde açıkladığı durumu, dinsiz varoluşçuluk, dünyanın karşısında, Ovide'in: «Ne seninle, ne de sensiz olabilirim» sözünü tekrarlayan bir bilincin maddî bir ifadesi (incarnation) olarak tasvir ediyor. «Tarihîlik niteliğinin araştırılması - l'historicisme», tabiatüstü olan dogmalara zarar vermediği, fakat içinde yaşadığımız mümkün dünya (yeryüzü) ile yetindiği takdirde, modern bir ifadeye çevrilmiş derin bir hakikati anlatır (5).

Bu siyasî izafilik (rölativizm) ve niyetlerin saf (temiz) olmaması, bu yüzyılın karanlık (ve muammalı) trajedisinin çerçevesi içine girdiği vakit, (*Kirli eller'de*) olduğu gibi -, unutulmaz bir büyüklük

(5) A. Dondayne, *Foi chrétienne et pensée contemporaine* (Hristiyan inancı ve çağdaş düşünce), Louvain, 1951; adlı eserinin birinci bölümünde bu düşünce kategorisini inceliyor.

ve etki gücü kazanıyor. Sartre bu piyeste böyle bir büyüklüğe ve etki gücüne erişmiştir. Sartre'ın kötümserlikte «mübalagaya kaçtığını» söylemek beceriksizce bir şey olurdu, çünkü, Sartre, «milletlerin bilgeliğinin», meselâ bir La Rochefoucauld'un, bir Racine'in, bir Pascal'ın bilgeliğinin (sagesse) tamamıyla aynı şeyi ifade ettiğini söylemek suretiyle, kötümserlikte «mübalagaya kaçtığını» söyleyenleri kendi sözleriyle mat ederdi. Sartre bunda haklıdır: onun eserlerini (*Kirli eller*'de bile) saran hava bir yana bırakılırsa, Fransız klasisizmi aynı derecede kötümser ve aynı derecede irşat edicidir. Hristiyan varoluşçuluğu ümitle sonuçlanıyor, fakat bunun için, varlığın (existence) «karanlık-noir» manzarasını azaltmak ve küçültmek ihtiyacını duymuyor. Marcel'in eserleri bunun bir delilidir (6). Yalnız hristiyan inancı (foi), aşkın (transcendante) olan, Allah Kelâmı-Sözü aracılığıyla, yukarıdan-d'en haut, ümit etmek için bir delil getirebilir (7).

*
**

Kirli eller'in yayınlanmasından sonra, Sartre'dan çok şey bekliyordum. Hürriyetin yolları'nın III üncü cildinin yayınlanması bende derin bir hayal kı-

(6) Bu eserin *L'espérance'a* (Ümid'e) ayrılan üçüncü cildinde bunu anlatacağım.

(7) Karl Barth'ın eseri, İlâhi Kelâm'a (Allahın Sözü'ne) dayanıyor; ancak İlâhi Kelâm, ilâhi bir dünyaya mutlakı (absolu) sokar. Hristiyan dinini savunan birçok Alman bilginleri, meselâ K. Heim'in *Glaube und Denken* adlı eserinde yaptığı gibi, bu yolu izlemişlerdir.

rıklığı doğurdu. *Lamort dans l'âme* (Ruhtaki ölüm) adını taşıyan bu kitap da insanı tamamıyla isyan ettiren bayağılıkları ihtiva ediyor. Sartre'ın imkânsız şeyler anlattığını söylemiyorum, çünkü, her şey olağandır ve «bir olay ne kadar doğruya benzemezse, o kadar doğrudur»; dimağlarımızın ve kalplerimizin sarhoşluğu içinde her şeyi yaptık, her şeyi tekrarladık, *her şeyi* düşündük, *her şeyi* arzu ettik. Fakat, 1940 bozgununun doğurduğu hayasızca çöküntünün (yani, yaygın halindeki ahlâk çöküntüsünün) herkesin önünde teşhir edilmesi tahammül edilmez bir şeydir, çünkü bu, hakikatin başka yönlerini gölgede bırakıyor. Bizden her şey beklenir, ama iyi taraflarımız da var: Joyce, *Ulysse* adlı eserinde bunu çok iyi göstermiştir (8); insan, içinde her türlü eşyanın karmakarışık bir halde bulunduğu bir dükkâna benzer; burada, en iyi, orta ve en kötü şeyler birbirine temas ederler; insanın «en kötü» şeye en çok rastladığını göstermek boş bir şeydir, Claudel «en kötünün her zaman kesin ve devamlı bir nitelik taşımadığını» göstermiştir; bir tek insanda bulunan küçük bir hakikat parçası, hakikî bir idealizm kıvılcımı, bütün problemi (yani, iyilik ve insanın değeri problemi) yeniden ortaya koymaya yetişir.

Ruhtaki ölüm'de, Mathieu Delarue'nün tanıdığı kısa bir «hürriyet» anı, beklediğimiz bu kıvılcımı temsil etmiyor; bu kısa «hürriyet» anı, bakanların (nazırların), birkaç defa ölen kahramanların mezar-

(8) Bu eserimin, *La grâce'a* (Mağfiret'e) ayırdığım V cildinde Joyce'u anlatacağım.

ları üstüne koydukları o kâğıttan yapılmış çiçeklere çok benziyor. Beklediğimiz hürriyet, Sartre'ın bizi önce götürmek istediği çamurlu «yollar»ın sonunda değildir. *.

Antoine tiyatrosu, yazarın son piyesi olan *Le Diable et le bon Dieu*'yü (Şeytanla yüce Tanrı'yı) temsil ettiği vakit, uğradığım hayal kırıklığı daha büyük oldu. Bütün ünlü yazarlar tarafından ilân edilen, haklı veya haksız olarak «Claudel'in zıddı-l'anti - Claudel», «*saten ayakkabı'nın zıddı-l'anti-soulier de satin*» (*) adı verilen, parlak bir mizansenle temsil edilen bu eser, korkunç bir şekilde, dinî bir tiyatro eserini (théâtre de patronage) düşündürüyor; aradaki tek fark, bu piyesin dinsizliği (ve Allahsızlığı) sahneye koymasındır; bu bir yana bırakılırsa, öne sürülen deliller aynı derecede «ibret verici»dir.

Tabii, Antoine tiyatrosunun salonu bütün bir mevsim boyunca ağzına kadar doldu; fakat, seyircilerin yarısının yabancı memleketlerden gelmesi bir yana bırakılırsa (9), bu piyes hakkında ileri sürü-

(*) *Soulier de satin* (Saten ayakkabı) Claudel'in bir eserinin adıdır. (Çeviren).

(9) Öyle görünüyor ki, Belçika'lı okuyucular, Sartre'ın eserlerini okumakta, Paris'li okuyuculara göre biraz geç kalmıştır: b'ir katolik kurumunda bulunan birçok genç kızlar Sartre'ı hırsla okumaya başladılar; Paris'de bulunan Belçikalılar Antoine tiyatrosuna hücum ettiler; ekzistansiyalistlerin toplandıkları (ve hayasızca hareketlerde bulundukları) «mahzenler»in sayısı Bruxelles'de ve başka yerlerde gittikçe artıyor. Sartre'ın Fransa'nın başkentinde şimdi çok geride bırakıldığını (ve itibarını kaybettiğini,) hemşerilerim bilmiyorlar mı?

len fikirler birbirinden son derece farklı oldu: seyircilerin bir kısmı, Goetz'de bir hristiyanın dinî davranışının canlı bir örneğini gördüğünü iddia ediyor; bunlar, Cocteau'nun *Bacchus* adlı piyesinde ve Thierry Maulnier'nin *Le profanateur* (Kutsal şeylere karşı saygısızlık gösteren adam) adlı piyesinde, insanın dinî konformizme karşı (herkesin kabul ettiği dine körükörüne bağlanma eğilimine karşı) isyanını alkışlayan aynı seyircilerdir (10); seyircilerin diğer bir kısmı, Goetz'in durumunun bir hristiyanı birçok problemleri tekrar düşünmeye zorladığı kanaatinde bulunuyor; geriye kalan seyirciler de, piyesin başlıca kahramanının gerçek bir dönme (mühtedi) olmadığını ve yazar tarafından bu şekilde gösterilmediğini iddia ediyor.

Bu meseleyi burada kesin olarak çözmeye lüzum yoktur. Bu devirde Paris tiyatrosu mevsiminin göze çarpan bir özelliği olan dinsizlik (athéisme) humması, büyük bir değer taşıyan dinî tiyatro eserlerine karşı gösterilen yerinde bir ilgi ile aynı derecede bir başarı kazanıyordu (11). Sartre'ın bu devirdeki dinsizliğinin hakikî anlamı, R.-M. Albérès'in şu sözleriyle çok iyi ifade edilmiştir: «Sartre'ın düşün-

(10) Din konusunu (lehte veya aleyhte) işleyen piyeslerin başarı kazanması, Marcel'e göre, 1951-1952 tiyatro mevsiminin en önemli özelliklerinden birisidir.

(11) Bu piyeslerden birisini belirtiyorum: *Maître après Dieu, Sur la terre comme au ciel, Dialogues des carmélites*, (Allahtan sonra dünyaya ve göğe hâkim olan insan, Karmel rahibelerinin konuşmaları).

cesi burada, gittikçe hayatın dış kanunlarından kurtulan ve gittikçe tamamıyla kişisel bir sorumluluğu benimseyen XX yüzyıl insanını ifade ediyor. Çok defa, Nietzsche'den (Niçe'den) sonra, «Tanrının öldüğü» söylendi. XIX yüzyıl ile bizim yüzyılımız arasında, Tanrıdan ziyade, Tanrı ile insan arasındaki aracı değerler bütünü, mitler ve yarıtanrılar bütünü, filozofların «değerler» adını verdiği şeyler, öldü. Şurası itiraz götürmez ki, yeni değerler yüzyılımızda kuvvetle meydana çıksalar bile, geçmiş yüzyılın beslendiği (ve dayandığı) değerler sistemi büyük bir çöküntüye uğradı. «İyi», «Güzel», «Doğru» adları verilen, ve filozofların köşe kapmaca oynadıkları itibarî birer kavram (mefhum) olan şeylerin, örf ve âdetlerin (ahlâkın) ve hal ve şartların tekâmülü ile, yeni bir psikoloji ile, realite ve hakikat (vérité) hakkındaki ilmî kıstasların değişmesi ile ve değerlerin bizzat eskimesi, itibardan düşmesi ile, -ki, değerler, toplum tarafından kullanıla kullanıla, bazan, yanlış ve ikiye bölünmüş olarak kullanılmanın tabii neticesine, yani itibardan düşmeye maruz kaldılar-, (yeniden halledilmesi gereken) birer mesele olarak ortaya konduğu görüldü» (12). Bu devirden itibaren Sartre'in dostu olan, fakat çok geçmeden siyaset planında ondan uzaklaşacak olan Merleau-Ponty de, yeni değerlerin yeniden yaratılmasını takibediyordu (13).

* *

(12) R.-M. Albérès, *Jean-Paul Sartre*, Coll. Classiques du XXe siècle, 5e éd. revue, Paris, 1960, p. 48, = AS.

(13) A. De Waelels'in, *Une philosophie de l'ambigüité*, Maurice Merleau-Ponty, (Bir belirsizlik felsefesi,

1870'den itibaren günümüze ulaşan tekâmül devri kadar süratli ve her şeyi değiştiren bir tekâmül devri mitleri ve kavramları korkunç bir şekilde eskitti, işte bunun içindir ki, XX. yüzyılın başından beri, Unamuno'da, Péguy'de, Pirandello'da, Gide'de, Huxley'de, sonra daha göze çarpacak şekilde, expressionnisme'e (hakikati kişisel duygulara göre ifade etme tarzı) mensup olan Alman sanatçılarında, Julien Green'de ve Malraux'da, Camus'de ve Graham Greene'de, insanı artık hayatına yol gösteren kavramlar ve itibarîlikler tarafından çerçeve içine sokulmuş (tecrit edilmiş) olarak tasavvur etmeyen, -çünkü, bu kavramlar ve itibarîlikler pek çabuk eskirler ve bir toplum içinde gayet süratli bir şekilde konfor (kolaylık) zihniyeti, kötü bir alışkanlık ve ikiyüzlülük haline gelirler, zira, bu kavramlar ve itibarîlikler bir toplum içinde istikrarlı değildirler ve toplum onları, iptilâ halinde ve bayağı bir şekilde kullanmak suretiyle, kıymetten düşürür-, bir duyarlık tarzı meydana çıkıyor ve kuvvetleniyor; bu itibarla, insan, tersine, hiç bir kimsenin öğüt vermediği ve korumadığı, kaybolmuş bir çocuk gibi tasvir ediliyor (14), biraz önce işaret ettiğimiz eserlere, ih-

Maurice Merleau-Ponty, Louvain, 1951) adlı eserini ve, *Les temps modernes* dergisinin, genç yaşında ölen bu filozofa ayrılmış olan, 184-185 inci sayılarını (Ekim-Kasım, 1961) okuyunuz. II nci Bölümde, Sartre-Merleau paraleline tekrar döneceğiz.

(14) Sartre, *Oeuvres de Jean Genêt*'nin ilk cildi olarak, bu yazar hakkında uzun bir giriş yayınladı; Jean Genêt, sukut (düşme) konusunun incelenmesinde, bugün

tiva ettikleri gergin ve trajik havayı işte bu durum veriyor» (AS, s. 49). Sartre'ın siyasî taahhüdü (engagement) bu suretle anlaşılıyor.

Sartre'ın dostu olan Nizan meseleyi esaslı bir şekilde ele almak istedi: Sartre'ın yazdığına göre, «o, insanın durumundan (condition) az söz ediyor, sosyal olaylardan ve bizi kendi kendimize yabancılaştıran şeylerden (aliénations) daha çok söz ediyordu; ümitsizliğin verdiği sükûn ve huzurdan ziyade terörü (yıldırma) ve hırçınlığı tanıyordu... Bu güzel vecizelere karşılık, bizim güzel ruhlarımız salgın bir ahlâk bozukluğu içinde çatladı: bu iyi bir kurtuluş oldu» (*Préface à Aden-Arabie*, s. 14-15).

Sartre, 1952 senesinde, Merleau-Ponty'den ve Camus'den uzaklaştı. Camus ile yaptığı şiddetli kalem tartışması (*Etudes* dergisinin kasım 1952 sayısında, bu tartışma hakkında güzel bir açıklama vardır), Camus'ün felsefe bakımından yetersizliğini belirtiyor; Sartre, insanın «kime» karşı: insan hayatının âmili (etkeni) olan Allaha karşı mı isyan ettiğini sormak suretiyle, Camus'e özgü «isyan»ın gizli yarasına parmağını basıyor. Fakat, zaten Allahın mevcut olmadığı tasdik ediliyor! (Yani, Camus'ün

başka bir örneğini tanımadığım, bir derinliğe ulaşıyor. A. Rousseaux, *Figaro littéraire*'deki tefrikasında bu yayınlara layık oldukları karşılığı vermiştir. -- Genêt, kitapların yasaklanmasına ait genel kanunlara göre, okunması muhakkak tehlikeli ve yasak olan (yani, Papa'nın hristiyanlara okunmasını yasak ettiği kitapların listesinde adı geçen) bir yazardır.

insanı, mevcut olmadığı tasdik edilen Allaha karşı mı isyan ediyor?). İnsan, hayatın haksızlığına karşı mı isyan ediyor? Fakat, hangi yüksek «adalet» namına isyan ediyor? *İsyan eden insan* (*), «bilinmeyene karşı bir şikâyet», «gökte kaybolan» ve gerçek haksızlıklarla mücadele etmeyi Camus'e unutturabilecek olan bir hakaretler silsilesi olabilir.

Sartre, bu noktada haklıdır, eserimizin birinci cildini okuyanlar bunu zaten biliyorlar. Fakat, Sartre unuttuyor ki *Şeytanla yüce Tanrı* piyesinden anlaşıldığına göre, kendisi de aynı şekilde suçlanabilir. Sartre, Blanchet'nin dediği gibi, bu piyeste aynı derecede *sahte bir trajedi rolü yapan bir Aktris* (Tragédiente) olarak görünüyor. Üstelik, Sartre'ın durumunun iç tecanüssüzlüğü burada açıkça görülüyor. (*Sitnations'un* III üncü cildine alınan) ünlü bir makale, bir ekzistansiyalistin (varoluşçuluk taraftarının) komünist partisine girmesinin imkânsızlığını gösteriyordu; fakat, bir ekzisyanisyalist, bu takdirde, yani «bu partide bir görev yüklenmediği» takdirde, sosyal adaletsizliğin etkisiz bir tanığı (bir seyircisi) olarak kalır. *Etudes* dergisindeki makale bu görüşü iyice açıklıyor: «Cid'deki şiir parçalarını hâlâ işitmekten kurtulmadık! (*). Ya bir görev yüklenmek

(*) *L'homme révolté* (İsyan eden insan), Fransız yazarı Albert Camus'ün bir eseridir. (Çeviren).

(*) *Cid*, ünlü Fransız dram yazarı Pierre Corneille'in (1606-1684) bir eseridir. Corneille'in üstün insan tipini canlandıran kahramanları en yüksek duygulara büryük bir ihtirasla bağlanırlar ve, kaderin karşılıklarına çıkar-

(s'angager), fakat partiye tabi olmak; veya hür olarak kalmak, ve hiç bir şeye yaramamak. Madem ki en sonunda seçmemiz gerekiyor, o halde seçmemeyi seçelim... Sartre'ın, doktrini ile siyasî eğilimleri

dığı en büyük engelleri, -engelin güçlüğü nisbetinde artan bir irade ile-, yenerler ve daima zafere ulaşırlar, dolayısıyla, elde etmek istedikleri şeyle iradeleri arasında tam bir uygunluk bulunduğu için, iç tecanüslerini ahenkli bir şekilde muhafaza ederler. Sartre, tersine, marksizme bağlı kaldığı halde Komünist Partisine girmekle girmek arasında bir seçme yapamadığı, daha doğrusu ikide bir fikir değiştirdiği için, zihni bir tecanüssüzlük ve irade felci içinde bunalmaktadır. Sartre'ın bu iç tecanüssüzlüğünün, bunalımının ve irade felcinin asıl sebebi, bütün manevî ve ahlâki değerleri reddeden Allahsız varoluşçuluğunda sağlam bir dayanak noktası bulamaması, dolayısıyla, insanî ve ahlâki bir davranışın, veya siyasî ahlâkın temelini bulamamasıdır. Yazar, «Cid'deki şiir parçalarını hâlâ işitmekten kurtulmadık!» demek suretiyle, çağdaş düşüncenin yani, varoluşçuluğun, özellikle marksizmin, saf ve soyut idealizmi, soyut irade ve saf aksiyon felsefesini aştığını telkin ediyor. Sartre'a göre zamanımızın en yüksek felsefesi olan marksizm bugünkü insanın en âcil ve gerçek problemlerini yani sosyal adaletsizliği, açlığı ve sefaleti -bunlara kesin çözüm yolları bulamamakla beraber-, ciddî olarak ele alıyor.» (*Critique de la raison dialectique*-Diyalektik aklın tenkidi). Bu itibarla, zamanımızda, insanın bu somut ve en âcil problemlerinin saf ve soyut idealizmle ve soyut irade felsefesi ile halledilebileceğine inanmak, bu problemlerin meydana getirdiği somut güçlüklerden kaçmak demektir. Bununla beraber, Sartre da «sahte idealizmden kurtulamamıştır.» (Çeviren).

arasında, hiç bir zaman karar veremeyeceği açıkça görülmüyor mu? Gayet güç bir seçme ile karşılaşan, ya şiddetli arzusunu açığa vurmak veya şerefsizce yaşamak şıklarından birisini seçmek zorunluluğunu duyan Sartre her iki halde de sonsuz bir üzüntü duyuyor» (Sayfa: 245).

Sartre, bazan, «Madem ki henüz hürüz, o halde, P. C. yi (Komünist Partisini) muhafaza eden köpeklerle birleşmeyeceğiz» (*Situations*, II, Sayfa: 287) diye yazmak suretiyle, kılıçla bir vuruşta komünizmi ortadan ikiye bölüyor; bazan da, Camus'e karşı yaptığı gibi, bu aynı P. C. lehine bir seçme yapmış görünüyor. Fikirlerin böyle birdenbire değişmesi, böyle rakkas gibi bir ileriye bir geriye gitmesi, aslında, dinsizliğin (athéisme) sağlam bir ahlâk kurmasının imkânsız olduğunu göstermeseydi, sadece kabul edilmesi imkânsız ve namussuzca birer döneklik olarak görünürdü. Adı geçen makalenin sonu bunu açık bir şekilde ifade ediyor: «Hiç şüphe yok ki, Camüs'ün ahlâk ihtiyacını duyması, Sartre'ın arzu ettiği hürriyet ve komünizmin önem verdiği aksiyon (faaliyet), eğer birbiriyle uzlaşabilselerdi, güçlü bir bütün meydana getirirlerdi... Fakat, bunlar, birbirinden ayrı kaldıkları zaman, eksiktirler; birbirine yaklaştırıldıkları zaman da birbiriyle çelişiyorlar. Hürriyetin saçtığı sahte ve geçici ışıklara (hava fişeklerine benzeyen ışıklara) bakınca, yeni bir doktrin şeklinin meydana çıktığının görüldüğü sanılmıştı: fakat bu, bir ucubeden, efsanedeki Ejderden (Chimère) başka

bir şey değildi (*). Bu zavallı hayvanın yaşayabilmesine imkân yoktu. Nitekim, gözlerimizin önünde çatladı» (Sayfa: 246).

Bu acıklı «tartışma»nın bıraktığı son intıba (izlenim), gittikçe ustalıklı bir hal alan bir trapez (jimnastik) oyununun bıraktığı intıbadır. Marksizmin o zamanın gençliği üzerinde yaptığı büyüleyici etkiyi şiddetle «sarsan, ve boşa çıkaran» ve komünist sistemin tecanüssüzlüğünü açık bir şekilde ortaya koyan (*Kirli eller'i* hatırlayınız) Sartre'ın Camus'e karşı bir tepki olarak, şimdi, ellerini komünistlere uzattığını görmek insanı rahatsız ediyor. *Varlık ve yokluk* yazarının, P. C. nin (Komünist Politbürosunun), işçi sınıfının yükselmesini sağlayacak olan biricik dayanaklı araç olduğunu birdenbire tasdik etmesi için, Camus'ün, marksizme ve «ihtilâl»e hayır, olmaz demesi, (yani, bunları kabul etmemesi) kâfi gelmiştir. Camus'ün, *L'homme révolté* (İsyan eden insan) adlı eserinde böyle bir sonuca varmasının sebebinin *dürüstlük olduğunu*, -çünkü, Camus, böyle hareket etmek için «kendi kendisine zıt olarak» düşünmek zorunda kalmıştır-, Sartre nasıl olur da görmez? 1956'da kasım ayında Macaristan'da meydana gelen olaylar, Sartre'ın komünist partisinin karşıındaki durumunun hiç bir sağlam temele dayanma-

(*) Chimère: Efsanevi bir ejder; Homère'e göre, bu ejderin vücudunun yarısı aslana yarısı keçiye benziyordu; ve bir ejderha kuyruğuna sahipti. Ağzından alevler çıkıyordu. Bir mitoloji kahramanı olan Bellérophon, kanatlı bir at olan Pégase'a binerek bu ejderi öldürdü. (Çeviren).

dığını gayet açık bir şekilde göstermiştir. Önce *L'Express*'de, daha sonra *Temps modernes*'de yayınlanmış olan, ve komünizmi (ve Macaristan olaylarını) şiddetle reddeden yazı derin bir etki uyandırmıştır. Bazıları Sartre'ın komünizmi reddetmekte çok geç kaldığını düşünseler bile, bu yazı, onun bu kötü olaylar karşısında dürüst bir şekilde hareket ettiğini gösteriyor, bunu inkâr etmek insafsızlık olur. *Les mandarins*'de etraflı bir şekilde anlatılan «uzlaşma-compromis», Marksist siyasetin sorumlu kişilerinin açıktan açığa sinizmi benimsemesinden beri artık mümkün değildir.

Alexandre Dumas'dan adapte edilen *Kean* (1954), *Nekrassov* piyesi (1955), Sartre'ın eserlerini tamamlayan bir görünüşü, kahramanlarının oyunla, komedi ile, varlığın (existence) trajik hakikati arasında bocalayışını meydana çıkarıyorlar. Sartre, siyasî planda biricik felsefe olduğunu düşündüğü, Marksizme katılma arzusu ile hürriyet arzusu arasında bölündüğünü bu yazılarda belki de ifade etmiştir. Onun tarafından kurulmuş olan *Temps modernes* (Modern zamanlar) dergisi, bir saatin rakkasının hareketine benzeyen bu sürekli bocalamayı (yani, Sartre'ın ikide bir fikir değiştirmesini) açıkça göstermişti. 1955'den 1960'a kadar devam eden nisbî sessizlik devresi, Sartre'ın hayatı ile eserlerini, ilk bakışta birbirinden oldukça farklı görünen, fakat daha derin bir tahlil ile her şeye rağmen birbirinin devamı olduğu görülen, iki safhaya ayırıyor gibi görünüyor.



Sartre'ın bugüne kadar yayınlanmış olan eserlerinin ilk kısmında ifade edilen düşünce, aşağıdaki paragrafların konusunu teşkil edecektir. Bu eserlerde dinsizliğin (athéisme) tahlili başlıca yeri işgal edecektir. çünkü, din meselesinde daha ihtiyatlı olan daha sonraki yazılarına nispetle, romanları ve tiyatro piyesleri, felsefi bir deneme olan *L'être et le néant* (Varlık ve yokluk) adlı eseri, Sartre'ın dinsizliğinin sebeplerinin yeter derecede anlaşılmasına imkân veriyorlar.

Bu sebepler kişisel ve teorikdirler. Kinin önemli bir rol oynadığı görülen kişisel sebeplerdir. Duyularla kavranan dünyanın tahlili (çözümlemesi) konusunda dikkati çekecek derecede kabiliyetli bir fenomenolog olan (duyularla kavranan olayların tasvirinde büyük bir kabiliyet gösteren) Sartre, aynı zamanda, Leibnitz'i, Spinoza'yı, Hegel'i okumuş, ve bunların etkisinde kalmış olan tenkitçi bir filozoftur. Bu iki alan (yani, Sartre'ın hem fenomenoloji hem de tenkitçi bir filozof olması) aralıksız olarak, birbirine karşılıklı etki yapıyor. Kişisel sebepler, «inanmama»nın mümkün olduğunu anlatan sebepler, *böyle tanındığı* (bilmemezlikten gelindiği) takdirde, ancak reddedilebilen, dine (ve imana) özgü bir dünyanın esaslı bir şekilde bilinmemesini (bilmemezlikten gelinmesini) belirteceklerdir. Tabiatüstü dünya hakkında taslak halinde vereceğimiz bilgi bizi, Sartre'ın, Allah hakkında *belli* bir fikrin tenkidinden, Allah hakkında *her türlü* fikrin tenkidine, görünüşte bu kadar kolayca nasıl geçtiğini kendi kendimize sormaya sevk edecek-

tir (15). Sartre'ın eserlerinin ikinci kısmının incelenmesi, bu kompleks (çapraşık) dünyanın bütün yollarını (veya bulvarlarını) renklendiren hayatın uyardığı temel duygu hakkında varoluşa (existentielle) ait bir tahlil yapmaya belki de imkân verecektir (16).

II. Duyularla Kavranan Bir Dünyayı Anlatan Filozof (Bir Fenomenolog).

Sartre'ın romanlarının «tiksindirici» özelliğini anlattım: bu özellik, o kadar göze çarpmamakla beraber, onun felsefî eserlerinde de bulunur (17). Büyük okuyucu kütlesinin en çok dikkatini çeken şey,

(15) II nci pragrafta, Sartre'ın (insan olarak) kişisel tecrübesini, III-IV üncü paragraflarda, Sartre'ın dinsizliğinin sebeplerini, V inci pragrafta, tabiatüstünün bilinmemesini tahlil edeceğim; bazı görüşleri etraflı olarak anlatacağım.

(16) 1961'de yazdığım II nci Bölümde, «ikinci Sartre'ı toplu bir şekilde anlatıyorum ve varoluşçu (existentielle) tahlili daha ileriye götürmeye çalışıyorum.

(17) Sartre'ın *Varlık ve yokluk* adlı eserinde verdiği somut örnekler aynı nevidendir; meselâ «delik-le trou» hakkında yazılan o sayfaları düşünüyorum; bu sayfalar çocuk skatolojisini (çocuğun pisliğini, kakasını anlatan yazıları) düşündürüyor. — Marcel, Sartre'a, yapışkan (çamur gibi yapışkan, bayağı ve iğrenç) şeylerin metafiziğini yapmasını telkin etmiştir; Marcel, bu terimin (yapışkan -visqueux- teriminin) Sartre'da duyarlılığın (düşüncenin: demeğe cesaret edemiyorum) önemli bir kategorisini ifade ettiğini çok iyi görmüştü.

şüphesiz, onun istidat yönüdür. Fakat, fikirlerini savunmak için, herkesin karşısında söz aldığı zaman, Sartre'ın başka bir yönü de meydana çıktı.

Sartre, tecrübeli bir felsefe ustasıdır. O açık bir ifade kabiliyetine, mantıkî sonuçlar çıkarma konusunda (déduction logique) amansız bir sanat gücüne sahiptir. *Varlık ve yokluk* eserinin ünlü *Giriş* yazısının, ilk anda, anlaşılması güç görünmesine rağmen, çok geçmeden, gayet açık olduğu görülür. Bu yüksek açıklık (vuzuh, sarahat) gücü, hiç bir zaman heyecana kapılmadan muntazam bir adımla ilerleyen, sade, ve sakın bir üslûpla ifade edilir. İnsanı hayret içinde bırakan şey, yazarın şaşılacak derecede kendisinden emin olması, bir problemin çözüm yolunun şöyle olduğunu ve katiyen başka türlü olmadığını büyük bir kolaylıkla öne sürmesidir: modern filozofların yazılarıyla karşılaştırıldığı vakit, bu sonsuz emniyet (bu kesin ve sarsılmaz güven), bu sert ve katı (yekpare) deliller insanı rahatsız ediyor ve üzüyor. Sartre'ın varoluşçuluğu savunmak (tenkitlere karşılık vermek) amacıyla verdiği konferanslardan meydana gelen, *Varoluşçuluk bir hümanizmdir* -insancılıktır- adlı eserinde, -ki, bu eser herkes tarafından yüzlerce defa okunmuştur, yüzbinlerce nüsha halinde basılmıştır-, düşünce, sakın bir emniyetle dolu olan, hiç bir zaman en küçük bir şüphe bile uyandırmayan küçük ve açık cümleler halinde geliyor; romanlarında iki anlamlı cümleler kullanan şahısların suçuna ortak olan, ve biraz da süflî olan (ayaktakımından birisine benzeyen) Sart-

re, bu eserinde tamamıyla kayboluyor. Genel hayata da o aynı şekilde hareket eder: Sartre, hiç bir zaman şüphe etmez; ileriye doğru saldırır, bir bakışta ileriye atılır, ilk hamlede kendisine ilk avantajları sağlayan bir çarpışma gücüyle saldırır. O, daima, açık ve seçik şeyleri (bedahetleri) gördüğü ve bunlardan kaçınılması imkânsız sonuçlar çıkardığı intıbabını (izlenimini) verir.

«Tiksindirici, bulantı verici», yapışkan romancı ile aydın görüşlü ve mantıklı filozof, aynı varlığın birbirinden gayet farklı iki yönünü, iki görünüşünü meydana getiriyor. Onun, aynı derecede aykırı olan başka bir yönü de vardır. İnsan Sartre. kendisine rastlandığı vakit, yapışkan, aşağılık, düzenbaz, aydınlıktan kaçarak rutubetli ve kirli loşluklara sığınmaktan hoşlanan bir insan olarak görünmez. O, «doğruluğu ve açık kalpliliği» ile dikkati çeker. Pierre Boutang (18), Sartre'ı «bir meczup-possédé» olarak gösteriyordu; ve onda, müşterilerinin iflâs ettiğini kayıtsız bir şekilde bildiren «taşralı bir noter kâtabinin» tavırlarını keşfediyordu: Sartre ile konuşulduğu vakit, onun insanca davranışında bu iblis şehresi (satanique) katiyen görülmez. *Kapalı oturum* yazarının yaşayışındaki sadelik bir atasözü haline gelmiştir. Görünüşe göre en iyi eserlerini yazdığı ünlü kahveleri terk etmiştir; annesi ile beraber Bo-

(18) P. Boutang, *Sartre est-il un possédé?* (Sartre bir meczup mudur?, Paris, 1946, sayfa: 96. Bu eser Sartre hakkında bir fikir veriyor, fakat onun kişiliğinin ancak bir yönünü aydınlatıyor.

naparte caddesinde oturuyor. Üstelik, mertliği ile tanınmıştır: uzun zaman parasını dostları ile paylaşmıştır; kendisine saygısızca abananları başından savamadığı için, onlara yeter derecede verebileceğinden daha fazlasını vâdederek; bir kavgaya yumruğu ile karışmak suretiyle, Merleau-Ponty ile tanışmıştır (19). En sonunda, bir esirler kampında, bir asker barakasında oynamak üzere «bir Noel Baba» piyesini yazdı; bu piyesi, kendisi gibi harp esiri olan bir cizvit için yazdı, böylece, başka bir dinî tarikate mensup olan (Yesu derneği denen bir hristiyan derneği üyesi olan) bir kamp arkadaşının derin endişelerini (ve korkularını) bertaraf etmek için hayatını tehlikeye atmakta tereddüt etmedi.

*
* *

«Gerçek Sartre» bütün bu anlattıklarımızın neresindedir? Sartre'ın düşüncesinin hareket noktası nerededir? Tabiatın kör ve hayasız bolluğu (fazlalığı) karşısında, tiksintinin (bulantının-la nausée) varlığının tecrübe edilmesi midir? Yoksa, bu tiksinti, bir sonuçtan başka bir şey değil midir? Diğer insanî tecrübelerin zararına olmak üzere, önceden, belli bir insanî tecrübe tarzı lehine bir tercih, bir seçme mi yapılıyor? Başka bir deyimle, tiksinti başlıca ve ger-

(19) M. Beigberger, *L'homme Sartre* (İnsan Sartre), Paris, 1949, adlı eserinde, bu bilgiyi veriyor, sayfa: 204. Bu eserimde, Sartre hakkında işaret ettiğim yaşanmış özelliklerin çoğu bu kitaptan alınmıştır; bu kitap, Sartre'ın biyografisi hakkında etraflı bilgi veren tek eserdir.

çek bir olay mıdır, yoksa, bu dinsiz düşünürü, hayatın ancak bir kısmını, daima aynı kısmını görme-ye zorlayan şey, onun bir tercih (bir seçme) yapması mıdır?

Bunlara karşılık (cevap) vermeden önce, üç noktaya dikkat etmek gerekir. Birinci nokta şudur: yazarın sözlerine göre, onun eserlerini dolduran «sürfe halindeki-larvaires» şahıslar sadece, hakikî hürriyetin yolunu henüz bulmamış olan insanı belirtebilir; bu şahısları ilham eden şey «ahlâka aykırı düşünce»dir; bu şahıslar onun romanlarını doldurdıkları gibi, dünyayı da doldururlar, ikinci nokta şudur: daha önce de söylediğim gibi, Sartre'ın anlattığı tecrübelerin doğruluğunu inkâr etmek arzusu kötü bir niyet(mauvaise foi) ihtiva edebilir: devamlı olarak peşinden koşan bir erkeğin elini tutmasına müsaade eden genç kadının (birçok anlam ifade eden) şüpheli davranışı (20), bazan, ancak pek az münâ-

(20) Genç kadın kocasını aldatmak istemez; diğer yandan, dostunun kendisine karşı gösterdiği nazik ilgiden çok hoşlanır; dostunu görmekten zevk duyar; onun niyetlerinin ne olduğunu gayet açık bir şekilde düşünmek istemez. Bir gün, dostu onun elini tutar, bu hal, hiç şüphe yok ki, dostunun ondan kendisini tamamıyla teslim etmesini arzu ettiğini, veya, hiç olmazsa, şansını denediğini gösterir. Bu itibarla, yanlış bir hareket yapmak istemeyen genç kadının elini geri çekmesi gerekir. Genç kadın bunu yapmaz. Elinin dostunun elinde olduğunu unutmuş gibi görünür; konuşması birdenbire daha «nükteli, daha zekice» bir hal alır; dostunun onun elini bırakmadığını unutur, veya, hiç olmazsa, bu «önemsiz ha-

sebette bulunduğumuz bir aileye başsağlığı dilemeye gittiğimiz ve «yalancıkdan kederli göründüğümüz» vakit oynadığımız komedi, kendi kendimize sunduğumuz bir temaşanın (tiyatro oyununun) tadını çıkarmak suretiyle, çok defa, «yalancıkdan kızmaktaki» kötü niyetimiz (21), işte size, Sartre'ın eserlerinden gelişigüzel alınmış üç örnek; bunların doğru olduğunu inkâr etmek imkânsızdır. Racine, «kin halinde beliren aşk» hakkında aynı derecede korkunç

reket»e dikkat etmemeyi tercih eder (choisit); kendi elini, sanki kendisine ait değilmiş gibi, sanki «bir şeymiş - une chode», «bir başkasının eli» imiş gibi seyrederek. — Kötü niyeti (mauvaise foi) anlatan bu tasvirin ihtiva ettiği apaçık hakikati inkâr etmek imkânsızdır. Bir hristiyan buna kendi kendisine ve Allaha yalan söyleme günahı adını verir.

(21) Öğretmen hiddetlenir; bu, önce, içten gelen, samimî bir hiddettir, yalancıkdan bir hiddet değildir; fakat öğretmen hiddetlenmekten belli bir zevk duymaktan da kendisini alamaz; çok geçmeden, kendi kendisini, hiddetlenmiş-bir insan-olarak (étant-en-colère) görür; hiddetini yeter derecede tatmin ettiğini, artık ısrar etmeye lüzum kalmadığını, erkek çocuğunun cezasını çektiğini duyar; fakat hiddetlenmeye (kızmaya) devam eder, kendi kendisini başka birisi imiş gibi görür: «yalancıkdan- heyecanlanmış (üzülmüş) gibi» olur. Sartre, heyecanlarımıza çok defa karışan bu kötü niyeti, *Théorie des émotions* (Heyecanlar hakkında teori) adlı eserinde takdire değer bir şekilde anlatmıştır; ona göre, kötü niyet, heyecanın özünü meydana getirir. Sartre bunda mübalâğa ediyor. Başsağlığına giden insanların hepsi «yalancıkdan üzülmüş gibi görünmezler»; samimî heyecanlar vardır.

tasvirler bırakmıştır: Sartre'da reddedebileceğimiz şeyleri niçin Racine'de iyi karşılayalım?

Bundan sonra, en önemli olan üçüncü noktayı belirtelim: öyle görünüyor ki, Sartre, esaslı bir tecrübeden, babalık tecrübesinden daima yoksun kalmıştır. Daha doğrusu, Allahın anlamını babalığın anlamı ile birleştiren gizli (deruni) bağlılıktan yoksun kaldığını söyleyeceğim. Burada, Sartre'ın, henüz çocukken babasını kaybettiğini hatırlatmak yetiştir; annesi daha sonra tekrar evlenmiştir. Bu durum, genç Baudelaire'in karşılaştığı duruma çok benziyor. Sartre'ın bu Fransız şairi hakkında yazdığı incelemeyi, bu durumun ışığı altında okursak, onun, *Fleurs du mal* (Kötülük çiçekleri) yazarında kendi dramına benzer bir dram bulduğu gözönünden kaçmaz: babasız kalan, kıskandığı ve korktuğu bir üvey baba ile karşılaşan Baudelaire, daima bir suçluluk duygusu içinde yaşadı; annesine karşı içte tepilmiş (refoluk) bir sevgi duydu, çünkü, «kadın general Aupick» in sertliği, ona karşı duyduğu sevgiyi «buz gibi soğutuyordu».

Sartre, Baudelaire'in bu yoksunluk (mahrumiyet) kompleksini -duygusunu- yenme tarzını tenkit etmiştir; Fransız şairinin dinî duygularının, aşmış olması (yani, geride bırakmış olması) gereken, çocukluğa özgü bir suçluluk kompleksinin daha yüksek bir plana aksettirilmesinden başka bir şey olmadığını iddia ediyor. Tenkit o kadar sert, ve ifade o kadar açık ve sade ki, insan bu tenkidin pek basit bir mühakemeye dayandığından şüphe ediyor. Sartre,

acaba, *kendi kendisine emniyet vermek* (kendisini teskin etmek) için, Baudelaire'in davranışını, pasiflik (körükkörüne boyun eğme) ve korku unsurlarına «irca etmeye» âdetâ kendisini zorlamamış mıdır? O belki de aynı dramı yaşamıştır, fakat o, babalığı gururlu bir şekilde inkâr etmek, salt bir otonomi (erkinliği) şiddetle tasdik etmek suretiyle, -ki, bu salt otonomi, çok geçmeden, felsefesinin mihveri yapacaktır-, bu dramı başka türlü çözmüştür.

Bu gizli düğümü çözmek son derece güçtür, çünkü, Sartre, Gide'den farklı olarak, *eserlerinde kendisini hiç bir zaman sahneye koymaz* ve hayatı hakkında etraflı bilgi vermekte çok ihtiyatlı davranır. Bununla beraber, onun eserlerinde gayet aşırı bir duygu olarak görünen «fuzulî -gereksiz olmak- d'être de trop» duygusunun (*La nausée*-Bulantı adlı romanında, ağaç kökü sahnesini düşünelim) menşelerinden birisinin, Sartre'ın babasız kalması ve üvey babasının karşısında bir yabancı gibi yaşaması olayında bulunduğu gözünden kaçmıyor. Onun birçok çocuk hastalıklarına tutulduğunu da buna eklemek gerekir, bu durum, hiç bir «boş yerin» kendisini beklemez görüldüğü «dolu-plein» bir dünyadaki yalnızlık duygusunun artmasına belki de yardım etmiştir.

Francis Jeanson, *Sartre par lui-même* (Kendi ifadesi ile Sartre) adlı eserinde, Sartre'ın, babasının yerini alan kimselerin «lüzumundan fazla» sevgisi ile kendisini nasıl kuşatılmış hissettiğini gayet inandırıcı bir ifade ile açıklıyor. Şefkatten ve ihtimamlar-

dan uzak bulunmuş olması şöyle dursun, o derece nazlandırıldı ki, Sartre çok geçmeden, yakınlarının, bir öksüzün eğitilmesi görevini üzerlerine almış olan kimselerin oyununu, rolünü «oynadıkları» duygusuna sahip oldu. Romancının, daha sonra bize, biraz lüzumundan fazla sarıh (göze çarpan) jestlerle, dengesini bulmak için yaptığı biraz lüzumundan fazla ince (ve kıvrak) hareketlerle, «kahveci çırağı» olmak «rolünü oynayan» ve bunu bilen, kahveci çırağını bize göstereceği gibi, çocuk Sartre da, hakikatte olduğu gibi (gerçek hüviyeti ile) kabul edilmediği, fakat yalnız başkalarının rol yapmasına fırsat veren birisi gibi muamele edildiği duygusunu belirsiz bir şekilde hissetmiş olabilir. Her halde, genç Sartre, sevgi eksikliği veya aşırı sevgi yüzünden, başkalarının kötü niyeti, «kendisine bir rol yapar gibi aşırı derecede gösterilen» sevgiye rağmen, gerçekten içinde yaşadığı boşluk hakkında, çok erken, tecrübe edinmiş olabilir: Sartre'ın düşüncesinin merkezini teşkil eden bir mûtanın (verinin), yani, insanın orada bulunmasının (dünyada terk edilmiş olarak bulunmasının), faydasız, lüzumsuz olmasının kaynaklarından birini burada görmek ilgi çekici bir şeydir (22).

*
*
*

Genç Sartre'ın, bu «fuzulî -gereksiz olmak» *duygusundan*, insanın aşağı ve bayağı taraflarından ya-

(22) «Hayatın uyandırdığı temel duygu» münasebetiyle, piçliğin tecrübesine, II nci Bölümde, tekrar döneceğiz.

pışkan (ve devamlı) bir zevk *almaya* nasıl geçtiğini bilmek güçtür. Burada zevk almadan, hoşlanmadan söz ediyorum: insanların, dünyada daha kardeşçe yaşamaları için gösterdikleri çabaların geçici olduğunu düşünmekle, insanı sistemli bir şekilde alçaltmaya, onu aralıksız olarak yapışkan şeylerin (bayağılıkların) tuzacağına düşürmeye peşin olarak (önceden) karar vermek arasında gerçekten büyük bir fark vardır. Bir yanda, dünya hayatının hiçliği *düşünüyor*, diğer yanda, hiçlikten zevk *alınıyor*. Arada çok büyük bir fark vardır, çünkü, bu fark, geriye kalan şeylerin hepsinin rengini tayin ediyor: bütün büyük düşünürler, facia duygusuna (hayatın bir trajedi olduğu duygusuna), yalnızlık duygusuna, insanın çok az bir değer taşıdığı duygusuna sahip olmuşlardır; fakat bu duygu onlara ıstırap veriyor, onlarda derin bir endişe (angoisse) doğuruyordu, Lucrèce, Pascal. Nietzsche (Niçe), Malraux, Camus buna birer delil teşkil ederler. Sartre ise hiçlikten (yokluktan) zevk alıyor: «çocuğun kusulmuş bir şey olduğunu» söylemek, aşkta, mücadele, gaddarlık (zalimlik) belirtilerinden, veya cismanî bayağılıktan, şehvetten (*Intimité'de* olduğu gibi) başka bir şey görmemek, *Kapalı-oturum* piyesinde öne sürülen iddianın (yani, «cehennem, başkalarıdır» sözünün); sapık bir kadın (kendi cinsinden birisini seven bir kadın), çocuğunu öldüren bir kadın ve bir hain yerine sahneye, bir aile annesi, yani iyi bir ev kadını, bir Karmel rahibesi ve bir Fransa mareşali konmuş olsaydı da, aynı derecede doğru bir söz olacağını id-

dia etmek, biraz da kelimelerle oynamak değil midir? Bu, özellikle, çocukluktan, ve aşktan ibaret olan en yüksek hakikatlerin sakat ve sapık bir zihniyetle tahrif edildiğini göstermez mi? Bu, tasvir edilecek olan tecrübeler çeşidinin sistemli bir şekilde seçildiği intıbamı (izlenimini) uyandırmaz mı?

Sartre'ın dünyasını kaplayan bu ahlâk bozucu hava nereden geliyor? Bunu öksüzlük kompleksine (duygusuna) irca etmek imkânsız görünüyor. Bunda başka sebeplerin etkisi vardır. Hangi sebepler? Sartre kişisel hayatı hakkında etraflı bilgi vermekten sakındığı için, -bunu tekrar hatırlatıyorum- bu sebepleri tahmin etmek güçtür. Bununla beraber, öyle sanıyorum ki, Sartre'ın erginlik çağının burada gözönüne alınması gerekir. Doğruluk ve açık karlılıkla ve dengeli bir davranışla dolu olan dış görünüşler altında, Sartre'ın, duygular (duyarlık) bakımından, hiç bir zaman erginlik çağının bataklığının ötesine geçmediğine kuvvetle kaniim. Lüzumundan fazla olan «aşk» sahnelerinin yapışkan (visqueux) bayağılığı, bazan insan pisliği ile (skotoloji) dolu bayağılığı, erginlik çağında bulunan birçok çocukların cinsel hayat hakkında tek başlarına yaptıkları o keşifleri kaçınılmaz bir şekilde düşündürüyor; Sartre, beden (la chair) dünyasını aşk iklimi içinde keşfetmemiştir; o yalnız kalmıştır, kendisine dehşet veren, ve ruhun ve kalbin hayatı ile hiç münasebeti olmayan cinsel bir hayat ona musallat olmuştur. Tabiata aykırı aşk temasına (konusuna) önem verilmesi, eserlerinde, aynı yönü izliyor.

Başka bir deyimle, Sartre'ın durumu ile Gide'in durumu arasında (Gide de babasını kaybetmiştir) bazı benzerlikler bulunduğunu sanıyorum: her ikisinde de, vücutla ruh, kalple duyular (sens) arasında bir zıtlık meydana gelmiştir. Fakat, bizi burada ilgilendirmesi gereken şey, bu iki mizaç (karakter) arasındaki farktır. Gide, muhakeme ve rasyonel (aklî) düşünce alanında son derece değersiz olduğu halde, -çünkü o, bütün düşüncesini estetik duyarlık planına naklediyordu-, Sartre, şaşılacak derecede güçlü bir muhakeme kabiliyetine sahipti. Rasyonalist (akılcı) lâyiklik okulunda yetişen, şaşılacak bir diyalektik (mantık) gücüne sahip olan, genç öğretmen okulu öğrencisi, çok geçmeden, istidlâle dayanan bir düşünceyi, kendisinde mevcut olduğunu duyduğu yapışkan (visqueux) bataklığın üstünde, kapalı bir kap halinde, geliştirdi ve kâinatı bu düşünce'nin içine kapamaya çalıştı. Gide ise, iç bölünmeye tahamül edemeyen bir insandı: o, manevî varlık (le spirituel) lehine bir seçme yapmaktan âciz olduğu için, en sonunda, kendi dengesizliğinin teorisini yaptı; duyularla kavranan şeylerin ve cismanî zevklerin, yani şehvet uyandıran zevklerin estetiğini seçmeyi tercih etti; bu estetik, aslında, önce trajik (acıkl) olan, daha sonra suçlu olan bir telâfi (compensation) teşebbüsünden başka bir şey değildir (23). Sartre'a gelince, bir telâfi -karşılama- teşebbüsün-

(23) Bu konuda, bu serinin 1 cildinde, Gide'e ait bölüme bakınız.

den değil, fakat gerçek bir *ikiye bölünmeden* (dédoublement) söz etmek gerekir, felsefî sistemi ile romanlarındaki bataklıklar (çirkin ve iğrenç şeyler) arasında şüphesiz bağlar vardır; fakat bu bağlar, Gide'de kolayca farkedilen bağlardan daha başka bir düzene mensupturlar. Sartre'ın fantasmaı, onun şüpheli (iki anlamlı) felsefesine *gizlice* yayılıyor; bu şüpheli (iki anlamlı) felsefe, rasyonel olarak -akla uygunluk bakımından- o kadar güçlüdür ki, *kendi kendisine yeter gibi görünüyor* ve yalnız maddeden sıyrılmış (désincarnée) düşüncenin kaynaklarından beslenir *gibi görünüyor*. Bunun sebebi, öyle sanıyorum ki, Sartre'ın, gerçek tecrübeleri anlattığına inanmasıdır; düşünmesinin diyalektik (mantıklı) sonuçlarını, felsefî eserlerinde tam bir samimîlikle geliştirdiğini iddia ediyor.



Gide, ancak uzun bir zaman sonra, yani ellinci yaşına doğru, ruhî kusurlarıyla açık bir şekilde suç ortaklığı yapmaya (yani, bu kusurları bilerek ve anlayarak benimsemeye) başladı; ilk senelerinde, yaşadığı dram ona derin bir acı ve ıstırap verdi. Sartre'da ise, bunun tersi (zıddı) meydana geldi. Erginlik çağından çıkınca, aklının verdiği coşkunluk ona, içine kapanmış olduğu rutubetli hapishanenin dışına çıkmasını sağlayacak tek kapı olarak göründü; komplekslerini bilinçli (şuurlu) bir şekilde anladı ve benimsedi, onlarla suç ortaklığı yaptı ve çok geçmeden onları teşhir etmekten zevk aldı. Biraz sonra da,

onları tahrik etmekten (başkalarında uyandırmaktan) zevk aldı.

Burada artık varsayımların (ipotezlerin) alanında değiliz. Marc Beigberger'in anlattığı küçük bir olay (24), bize bir ip ucu veriyor. Sartre, daha çocukken akşamları, yatağında, «kendi kendisine korkunç hikâyeler anlatmaya» alışmıştı. Çocuklar, «korku veren» hikâyeleri, kendilerine başkalarının anlatmasını, genel olarak, tercih etmelerine rağmen, sevdikleri için, buraya kadar her şey gayet normaldir. Fakat, bundan sonrası manalıdır; öyle bir an geliyor ki, çocuk Sartre, kendi kendisine «hikâyeler» anlatmaktan vaz geçmeye «karar veriyordu»; hikâyeye anlatmayı «daha sonraya bırakıyordu», o zaman rüya görmeyen bir bebek gibi uyuyordu.

Bu olay bana göre, insan olarak Sartre'ın henüz dikkati çekmemiş olan bir tarafını belirten özel bir nitelik taşıyor. Büyük bir korku salan (dehşet içinde bırakan) bir hikâyenin cazibesi, gerçekten heyecanlı ve duygulu bir çocuğu, acemi bir büyücü gibi, sürükleyip götürürdü; bu çocuk, böyle bir hikâyeyi kısa kesmekte zorluk çekerdi; belki de, kendi kendisine yarattığı müthiş bir korku içinde, en sonunda, bağırırdı; uyumakta çok zorluk çekerdi. Her halde, «hikâye dinlemeyi sonraya bırakmak, masal dinlemekten vaz geçmek» elinden gelmezdi: çocukların karanlıktan korktuklarını, kendilerine cesaret vermek için, yüksek sesle şarkı söylemek ve bağlamak iti-

yadında olduklarını herkes bilir. Sartre ise, kendi kendisine acayip hikâyeler anlatıyor, sonra, *kendi isteği ile*, bundan vaz geçiyor: o her zaman kendisine tamamıyla hâkim oluyor. O *bir sanatçıdır*.

Biraz önce, büyük bir anlam taşıyan bir kelime yazdım, fakat bu kelimenin gayet aydınlatıcı olduğuna inanıyorum. Sartre bir öksüzdür; erginlik çağından kurtulamamıştır, bayağı ve çirkin hayaller ona musallat olmuştur, ve derin bir intikam arzusu ona ıstırap vermiştir; korkunç bir muhakeme gücüne de sahiptir, fakat bu özelliklerin yanında, başka bir özelliğin belirtilmesi gerekir: o, sanatçı olarak doğmuştur, yani, istediği zaman canlı sahneler yaratmak, bu sahnelerde rol almak, ve, *aynı zamanda*, uyanık bir şekilde kendisine hâkim olmak bakımından süratli bir kabiliyet gösterdi. Bu, sanatçının büyüklüğünü ve köleliğini gösterir: o, gerçek olmayan durumları sahneye koymaya, ve onları öyle büyük bir şiddetle yaşamaya muktedir ki, bu durumlar onun içinden (ihtiyarî olarak, hür bir şekilde) doğmuş görünürler, ve esaslı (ilk) tecrübelerin müzik haline konmasından, bir müzik parçası halinde ifade edilmesinden -ki, Sartre bu akıcı müziğe hâkim olamıyor gibidir- başka bir şey değil gibi görünürler; aynı zamanda, Sartre, kendisinde meydana gelen bir çeşit ikiye bölünmenin (dédoublement), aralıksız olarak, bilincine varır, kalemi sükûnetini muhafaza eder. Gide'in her zaman söylediği gibi, bir sanatçı, ancak (yazdığı şeylere) *kayıtsız kaldığı* zaman, iyi yazar; o, ancak böyle yazmak suretiyle, en kuvvetli

bir şekilde, gerçek intıbânı (izlenimini) verir. Diderot'nun tiyatro hakkındaki aykırı düşüncesinin -paradoksunun- (25) burada tamamıyla doğru olduğu görülüyor: sanatta, son haddine varan tabiiilik, son haddine varan *sunîlik* üzerine kurulmuştur.

Hayatın en gizli bataklıklarını (bayağılıklarını) istediği gibi canlandırmak sanatında gösterdiği bu zihnî ve artistik hâkimiyet, genç Sartre'da derin bir iz bırakmıştır. Sözünü ettiğim suç ortaklığı işte burada kendisini gösterebilmiştir: Sartre'ın, duyularını (sensations) böyle «hikâyeler» haline koyabilmesi için, duyularıyla suç ortaklığı yapması gerekirdi. Son derece doğru görüldüğüne inandığım bir sonuç, burada açık bir şekilde meydana çıkıyor: Sartre'ın felsefî eserlerinin temelini teşkil eden «tecrübeler», «saf, ve ihtiyarî» değildirler (yani, tabiî ve hür bir şekilde içten doğmamışlardır); bu tecrübeler kısmen *tahrik edilmişlerdir*, yani sunî olarak yaratılmışlardır. Sartre'ın, yoksunluk (mahrumiyet) kompleksinden ve erginlik çağında kendisine musallat olan cismanî arzulardan -cinsel zevklerden- uzun zaman ıstırap çekmiş, hem de gerçekten ıstırap çekmiş olmasından şüphe ederim. Soğuk, kayıtsız ve pozitif mizacı (esprit), hayalleri canlandırmakta ve hayalî sah-

(25) «Aktörün sahnede yarattığını (inventait)» iddia eden Rousseau'ya karşı Diderot, mizansen ne kadar titizlikle düzenlenirse, suniliğin (l'artifice), dolayısıyla, o nispette arttığını, seyircinin, o nispette, «ihtirasın tabiî olduğu» intıbânı aldığını göstermiştir. Haklı olan Diderot'dur.

neler yaratmakta gösterdiği güçlü istidat, sözünü ettiğim o ikiye bölünme (dédoublement) kabiliyeti ile birleşince, en sonunda onu süratle, görünüşte «objektif» olan bir dünya görüşüne götürdü.

Çok defa dikkati çeken bir olay, yani, *Bulantı* yazarının edebî tasvirlerinin soğuk bir ifade ile gayet açık bir şekilde anlatılan ve âdeta klinik bir özellik taşıyan niteliği, bundan başka türlü nasıl açıklanabilir? Kendi kalemi yazarı hiç bir zaman sürüklememiştir; o nereye gittiğini biliyor; Beigberger'in ifadesine göre o, düşüncelerini, tamamıyla Almanlara özgü bir çeşit «soğuk ve taşkın bir ifade» ile anlatıyor. Tasvirleri, bazan alüsinasyona benzeyen (gerçekte mevcut olmayan şeyleri görmekten veya işitmekten ibaret bir duygu yanılmasına benzeyen) cismanî bir kesafeti-yoğunluğu, âdeta geometrik bir açıklıkla birleştiriyor. Sartre, en yüksek derecede açıklığı (vuzuhu) en yüksek derecede yapışkanlıkla (çamur gibi yapışıp kalan ve çıkarılamayan pisliklerle ve bayağılıklarla-visquosité) birleştirmek gibi acayip bir sanatta başarı gösteriyor. Meselâ, cismanî hayat-cinsel hayat, onun eserlerinde, can sıkıcı, soğuk ve özentili bir nitelik taşır, çünkü, D. H. Lawrence'dan beri çok rağbet gören o hayvanî, kaba fakat tabii taşkınlığı hiç bir zaman hatırlatmaz. İnsan, devamlı bir şekilde, cismanî hayatın, (cinsel hayatın) lâboratuvarda -çözüm ve bileşim yoluyla- yeniden meydana getirildiği intıbainı alır.

Eminim ki, Sartre'ın diğer okuyucuları da benim gibi aynı intıbaı almışlardır: kötü niyetin (mauvaise

foi), bir şeye budalaca ve körükörüne inanmanın, önemli bir rol oynama, «yalancıkta üzülmüş görünme» arzusunun maskesini düşürmekte gösterdiği açıklık (sarahat) ve itina insanda hayranlık uyandırıyor; insan, aynı zamanda, bir rahatsızlık duyuyor. İnsan, Sartre'ın eserlerini okudukça onu daha çok takdir ediyor; aynı zamanda, biraz şüpheli bir işte suç ortaklığı yaptığını -şüpheli bir işe karıştığını- da o nispette fark ediyor; insan, kendisiyle alay edildiğini -tefe konduğunu- duyuyor; ve, bu işte her halde aksayan bir tarafın, gizli bir safsatanın (yani, insanı yanıltan ve hiç bir temele dayanmayan bir düşüncenin) bulunduğunu kendi kendisine söylüyor.

Safsata, muhakemenin veya tasvirin gelişmesinde değil, fakat *hareket noktasındadır*: Sartre, bazı gerçek tecrübeleri çok geçmeden bir oyun haline getirmiştir. Başka bir deyimle, *düşünür ile sanatçı, kalbin ve duyarlılığın ilk ihtiyarîliğini* (spontanité'sini -kalpte samimî ve hür bir şekilde doğan ilk duyguları) *yok etmişlerdir*; kendi oyununa kapılan yazar, çok geçmeden kendi tecrübelerini seçmiştir: hatta bu tecrübelerle sunî bir şekilde «lüzumundan fazla değer verdiğini, bunları aşırı derecede övdüğünü» de çekinmeden söyleyebilirim. Bu tecrübelerde spontané -ihtiyarî ve samimî- olan hiç bir şey yoktur; hatta, ihtiyarî unsurun (spontané-içden gelen duyguların), varlığın (existence) yalnız bir tek görünüşü lehine olmak üzere gittikçe daha belirli bir seçme -bir tercih- yapılmasına meydan vermek için, hemen hemen tamamiyle kaybolduğunu bile (*Kirli el-*

ler piyesi müstesna olmak üzere) söyleyebilirim. Bunun bir delili şu ki, Sartre'ın edebî eserleri onun soyut sisteminden fazla bir şey ihtiva etmezler, oysa ki, Marcel'in tiyatro eserleri çok defa, onun fikirlerinden daha ileriye gitmişlerdir. Sartre, «varlığın (existence) fenomenolojisini» katıksız bir bilinçle incelemiyor; «bulantı-tiksinti» bile, ihtiva ettiği doğru unsurlara rağmen, Sartre'da tamamıyla gerçek (aslı) bir şey değildir; «bulantı-tiksinti», bütün hallerde, sistemin gelişmesine başlangıç teşkil edecek, tek ve ilk unsur değildir. Romanlarının ve tiyatro piyeslerinin çoğunun tezli piyesler ve romanlar olduğunu gizlemek -maskelemek- için, Sartre'ın, bütün kabiliyetini göstermesi, özellikle, duyularla kavranan şeyleri anlatmaktaki hayret verici sanatını göstermesi gerekir. Sartre, kelimenin tam anlamıyla bir *ekzistansiyalist* (varoluşçu) değildir. Eğer yanılmıyorsa, bu durum, Sartre'ın görünüşteki dengesini, doğruluğunu ve açıkkalpliliğini, sadeliğini, insana katiyen endişeli ve huzursuz olmadığı intıbânı (izlenimini) vermesini gayet iyi açıklıyor.

L'être et le néant başlığını taşıyan, büyük formalı ve küçük harflerle yazılmış 722 sayfalık büyük bir cilt halindeki eserinin *giriş* yazısı, bu eseri nüve halinde ihtiva ediyor; bu *giriş* yazısı üzerinde durulunca, eserin *bütünü* bundan, birer sonuç gibi kendiliğinden çıkıyor. Bu takdirde, bu *giriş* yazısının çerçevesine girmeyen varlıkla ilgili (existentielles) tecrübelerin, meselâ, kötü niyet (la mauvaise foi), hayalî şeylere -kuruntulara kaçma ve bunlara sığın-

ma, sanat, mevcut- olmayan şey (le non-existant) unsurlarının aracılığıyla, bu çerçeveye irca edilmeleri -sokulmaları- gerekir; bu tecrübeler fenomenolojik bir değere sahip olamazlar; bu tecrübeler bizi, bir metafiziğin temeli olabilecek bir ontolojiye götüremez, çünkü Sartre, hiç bir zaman bir metafizik yazmadığını bizzat söylüyor, çünkü, metafizik varsayım (hipotez) alanına girer (26); çerçevenin dışında kalan bu tecrübeler, beklediğimiz o *Morale* (Ahlâk) adlı eserin hazırlanmasında da rol oynayamazlar.

*
* *

Sartre'ın bütün düşüncesine hâkim olan ve, yazarın sistemine vermek istediği o «objektif müşahede-gözlem» görünüşünü onun düşüncesinden uzaklaştıran başlıca seçme -ve tercih-, onun eserlerini derinliğine okumaya çalışan bir kimseye gayet açık bir şey olarak görünür: Sartre insanda, *duyularla kavranan bilgidен* başka bir şey görmek istemiyor. Sart-

(26) Modern felsefe, ontolojiyi metafizikten ayırmaktan hoşlanıyor. Ontoloji, fenomenolojik tasvir usulünü kullanır, metafizik, Kant'ın «bizatihi şey chose en soi» adını verdiği şeye erişmeye çalışır. *L'être et le néant* (Varlık ve yokluk) *ontoloji*'ye inhisar ediyor. — Geleneksel felsefe, fenomenolojik tasvirleri ihmal etmez (veli Thomas'ın IIa IIæ si bunun delilidir), fakat felsefenin ancak metafiziğin seviyesinde başladığını tasdik eder. Ekzistansiyalist tasvirler çok defa Saint-Gothard'ın helezonî tünellerine benzetilmiştir: bu tünellerden kaçınmak imkânsızdır, fakat bütün mesele, bu helezonî tünellerden, aşağıya (geriye) doğru (par en bas) Sartre'ın bataklığına mı çıkıldığını, yoksa, yukarıya doğru (par en haut) bir metafiziğe mi çıkıldığını bilmektedir.

re'in düşüncesi ancak, tamamıyla maddî dünyadan alınmış kıyaslamalarla ifade edildiği vakit, tamamıyla açık ve seçik bir hale geliyor. Denebilir ki, *mantıklı zekâsının çeliği, duyularla kavranan şeylerin meydana getirdiği küçük damlacıkları emerek sertleştikçe*, onun düşüncesi daha süzölmüş ve daha beraklaşmış bir hale geliyor. Meselâ, *Varlık ve yokluk* eserinde, ski ile kayan bir insanın tasvirini düşününüz. skicinin karın üzerine dayanması ile, karla kaplı satha nisbetle birdenbire «uzaklaşmasının, yani, dayandığı satıhtan ayrılmasının», yani bu iki hareketin birleşmesinin (combinée) meydana getirdiği ıntıba-izlenim; hür bilincin, yani «kendi kendisi için'-in-pour-soi'nın», «kendi kendisi olan'ın-l'en-soi'nın» karşısındaki hareketini (le jeu) bize her halde iyice anlatıyor: bilincin, kendi kendisinin bilincine varması için, gerçeğe (le réel) dayanması -istinad etmesi-gerekir; aynı zamanda, bilincin, kendi kendisi olması için, «donuk olan, saydam olmayan kendi kendisinden (yalnız kendi kendisi olan'dan)- l'en-soi opaxue» ayrılması, onun tuzağından kurtulması gerekir. Bu şüphesiz, çok güzel bir kıyaslamadır, fakat bu kıyaslama, tamamıyla dış görünüşlere (dışımızda geçen olaylara) uygundur, ve maddî olmayan hakikatleri bütün hallerde açıklamaktan âcizdir. Aynı şekilde ünlü bir tasvir olan başdönmesi -düşüncenin yanılması- tasvirinde, veya «deniz anasının bakışı-regard méduse» (*) tasvirinde de aynı şey görölüyor.

(*) Méduse: Efsanevî üç Canavardan (Gorgones) birisidir. Bunlar üç kızkardeşti: Méduse, Euryale, Sthéno.

Sartre, bilincin, duyularla kavranan şeylerin içine dalmasını tasvir etmekte çok başarı gösteriyor; düşüncesi, bu alanda, zengin tasvirler ortaya koyuyor, bunu inkâr etmek dürüst bir hareket olmaz. İnsanlar duyularla kavranan şeylere fazla bağlandıkları nispette, Sartre'ın dünyası onlara son derece doğru görünecektir. Fakat, soyutlama yapmak -abstraire için (yani, bir fikrin bir unsurunu tecrit etmek ve diğer unsurlarını ihmal etmek için), duyularla kavranan şeylere aralıksız bir şekilde muhtaç olmamız olayı, bunların içine tamamıyla battığımızı hiç bir zaman göstermemiştir.



Hareket noktamızla birleşiyoruz: yoksunluk (mahrumiyet) duygusunun içine batmış olan, erginlik çağının cismanî (cinsel) duygularının birbiriyle rabıtası olmayan tortuları içinde boğulmuş bulunan çocuk Sartre'ı keşfetmiştik; aynı zamanda, bütün geri kalan şeylere hâkim olan o temel seçmenin (tercihin), onun sanat ve buhakeme kabiliyetinin başlangıç noktasını teşkil ettiğini görmüştük. Şimdi de, ikiye bölünmenin (dédoublement) değişmemiş olduğunu görüyoruz: felsefe bakımından yaptığı seçme (ve tercih), gençliğine ait komplekslerin kopyasın-

Méduse'ün, önce, nadir bir güzelliği, ve gayet güzel saçları vardı. Sanat, Bilim, ve Sanayi tanrıçası olan Minerve'i tahkir etti, buna kızan Minerve, onun saçlarını korkunç yılanlar şekline soktu, ve onun gözlerine baktığı herkesi taş haline getirme gücünü verdi. Persée tarafından başı kesildi. (Çeviren).

dan başka bir şey değildir. Sartre, «duyularla kavranan ve yaşanan hayatın bir fenomenolojisinden» -tasvirinden- başka bir şey yapmamıştır.

Bu itibarla, Sartre'ın düşüncesi, *ne tamamıyla yaşanmış, ne de tamamıyla arzu edilmiş olan* bir bütün teşkil ediyor: kendisini kurtaramadığı yapışkan (çamur gibi yapışkan ve pis) bir dünyanın cazibesine kapıldığından, öksüzlüğünün doğurduğu intikam arzusu ile (hınçla) dolu olduğundan, bunlardan bir sanat ve kuvvetli bir düşünce aracılığıyla kurtulduğunu sandı: «duyularla kavranan şeylerin fenomenolojisi» içine kapanmaktan başka bir şey yapmadı. İşte bunun için, artık bu tip tecrübelerden başka bir şey tasvir edemiyor. Sartre'ın büyüklüğünü meydana getiren şey, aynı zamanda, onun başlıca boşluğunu meydana getiriyor.

III. «İnsan Ancak Dünyada, ve Allaha Karşı Gelmek Suretiyle Sevebilir.»

1. *Mantıklı Bir Dinsizlik.*

Dinsizlik (yani Allahsızlık) Sartre'ın düşüncesi-nin merkezini teşkil ediyor; dinsizlik, onun ekzistansiyalizminin -varoluşçuluğunun- hareket noktasıdır. Varoluşçuluğu halka yaymak amacıyla verdiği bir konferanstan alınan iki parça bunu açık bir şekilde anlatıyor:

Varoluşçuluk, mütecanis bir Allahsızlık durumunun bütün sonuçlarını çıkarmak için gös-

terilen bir çabadan başka bir şey değildir. Varoluşçuluk, insanı katiyen ümitsizliğe düşürmeye çalışmıyor. Fakat, eğer hristiyanların söyledikleri gibi, her dinsizlik hareketine ümitsizlik adı verilirse, varoluşçuluk köklü (ve tam) ümitsizlikten hareket ediyor (EH, sayfa: 94; aynı eser, sayfa. 89) (27).

(27) Sartre'ın yalnız felsefî eserlerine dayandığımdan, (*L'existentialisme est un humanisme*, -Paris, 1946, 141 sayfa-, (Varoluşçuluk bir insancılıktır) adlı eserini EH harfleriyle göstereceğim; *L'être et le néant*, -Paris, 1943-, (Varlık ve yokluk) adlı eserini de EN harfleriyle göstereceğim. — J. Campbell, *J. P. Sartre, ou une littérature philosophique* (J. P. Sartre, veya felsefî bir edebiyat), Paris, 1945, 277 sayfa; bu eser, (varoluşçulukla ilgili) başlıca tezlerin halka yayılması hakkında güzel bir açıklama yapıyor; R. Troisfontaines, *Le choix de Jean - Paul Sartre* (Jean-Paul Sartre'in seçmesi), Paris, 1945, 124 sayfa, bu eser, «kendi-kendisinde-kendi kendisi-için, en-soi-pour-soi» tezadını (antinomie) çürütmeye çalışıyor; G. Varet, *L'ontologie de Sartre* (Sartre'in ontolojisi), Paris, 1948, 196 sayfa, bu eser, bana göre, Sartre'ın eserlerini en makul bir şekilde tenkit eden açıklamalardan birisidir; F. Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre* (Ahlâk meselesi ve Sartre'in düşüncesi), Paris, 1947, 372 sayfa, bu eser, Sartre'ın felsefesini haklı (mazur) göstermeye teşebbüs ediyor; bu ciddî bir teşebbüstür, fakat bazı boşlukları ihtiva ettiğinin itiraf edilmesi gerekir. — Mme Simone de Beauvoir'ın eserleri ihmal edilebilir, çünkü, yanımızdan bir nehir geçerken küçük bir dereden çamçakla su almamız hiç bir şeye yaramaz; ne yazık ki, bu yazar, *Le deuxième sexe* (İkinci cinsiyet) adlı eserinde, kadın meselesinin kapılarını maymuncuğu ile

Bu itibarla, Sartre varoluşçulukla dinsizliği aynı şey gibi gösteriyor, bu, spiritüalist (ruhçu) bir varoluşçuluk mevcut olduğuna göre, yersiz bir genellemedir-umumileştirmedir. Bu yanılma, ne yazık ki, büyük okuyucu kitlesinin anlayışına da etki yapmıştır, çünkü, birçok okuyuculara göre, varoluşçulukla Sartre'ın felsefesi aynı şeylerdir.

İkinci parça daha ilgi çekicidir:

XVIII inci yüzyılda, filozofların dinsizliğinde, Allah kavramına yer verilmemiştir, fakat, özün (cevherin-essence) varlıktan (existence) önce geldiği fikri aynı derecede büsbütün kaldırılmamıştır. Âdeta her yerde bu fikri buluyoruz: bu fikri, Diderot'da, Voltaire'de, hatta Kant'ta da buluyoruz. İnsan, bir insan tabiatına sahiptir: insan kavramı olan bu insan tabiatı bütün insanlarda bulunur, bu durum, her insanın, evrensel bir kavram olan insanın özel bir örneği olduğunu ifade eder... Benim temsil ettiğim Allahsız varoluşçuluk daha mütecanistir. Bu Allahsız varoluşçuluk, Allah mevcut olmamakla beraber, hiç olmazsa, kendisinde varlığın (mevcudiyetin - existence) özden-cevherden- (essence) önce geldiği bir varlığın (être) bulunduğunu, hiç bir kavram aracılığıyla tarif edilemeyen ve böyle bir tariftten önce mevcut olan bir varlığın (être) bulunduğunu ve

kırarcasına açmıştır, bu eser iyi şeyler ihtiva ediyor, fakat bunlar marazî aşka (erotisme) ve kelime üzerinde tartışmaya boğulmuştur.

bu varlığın insan olduğunu bildiriyor... Böylece, madem ki, insan tabiatını kavramaya yarayan Allah mevcut değildir, o halde insan tabiatı yoktur (EH, sayfa: 20-22) (28).

*
**

Eğer Allah yoksa, «akıl yoluyla anlaşılabilen bir göğe» kaydedilmiş özler, objektif değerler de yoktur; insanın «değerleri yaratması gerekir», İnsanın «tasarımı -tasavvuru-, pro-jet'si, yani öne doğru-uzattığı (aksettirdiği) düşüncesi» değerleri var eder (yara-

(28) Varoluşçuluk şu tarzda da özetlenebilir: geleneksel düşünce «insan tabiatı» ile ilgilendiği halde, varoluşçuluk ancak «insanın durumu-condition humaine» ile ilgilenir. Malraux'nun, 1935'de yayınladığı ünlü romanında ortaya attığı bu söz, (bu romanın adı La condition humaine'dir), insan hayatının trajik tarafını belirtiyor. Seri halinde birçok «engeller»le -ki, bunların başlıcası «bir vücut içinde maddî bir şekilde belirmedi-incarnation»- zorunlu olarak karşılaşan insan bu engellerden «değerler» yaratmak zorundadır. Buraya kadar bütün varoluşçu filozoflar aynı fikirdedir. Bundan sonra fikir ayrılığı başlıyor, çünkü, bu filozofların bir kısmı, bazı «engeller»in içinden «objektif» değerlerin bizi çağırdıklarını. -bize seslendiklerini- (Marcel) veya aşkın (transcendants) «şifreler»in meydana çıktıklarını (Jaspers) ifade ediyor, oysa ki, diğerleri bütün «engeller»in mümkün, izafî olduklarını ve bu itibarla insanın dünyanın (yeryüzünün) içine hapsedildiğini iddia ediyor (Sartre, Merleau-Ponty). — Hiç şüphe yok ki, XVIII. ve XX. yüzyılların lâyük düşüncesi, Allahı inkâr etmeye devam etmekle beraber, kapalı bir şekilde bir «insan tabiatı» kavramını kullanmıştır; bunlar «akla aykırı (ve mantıksız) bir ha-

tır); bu itibarla, insan, kendi kendisine terk edilmiş olduğu için, tamamıyla sorumludur; insan, «objektif olan hiç bir şeye dayanamaz, bel bağlayamaz»; aksi takdirde, kötü niyetli (mauvaise foi) olurdu, artık hür olmazdı. Bu itibarla, Sartre'a göre, Allahsızlık (ve dinsizlik), insanın meziyetinin ve hürriyetin temelidir. Burada, Niçe'nin ifade tarzını hatırlatan, ve Malraux'nun ve Camus'ün üslûbuna benzeyen bir ifade tarzı görülüyor. Aynı eserden aldığımız başka bir parça bunu açık bir şekilde gösteriyor:

Dostoiewski şöyle yazmıştı: «Eğer Allah mevcut olmasaydı, her şey hoş görülürdü. İşte, varoluşçuluğun hareket noktası budur. Gerçekten, Allah yoksa her şeye cevaz vardır (insan istediğini yapmakta hürdür), bu itibarla, insan terk edilmiştir, çünkü insan, ne kendisinde ne de kendi dışında bir şeye bağlanmak imkânını bulmuyor (EH, sayfa: 36) (29).

le gelmiş hıristiyan hakikatleri»dir; lâıyıklık 'laïcisme) uzun zaman «kırık vazonun kokusu» ile yaşadı. Sartre mantık üstünlüğüne sahiptir. Bununla beraber, «insan tabiatı»nı, meselâ bir kâğıt keseceği suretinde Allahta kaydedilmiş olarak tasavvur ettiği zaman doğru yoldan sapıyor, yani kendi mantıklı düşüncesinin dışına çıkıyor. Tomizmdeki (Saint Thomas d'Aquin'in felsefesindeki) «ideler» teorisinin, Sartre'ın ona isnad ettiği o aşırı realizmle hiç bir ortak tarafı yoktur. Sartre, Descartes'tan önce gelen felsefe hakkında büyük bir bilgisizlik içindedir.

(29) Bunun Allahsızlık (antithéisme) olduğu daha ilerde (IV) görülecektir.

Sartre'ın bu düşüncesinde bir büyüklük bulunduğu belirtmeye pek lüzum görmüyorum: bu düşünceye göre, dindar bir insan, yokluktan ibaret bir kâinatla karşı karşıya bulunan insanın yalnızlığını samimî bir şekilde kabul etmekten kaçmak -yan çizmek- için, Allaha, «objektif» değerlere «bağlanan, sarılan bir insan» olacaktır.

*
**

Bu parçaların ayırmedici özelliği, ifade tarzıdır: Sartre, âdeta şöyle diyor: işte böyle, bu gayet basit bir şey, bu konuda uzun zaman tereddüt edilebilmiş olmasını anlamıyorum. Mounier'nin söylediğine göre (30), Sartre'da tam bir dinî endişe yokluğu görülüyor; Camus bizi, erkekçe ve sıcak insan sevgisi ile heyecanlandırdığı halde, Sartre, buz gibi aydın görüşü (lucidité) ile, olumsuz kayıtsızlığı ile ürkütüyor.

Niçe'nin, Malraux'nun dinsizliği, azap içinde kıvrandıran ve derin bir ıstırap veren bir dinsizlikti; Sartre'ın dinsizliği ise, gayet tabii bir şey gibi gösteriliyor. Bu konuda, *Situations*'un I inci cildinden alınmış bir örnek vermek faydalıdır; Sartre orada, *L'expérience intime* (İç tecrübe) başlığı altında, Bataille (Savaş) kitabının bir açıklamasını yapıyor. Bu kitabın yazarı, hıristiyanlığa son derece bağlı bir hayat içinde geçen senelerden sonra, kâinatın görünen (apparent) «anlamsızlığı»nın kasırgası içinde âdeta

(30) Mounier, 1949'da kendisiyle yaptığım bir konuşmada bana böyle demiştir.

eridiği ve kayborduğu için, imanını kaybettiğini itiraf ediyor; bu kitap, dinsizliğin (athéisme) içinde, hristiyan mistiğinin (tasavvufunun) yerini tutabilecek mistik bir hayatı araştıran bir ruhun ıstıraplarını anlatıyor; bu kitabın ifade tarzı dokunaklıdır ve, büyük bir insanca asillik içinde duyulan büyük ıstırapları açığa vuruyor. *L'expérience intime*'in (İç tecrübenin) ne ifade ettiğİ düşünülebilir, bu kitabın mantıktan yoksun olduğu, iblisce bir gurur ifade ettiğİ söylenebilir, fakat, bu ifade tarzından heyecanlanmamak imkânsızdır. Sartre'ın açıklaması, tersine, soğukluğu (ve kayıtsızlığı) ile dikkati çekiyor: Sartre, yazarın dinsizliği (imanını kaybetmesi) hakkında ortaya koyduğu delilleri, gayet açık bir şekilde ve sükûnetle didikleterek meydana çıkarıyor, bu delillerin dayandığı safsataları ve paralojizmleri (mantıksızlıkları, yanlış kıyasları) gösteriyor; Allah mevcut olmadığına göre, Bataille (Savaş) kitabının, Allahın yokluğunun sonuçlarını daha basit bir şekilde çıkarması gerektiğini ifade ediyor. Bunların hepsi belki de doğrudur, fakat, insanı üzen şey, Sartre'ın, yazarın bu kadar zorluk çıkarmaması gerektiğini âdetâ biraz alaycı bir hayretle söylemesidir.

Sartre'ın, Allaha olan imanın kaybolmasının bazı kimseler için ne kadar acıklı olabileceğini hiç bir zaman takdir edemediğİ görülüyor. Oysa ki, Allah meselesi insanları her zaman meşgul etmiştir, onlarda küfür, iman veya ümitsizlik doğurmuştur. Allah-tan söz ederken romantizm yapılmasını istemiyorum, fakat, böyle bir konuda açıktan açığa, gösteriş ya-

parçasına, kayıtsızlık gösterilmesini anlayamıyorum.

Zaten Sartre bu meseleyi *ikinci derecede* bir mesele olarak görüyor; *Varlık ve yokluk* adlı eserinde, tamamıyla Allah meselesine ayrılmış bir tek sayfa bulamadığımıza göre, bundan nasıl şüphe edilebilir: Allah meselesine şöylece dokunuyor, Allah kavramının çelişik (mütenakız) olduğunu, «kâinatın Allah tarafından yaratıldığı inancının-cr  ationisme» b  t  l-temelsiz- bir inanç olduğunu, insanın hürriyetinin Allahın yokluğunu gerektirdiğini hatırlatmakta yetiniyor. Allah meselesinden, kesin olarak   z  lm  ş bir problem gibi söz ediyor.

Bu açıklamalarımızla, Sartr'e  n dinsizliğini kısa ve veciz bir şekilde anlatmış olmamıza rağmen, onun dinsizliğinin (Allahsızlığının) sebeplerini tamamıyla açık ve seçik bir şekilde belirtmeye çalışmamız gerekiyor. Dağınık metinleri bir araya toplamak suretiyle, *Bulantı* yazarının dinsizliğini başlıca üç sebebe irca etmek mümkündür. Dördüncü sebep, dinsizlikle hiç bir ortak tarafı olmadığından, fakat tersine, tabiatüstünün bilinmemesini bir sonuç olarak ortaya koyduğundan, ayrı bir pragrafın (açıklamanın) konusunu teşkil edecektir.

2. Allah,     Defa mı ölmüştür?

Bu üç sebep, görüleceği gibi, birbirine bağlıdır ve karşılıklı olarak birbirini ihtiva eder. Fakat, açıklık (vuzuh) endişesiyle, bazı noktaları tekrarlamayı göze alarak, bu sebeplerden her birini etraflı bir şekilde anlatmak faydalıdır.

a) «Kendi kendisi-için, pour-soi» ve «kendi-kendisinde (kendi kendisi olan), l'en-soi».

Allah kavramı çelişiktir: bu ifade, eserde (Varlık ve yokluk'da), aralıksız bir şekilde tekrarlanıyor. Bu ifadeyi, Sartre'ın *anladığı* şekilde anlamak amacıyla, oldukça uzun bir yoldan dolaşmak ve l'en-soi (kendi-kendisinde) ve pour-soi (kendi kendisi için) felsefesinin ana çizgilerini açıklamak gerekir.

Bu filozof, Husserl'in klasik bir hale gelmiş olan vecizesinden hareket ediyor: «Her bilinç ..nın (bir şeyin) bilincidir»; bilinç «kasıtlı bir harekettir-l'intentionnalité». Sartre, bilincin, devamlı bir şekilde, «kendi kendisinin dışına atıldığını» yani dış objelere doğru atıldığını anlatıyor; yolun kenarına sarktığını gördüğüm şu ağaç benim zihnimde (meydana gelen) bir tasarım-tasavvur değildir, diye yazıyor. Gerçekten, bilinci, bir «sindirimi yetisi-hazım melekesi» gibi tasarlamak yanlış; «o (kadın) ona (erkeğe) gözleriyle yiyecek gibi bakıyordu» demek yanlış bir tasvirdir. Sartre, bilginin, objenin, varlığın içinde bir tasarım -tasavvur- şekli altında, yumuşak bir sindirimi, ve gelişmesi (intussusception) olduğunu kabul eden bu bilgi anlayışı ile alay ediyor. Bilinç, eğik -mail- bir sathın bizi dış bir objeye, yani dışarıya doğru kaydırması gibi, bizi kendi kendimizin dışına atar (projeté); bilinç, «ışığı aksettiren -zayıf bir akistir (bir gölgedir), reflet-reflétant», çünkü, bilinci, (şuuru), içinden santrifüj (merkezden uzaklaşan) hava cereyanlarının geçtiği bir «camdan ev» gibi ta-

sarlamak gerekir. Bu anlamda, bilinç, bizi gerçeğe -le réel- doğru yöneltir (31).

Buraya kadar, duyularla kavranan dünyadan aşırısı derecede alınmış kelimeler bir yana bırakılırsa, okuyucu, bilginin realizmine dönüldüğü ve idealizmin aşıldığı intıbainı (izlenimini) alır. Fakat, yazarın bunlardan çıkardığı sonuç o kadar tehlikelidir ki, bundan sonra bütün fikirlerine hükmedecektir: eğer bilinç, böylece, «camdan bir ev», dışarıya doğru «eğik-mail-bir satır» ise, bundan bilincin «boş-vide» olduğu sonucu çıkar. Sartre, bilincin içinde hiç bir şey yoktur, diyor; böylece, tamamıyla duyulara ait tasarımların (tasavvurların) yumuşak sindirimine» benzettiği -ki, bu yanlış bir benzetmedir- «iç hayatı» reddediyor. Bilinç, aynı şekilde, duyularla kavranan dış dünyaya göre de boştur; bilinç üzerinde

(31) Bütün bu açıklamalar *Situations*'un I cildinin 31-36 ncı sayfalarında bulunuyor. — Doğru ile yanlış burada birbirine karışıyor: şurası bir hakikattir ki, kavram (concept) doktrini «gerçekten (le réel) ayrılmış bir tasavvur»un «kolayca sindirilmesi» anlamını ifade etmez: kavram (concept), *medium quo* olarak (devamlı bir aracı olarak), bizi gerçeğe doğru yöneltir. Yanlış olan şey, Sartre'ın bundan, bilinçte «hiç bir şey»in bulunmadığı sonucuna varmasıdır; Sartre, ancak duyularla elde edilen bilgiyi (*species impressa sensibilis*) incelediği için, böyle bir sonuca varmıştır. Sartre, bilen öznenin (sujet connaissant), bütün insanlarda ortak olan akıl (sens commun) ve -hakikatin kavranmasında- etken rolünü oynayan müdrike (intellekt agent) aracılığıyla, meydana gelen faaliyetini ihmal ediyor.

uçtuğu, fakat kendisine doğru yöneldiği bu dünyanın sonsuz olarak «dışında»dır.

Eğer Sartre'ın «bilgi» ile neyi kastettiği üzerinde düşünülürse, bu nokta daha iyi anlaşılacaktır. Şu masayı, şu mürekkep hokkasını bilmek, bildiğimiz şeyin şu masa, şu mürekkep hokkası *olmadığını*, onlardan ayrı ve farklı olduğunu, onların dışında bulunduğunu bilmek demektir. Bilmek, bilinen objeyi bir hiç haline getirmek (néantiser), onu bir «yokluk-hiçlik-örtüsü» ile örtmek demektir. Bu itibarla, bilinç, «insanın (gerçekte) ne ise öyle olmaması ve (gerçekte) ne değilse öyle olması» gücüdür (32); bilinç, kendi kendisi ile ve objelerle aynı zamanda ve bir arada bulunmak (hem kendi kendisine hem de objelere aynı anda intibak etmek) gibi imkânsız bir teşebbüs içinde kendi kendisini tüketir.

İşte bu bilinç insan hakikatine ayırıcı bir nitelik verir: bilinç bir hiç haline getirdiği (yokluğa ir-

(32) Bu cümle hiç de saçma bir söz değildir; Sartre demek istiyor ki, bilinç ancak, kendisinden *başka olan* bir objeye yöneldiği vakit, kendi bilincine varır: bu anlamda: «bilinç kendi kendisi değildir (kendi kendisinden başka bir şeydir)». Diğer yandan, «bilinç kendi kendisi değildir-elle n'est pas ce qu'elle est», çünkü, bilinç, bilgide, kendi kendisinden ayrılmak, idrak edilen objeyi yok etmek (hiçliğe irca etmek-néantissant) suretiyle (bir şeyi) bilir. — veli Thomas'la, bir anlamda, bir yaklaştırma yapmak mümkündür: veli Thomas da, zekânın kendi kendisini ancak fiillerinde (actes) tanıdığını söylüyor; yalnız bu tanımak fiili Sartre'dakinden tamamıyla başka bir şeydir (35'deki nota bakınız).

ca ettiği) bütün objelere aşkındır (transcendante) (33), bilinç, kendiliğinden, gerçeğe -le réel- doğru «kasıtlı bir hareketten-intentionalité» başka bir şey değildir; bilinç, salt bir varlıktır (un absolu- hiç bir şarta bağlı olmayan bağımsız bir varlıktır), ki, bu salt varlığın kendine özgü belirtisi, olduğu şey olmamak (yani, bilinen obje olmamak) ve olmadığı şey olmaktır (bu salt varlık, bilinen objeden ayrılması -kendisini ayırt etmesi- ve onu kendi dışına atması itibarıyla bilinen objedir) (34). Sartre buna

(33) Sartre'ın «kendi kendisi-için'in, pour-soi'nın» aşkınlığı (transcendance) adını verdiği şey, bu, bilinen objeyi «yok etmek, hiçliğe irca etmek-néantiser», «bir yokluk örtüsü-manchon de néant» ile sarmak yetisinden ibarettir: bilinç, bilinen «kendi-kendisinde'den, en-soi'dan», bunu bildiği anda, ayrılır, kopar (se décolle); «kendi-kendisinde'yi, en-soi'yi» bilmek, ondan ayrılmak, onu aşmak, insanın olduğu (bildiği) şeyden ayrı olduğunu bilmek demektir. Görülüyor ki, bu aşkınlık (transcendance) «ufkî»dir ve şakulî olan ve başka bir düzene ait olan gerçek aşkınlıkla hiç bir ortak tarafı yoktur.

(34) Bu bilinç, «mutlak-bağımsız- bir şeydir», çünkü hiç bir şeye bağlı değildir, Allaha da bağlı değildir, zira Allah mevcut değildir, bu bilinç, eşyaya da bağlı değildir, zira eşyayı, onlardan ayrılmak (çözölmek) suretiyle tanır (bilir), bu bilinç kendi kendisine de bağlı değildir, zira «boş-vide»tur. Hiç bir şey, kesin olarak, bilinci şu veya bu yöne, şu veya bu harekete sevk etmez; bilincin pro-jet'si (öne aksettirdiği-tasarısı), -ki, bilinç bu pro-jesi aracılığıyla ham ve işlenmemiş (yani bilinçli bir hale getirilmemiş) gerçeğin içinde «profiller» meydana getirir-, tamamıyla bilinçten çıkar, dıştan gelen hiç bir şey bilincin içinde bulunmaz. Bilinç ancak bu anlamda

«kendi kendisi-için, le pour-soi» adını veriyor (35).



Kasıtlı olarak hareket eden (intentionnelle-mak-satlı olarak, yani bilerek ve düşünerek hareket eden) bilincin, kendisine doğru «atıldığı, kendisini akset-tirdiği-pro-jette» varlık, «kendi kendisi-için'e, pour -soi'ya» zıt olarak, kendi kendisine mükemmel bir şe-kilde intıbak ediyor (coincide), yani tamamıyla kendi

mutlak -bağımsız- bir şeydir; bu mutlak, ve bağımsız bi-linç, Sartre'ın bu terime verdiği anlamda, «hiçlik'den, yokluk'dan» ibarettir. Bilinç; bir boşluktan (vide), «varlı-ğın boş bir hale getirilmesinden-décompression», «kendi -kendisinde'nin, en-soi'nın» içinde meydana getirilmiş bir çeşit cepten (poche) başka bir şey olmadığından, ancak yokluktan (néant) ibaret olabilir. *L'être et le néant* (Var-lık ve yokluk) başlığının anlamı şimdi kavranıyor; *l'être* (varlık), ham ve işlenmemiş (yani, bilinçli bir hale geti-rilmemiş-brut) «kendi-kendisinde'dir, en-soi'dır»; «néant -yokluk», bilinçtir. — Mutlak (absolu), hürriyet, aşkın-lık (transcendance) gibi, aslında, metafizik ve dinî bir an-lam taşıyan kelimelerin mutlak surette Allahsız (athée) bir anlamda kullanıldığına dikkat etmek önemlidir. Me-tafizik kavramların bayağı bir fenomenolojinin seviyesine indirilmesi, Sartre'ın düşüncesinin belirtilerinden birisi-dir. Ne yazık ki, bu durum (yani, metafizik kavramların bayağı -terre à terre- bir fenomenolojinin seviyesine in-dirilmesi), modern düşüncenin (esprit) eğilimlerinden bi-risini oldukça iyi belirtiyor.

(35) Aristo'nun bilgi teorisi daha nüanslı, ve daha doğrudur: bu bilgi teorisine göre, bilmek (connaître), «*fi-eri aliud in quantum aliud*»dur, yani, başkasının hüviye-tine (niteliğine) girerek, başkası haline gelmektir (de-venir l'autre, en tant qu'autre); burada en önemli kelime

kendisi olarak kalıyor. Bu varlık, âdeta «kendi içine gömülmüştür, yani kendi kendisinden başka bir şey olamaz, kendi kendisiyle yoğurulmuştur», bu varlıkta, kendisine nisbetle hiç bir uzaklık yoktur; bu varlık, «başkaları» ile hiç bir münasebet kurmaz. Bu varlık, sadece *vardır (est)*; bu varlık, «kendi-kendisinde'dir, ancak kendi kendisidir-en-soi»; bu varlık, hiç

«*fieri*», devenir (haline gelmek) kelimesidir, Sartre, bilgide ancak «*aliud*-başkası» kelimesini muhafaza etmek için, bu «*fieri*-haline gelmek» kelimesini, hiç bir şey söylemeden, ortadan kaldırıyor. «Bilmek-*connaître*» terimi artık Sartre'da hiç bir anlama sahip değildir. çünkü Sartre, düşünceyi açık bir şekilde karakterize eden özel bir oluş (tarz) gösteren «devenir-haline gelmek» kelimesini üzerine bir çizgi çekerek siliyor. — Burada şunu belirtmeliyim ki, Sartre'ın Husserl'in kastilik anlayışı (bilincin kasıtlı olarak hareket etmesi-intentionalité) hakkında yaptığı açıklama, -ki, Sartre, *bütün* sistemini bu kastilik anlayışı üzerine kuruyor-, bu Alman filozofunun düşüncesini tehlikeli bir şekilde tahrif ediyor: Husserl, «her bilincin...nın (bir şeyin) bilinci olduğunu-toute conscience est conscience de...» tasdik ediyordu, fakat bu «...nın», bu filozofta, ham ve işlenmemiş (brut), ve kör «en-soi, kendi-kendisinde» değil, fakat bilinçte mevcut bulunan (*présent*) bir «*noëma*» («*noësis*»)dır, bu «*noëma*»nın «l'*existence*'dan, varoluştan» ayırılmalıdır (l'*existence*'ın-varoluşun), *Wesensschau* içinde veya özlerin (cevherlerin) sezgisi içinde, «parantez arasına» (*Einklammerung*) konması gerekir). Bu nokta (*détail*), felsefede derin bir bilgi ve tecrübe sahibi olmayanlara ikinci derecede bir nokta görünecektir; hakikatte, bu esaslı bir noktadır. Heidegger gibi Sartre da, Husserl'i yanlış yorumlamıştır; benim fikrimce, Husserl, *bütün* modern Alman felsefi düşüncesine çok yüksekte hâkim oluyor.

bir çatlağı olmayan, içine girilmesi imkânsız bir granit kitlesi gibi olan, suları yapışkan ve ağdalı (visqueuse) ve sonsuz şekilde durgun bir deniz gibi olan bir «plenum'dur-dolgunluktur».

Bulantı-tiksinti eserinde, Roquentin'in, «kendisinin sonsuzluk-ebediyet-için lüzumsuz (fazla) olduğunu», ve kendisini çeviren dünyanın da «lüzumsuz, gereksiz-de trop» olduğunu keşfettiğini anlatan sayfayı hatırlatmamız gerekir. Çatlaklarıyla, rutubetli siyahlığı ile, faydasızlığı ile, manasızlığı (absurdité) ile, orada, «budalaca orada» bulunan ağaç kökünü seyrettiği anda Roquentin'i büyüleyen o bir çeşit *hayasız bolluk* (surabondance obscène), *varlık*'tır (l'existence'dır). Her insanın vücudu da «bir kendi-kendisindedir, yalnız kendi kendisidir, en-soi'dır»: ağırdır, yoğundur; her insanın vücudunun «hayasızlığı», Sartre'ın büyük bir zevkle tasvir ettiği bazı organlarda açık bir şekilde görülüyor. Varlığın (existence'ın) tarifi, kendi kendisine budalaca intıbak etmek (yani, daima kendi kendisi olarak kalmak)tır; varlık (existence), «objeler» dünyası ile aynı şey haline geliyor: «deniz anasının (Méduse'ün) bakışı», onun baktığı varlığı, meselâ arzusu içinde taş haline getiriyor. İnsan, sadizmde (işkence etmek suretiyle cinsel arzusunu tatmin etmekte), başkasını, istediği gibi kullandığı ve işkence ettiği bir «şeye, bir objeye» irca etmekte zevk buluyor; mazohizmde (işkence edilmek suretiyle cinsel arzusunu tatmin etmekte), tersine, iki partönerden birisi (yani, iki zevk

ve eğlence arkadaşından birisi), diğeri tarafından bir obje muamelesi görmekte zevk buluyor (36).

Bu örneklerden dolayı özür dilerim, fakat bunları bizzat Sartre anlatıyor. Descartes ile bir yaklaştırma yapmak suretiyle de aynı şey söylenebilir: bu filozof da, kâinatı ikiye bölmüştür: bir tarafta düşünce (esprit), diğerk tarafta, derinlikten yoksun olan madde, res extensa (hayyız-uzam-maddenin mekânda bir yer kaplaması) vardır (37). «Kendi-kendisinde, l'en-soi» hakkında, Sokrat'tan önce gelen filozoflardan, özellikle Parménide'den de söz edilmiştir; Parménide de, düşüncesinin merkezine, hiç bir çatlağı olmayan «plenum'u - dolgunluğu» koyuyor (38).



(36) Sartre'ın üzerinde tartıştığı problemin ancak yarısını burada belirtiyorum; iki hürriyetin, mücadele içinde, birbiriyle karşı karşıya geldiğini de göstermek gerekirdi.

(37) Descartes'ın düşüncesini burada basitleştirdiğimi söylemeye lüzum yoktur; fakat Sartre, Descartes'ın düşüncesini böyle anlıyor.

(38) Parménide, «plenom'a-dolgunluğa» bir geometri ve matematik değeri veriyor; «*plenum*-dolgunluk», o «hareketsiz süre'yi-durée immobile» temsil ediyor; gökte ve dünyada meydana gelen hareketler, bu «hareketsiz süre»ye nazaran, boyutsuz (inétendu) ve ebedî olarak sabit (stable) olan bir noktanın etrafında gidip gelmeden (düşüp yükselmeden) başka bir şey değildirler. Bergson'un *Evolution créatrice* (Yaratıcı Tekâmül) adlı eserindeki ünlü sayfaları, 339'uncu sayfadan itibaren, okuyunuz.

Burada önemli bir ayırma yapmak gerekir. Bu suretle tasvir edilen bu «kendi-kendisinde, en-soi» «var olma olayı-phénomène d'être»: «kendi-kendisinde, en-soi», bilinçte, yani «kendi kendisi-için'de, pour-soi'da» bu şekilde (yani, varlığa ait bir olay olarak) görünür; «kendi-kendisinde, en-soi», «kendi kendisi-için'in, pour-soi'nın» simetrik bir tezadıdır. Sartre, «kendi-kendisinde'nin, en-soi'nın», «kendi-kendisi-için'de, pour-soi'da», Husserl'in *Abschattungen* adını verdiği bir seri «profiller» halinde *meydana çıktığını* (se dévoile) anlatıyor. Başka bir deyimle, bilinç, gerçeğin (le réel) ancak bir yönünü gösteren ve *hiç bir yoğunluğu olmayan profillerden*, devamsız akislerden başka bir şeyi hiç bir zaman göremez (entrevoir); bilinç, hiç bir zaman, objelerin önünü ve arkasını *aynı zamanda* göremeyecektir: faydacı -utilitaires- profilleri «kendi-kendisinde, en-soi»da «birer birer meydana çıkaran-découpe» şey (Sartre buna «oustensilité» adını veriyor), bilincin «öne-atılması-pro-jet»dir.

«Var olma olayı'nın-phénomène d'être» ne ifade ettiğini şimdi kavırıyoruz: «kendi-kendisinde, en-soi» olan şey, «kendi kendisi-için'in, pour-soi'nın» tersine çevrilmiş (makûs) şeklinden -image- başka bir şey değildir: bir tarafta, bir intıbaksızlık(varlığın kendi kendisine intıbak etmeyişi, kendi kendisi olmayışı), diğer tarafta, mükemmel bir intıbak (varlığın kendi kendisine tamamıyla intıbak etmesi, kendi kendisi oluşu) vardır. Varlık (l'être) bilinçte işte bu suretle *görünüyor-apparaît*; bilincin, kendi «pro-jet'sin-

de öne-atılışı'nda» meydana çıkardığı (dévoile) şey budur.

Eğer, «kendi-kendisinde, l'en-soi» bu suretle «var olma olayı--lephénomène d'être» ise, varlığın *görünüş* -apparaît tarzı ise, «kendi-kendisinde, l'en-soi» «*bu olayın varlığını*-être du phénomène» gerektirir, yani, bilinçte birbiri arkasından beliren profillerin, *Abschattungen*'lerin bir çeşit «istinat noktası» olmasını gerektirir. Sartre, bu «olayın varlığının-être du phénomène» mevcudiyetini bir çeşit «ontolojik delil'e dayanarak ileriye sürüyor.

İlk bakışta, burada, *özün* (cevherin) *metafiziği* karşımıza çıkıyor; eğer Sartre, «olayların-phénomènes» ötesinde özlü (cevherli) varlığa kadar gitseydi (yani, çözümlemesini özlü varlığa kadar götürseydi), bir metafizik meydana getirebilir ve böylece objektif değerlerle birleşebilirdi. Ne yazık ki, bu konuda hiç bir şey yapmıyor: olayın varlığını sadece *ileriye sürüyor* (iddia etmekle kalıyor): birbiri arkasından (bilinçte) beliren «profillerin» herhalde bir «istinat noktası» olması gerekir, fakat bu istinat noktası her araştırmadan kaçıyor. Bu istinat noktası, bir «numen-noumène», bir «kendi kendisi olan (bizatihi) şey-chose en soi» olayların (phénomènes) »arkasında» gizli bir hakikat bile değildir. Bilinçte «sekiller» mevcut olmadığı gibi, «kendi-kendisinde, en-soi»de de, iç yüz, dış yüz, dış ve iç diye bir şey yoktur. Her bakımdan, «olayın varlığı-l'être du phénomène» bütün araştırmalardan kaçıyor-gizleniyor; o,

kontrol edilmesi imkânsız bir varsayım (faraziye) alanına giriyor (39).

Sartre'ın bu açıklamalarının hepsi mekâna çok bağlanan (spatialisée) bir imgeleme -muhayyileye-dayanıyor; iç yüz ve dış yüz, iç ve dış kavramları, -Sartre'ın bunları kullandığı şekilde-, bilgi ve kâinat hakkında herhangi bir spiritualist (ruhçu) görüşün elde edilmesine imkân vermezler. «Kendi-kendisinde'nin, en-soi'nın» dünyası, dolgun bir şey (tam ve eksiksiz bir varlık) gibi kendi kendisine intıbak ediyor -daima kendi kendisi olarak kalıyor-, ve aynı zamanda, bu dünyanın varlığının yoğunluğunu (épaisseur existentielle) kavrayamıyoruz, çünkü, bilinç, bu dünyanın devamsız -kaçıcı- profillerinden başka bir şeyi hiç bir zaman meydana çıkaramıyor, çünkü, bilinç, «kendi-kendisinde, en-soi'da», daima «gölgeler»i meydana çıkarmaktan-decouper-başka bir şey yapamıyor, bu gölgelerin «varlığı-l'être» bilincin etkisinden tamamıyla kaçıyor. Olayın varlığı (l'être du phénomène), bilginin mekanizması aracılığıyla bir hipotez olarak ileriye sürülüyor; olayın varlığı, mümkün bir hale getirilmesi için, varsayılması -farzedilmesi- gereken bir şarttır; fakat madem ki, bilinç olayın varlığına ulaşamıyor, o halde, o, ontolojiye (var-

(39) Sartre'ın üslûbunun, mekâna ait dünyadan alınmış benzetmeleri, burada bile, nasıl devamlı bir şekilde kullandığına dikkat ediniz; Sartre, bu mekâna-zamana ait (spatio-temporelles) kategorileri aşmaktan âcizdir, bununla beraber, bu, her öz (cevher) felsefesinin alfabesidir.

lıklar bilgisine) ait her değerden yoksundur. Sartre, başka yerde *realist* olduğunu iddia ettiği halde, burada *idealisttir* (40).



Şimdi, «kendi kendisi-için, pour-soi» ile «kendi - kendisinde, l'en-soi»nin diyalogunu (karşılıklı konuşmasını) dinleyeceğiz. Bilinç, boş olduğuna göre, kendi kendisi üzerinde kalamaz; bilincin, kendi kendisinin bilincine varması için, «kendi-kendisinde'ye, yalnız kendi kendisi olan'a, en-soi'ya» doğru, kendi dışına çıkması gerekir; diğer yandan, yapışkan (*vis-queux*), ve hayasız (*obscène*) olan «kendi-kendisinde, l'en-soi» bilinci devamlı bir şekilde aldatır: bir sünger kâğıdının suyu emmesi gibi, «kendi-kendisinde, l'en-soi da) bilinci «emebilir»;«(süte katılan mayanın meydana getirdiği) koyu bir kaymak» gibi, «bulanık bir su» gibi, bilinç de «kendi-kendisi'ne, l'en-soi'ya» «yakalanabilir, ve onun tuzağına düşebilir». Roquentin, Bouville şehrinin umumî bahçesinde (skuarında) bunu kendisinde tecrübe ediyor: yavaş yavaş, etrafındaki eşyanın donuk kayıtsızlığına büründüğünü, yani bu donuk ve kayıtsız eşyadan farksız bir hale geldiğini duyuyor; kendi kendisine yabancı bir hale geldiğinden, bir çeşit alüsinasyonun

(40) Bu «realizm ve idealizm» karışımının sebebi, Sartre'in, Husserl'in «özlerin (cevherlerin) temasını - *contemplation des essences*» duyularla kavranan şeylerin fenomenolojisine irca etmesidir (Bundan önceki 35'inci notu okuyunuz).

etkisiyle kendi kendisinin bilincini kaybediyor; bir şehrin üzerine çöken sis gibi, kendisini saran «hayasız bolluğun-surabondance obscène» içine karışıyor.

Sartre'ın tasvir ettiği dramın ne olduğu anlaşılıyor: eğer bilinç, (salt idealizm tarzında) erkin -autonomie- bir manevî (spirituelle) hayatın parlak yalnızlığı isolement- içinde, kendi kendisi üzerinde yaşayabilseydi, bu dram mevcut olmayacaktı. Fakat bilincin kendi dışına çıkmaması imkânsız bir şeydir, aynı zamanda bilinç, aralıksız bir şekilde eşyanın içinde kaybolmak tehlikesini de göze alır. «Kendi kendisi için'in, pour-soi'nın» «öne-atılması'nın, kendisini aksettirmesinin, pro-jet'sinin» amacı daima «kendi-kendisinde'den, l'en-soi'dan» kurtulmak, onunla ilgisini kesmektir, bununla beraber, «kendi kendisi-için'in, pour-soi'nın» «öne-atılması, kendisini aksettirmesi, pro-jet'si» aslında «kendi-kendisi'ne en soi'ya» doğru yönelmiştir. «kendi kendisi için, pour-soi», gerçekten, «bir durum karşısındadır, kendi durumunu tayin etme zorunluğundadır-ensituation», yani, zorunlu olarak, «suniliğin-facticité», meselâ kendi vücudunun tuzağına düşer; «kendi kendisi-için, pour-soi», zorunlu olarak, «kendi-kendisinde'nin, en-soi'nın» üzerine yönelir, çünkü, «pour-soi» «en-soi»nın bir aksidir (aksetmiş bir hayaldir, gölgesidir), ve aynı zamanda, «kendi kendisi-için'in, pour-soi'nın», «kendi-kendisinde'den, en-soi'dan» farklı (ve ayrı) olduğunu, «en-soi» olmadığını, onu bir hiç haline getirdiğini (yokluğa irca ettiğini), onu bir yokluk örtüsü

ile kuşattığını daima kendi kendisine tasdik etmesi gerekir.

Bu devamlı bir şekilde kendi içine büzülme (yani, «en-soi»nın -veya gerçeğin- karşısında, daima geriye dönme, tasarlanan şeyden-projet'den-vaz geçme), bu kopma, Sartre'a göre, *hürriyettir*; bu hürriyet, «kendi kendisi-için'den, pour-soi'dan» ibaret olan o yokluğun (néant) aynıdır: kendi kendisiyle dolu olan «kendi-kendisinde'nin, en-soi'nın» karşısında bulunan «kendi kendisi-için, pour-soi» âdeta varlıktan bir kopmadır (çözülmedir), «bir boşalmadır-décom-pression», «dolgun bir şeyin (varlığın)» içinde görünen bir «boşluktur-vidé». Bu, tuzağa düşmemek, «kendi -kendisinde'den, en-soi'dan» kurtulmak yetisi (melekesi), bu boşluk hürriyettir.



Sartre'ın anladığı hürriyetin spiritüalist felsefenin kabul ettiği hürriyetle ortak hiç bir tarafı olmadığı şimdi anlaşılıyor. Bu hürriyet bir «hiç içindir, yoklukla sonuçlanır-pour rien»; değerleri ifade eden, bilinçtir, ancak bilinçtir. Madem ki, «olayın varlığı na-l'être du phénomène» erişilemiyor, ve «kendi kendisi-için, pour-soi», «kendi-kendisinde'den, en-soi'dan» kopmak suretiyle, boşluktan başka bir şeye rastlamıyor, o halde, mûta olan (verilen) hiç bir objektif değer mevcut değildir. Sartre, insanı «bekleyen» basma kalıp vazifelerin (önceden hazırlanan ve hiç bir suretle değiştirilemeyen vazifelerin) mevcut olmadığını anlatıyor; metafizik bir göge (ebedi-

yete) kaydedilmiş emirler yoktur, insanın ilerlediği yol boyunca dikilmiş «işaret direkleri» de yoktur. «Var olma olayı-nın-phénomène d'être» üzerine yönelen, herhangi bir «iç hayatı»ndan yoksun olan bilinç, veya hürriyet, bir hareketler (actes), ve bağlılıklar (taahhütler-engagements) silsilesi içinde, «öne-atılmaktan, kendisini bunlara aksettirmekten -pro-jeter» başka bir şey yapamaz; bilinç, veya hürriyet, bunlara (yönelmeye) mahkûmdur, bunlar, bilinci, veya hürriyeti, kesin olarak angaje ederler (taahhüt altına sokarlar), bununla beraber, bizzat bağlılıktan (taahhütten) ayrı herhangi bir anlamdan yoksundurlar.

İnsan, hiç ara vermeden kendisini gözetleyen, bununla beraber, vaz geçemediği bir «kendi-kendisinde'nin, en-soi'nın» karşısında kesin olarak terk edilmiştir. İnsan, yalnız kendi hürriyetine terk edilmiştir. Kaçınılması imkânsız olan bu «durumun-situation» bilincine varmak, bir insan olmak, hür olmak demektir. Tersine, insanı, aralıksız olarak seçmekten, *kendi kendisini* aralıksız olarak seçmekten istisna edecek olan özlü (bizatihi) değerlerin mevcut olduğuna inananlar (tabii, Sartre bu olayları bu şekilde anlıyor) birer «serseridir-salauuds». Bu insanlar bu değerlere «dayanırlar», faaliyette bulunmaktan kendilerini muaf tutarlar; onlar, «niyetlere (iyi veya kötü arzulara) dayanan ahlâka» sınırlar, veya kendi kendilerine «insanın yaptığı hareketlerden daha iyi olduğunu» söyleyerek kendilerini avuturlar.

Hür insan, hakikîliğe (authenticité) dönmek için

(olumlu hakikate dönmek, kendi gerçek hayatını yaşamak için), yani *Wahrhaftigkeit*'e dönmek için, objektif hakikatten, yani *Wahrheit*'ten feragat eden -vaz geçen- kimsedir. Hür insan, hareketlerinin (actes) toplamından başka bir şey olmadığını bilir; ölümün, bir toplamaya (addition) son vermek için onun altına kalemle çizilen ve toplamın (yekûnun) tesbit edilmesini sağlayan -ki, bir insanın alinyazısı, kaderi, bu toplamın aynı olacaktır- bir çizgi olduğunu bilir: «ölen bir kimse, artık herkesin malı olur, yani herkes onun hakkında dilediği gibi hüküm verir, onu nasıl görmek istiyorsa öyle görür». Sartre'a göre, hür insan, hiç bir objektif norma (inanca, akideye) tabi olmadan, devamlı bir şekilde seçmesi -bir seçme ve tercih yapması- gerektiğini bilir; seçmelerden (ve tercihlerden) her biri gerçeğin içinden en küçük bir imkân parçasını ayırıp meydana çıkarır (découpe), bununla beraber, her seçme, hürriyeti ve bununla birlikte bütün insanlığı angaje eder (taahhüt eder, hürriyetin ve bütün insanlığın sorumluluğunu yüklenir). Fakat hür insan, aynı zamanda, kendisini hiç bir zaman olayların tuzağına kaptırmamaya çalışır. O kendisini hiç bir zaman «ciddiye» almaz, kötü niyetli olmaktan, kendisini aldatmaktan (la mauvaise foi) sakınır.

Sartre'ın, edebî eserlerinde, anarşistlere ve konformist olmayanlara (herkesin kabul ettiği, yerleşmiş âdetlere ve inançlara karşı gelenlere) karşı nasıl tercih gösterdiği şimdi anlaşılıyor: Sartre bu insanların, o hürriyetin, ve hakikîliğin (authenticité) araş-

tırcıları olarak görüyor; tersine, burjuva sınıfı, ona daima «ciddilik zihnietinin, kendisine önem verme zihnietinin» canlı bir örneği olarak görünecektir. *Hürriyetin yolları* adlı eserindeki İvitch, kendi geçici heveslerine tabi olan, ne yapacağı önceden kestirilemeyen, hiç bir zaman olaylara kapılmak istemeyen fakat aralıksız olarak olaylardan kopan bir bilinç sahibi olan o yolcu tipini oldukça iyi bir şekilde canlandırıyor: bu yolculuğun bilinci, devamlı bir şekilde «safiyetini» kaybetmek tehlikesi ile karşılaşmakla beraber, onu hiç bir zaman kaybetmiyor, ve onun bilinci, tamir edilmesi imkânsız olay meydana geldiği vakit de, bu ırza geçme olayına âdeta bilmeden maruz kalıyor; bunu yalanlıyor; onun bilinci, kendisini ayartan (bu bilinci kaybettiren), ve onu (bu bilinci) bilerek öldüren kimseyi «düşünce aracılığıyla bir hiç haline getiriyor-yokluğa irca ediyor». Bu yolcunun bilinci, akıl (mantal) yoluyla, bu kimseden nefret ediyor, ve böylece hürriyetini kurtarıyor.



Sartre'a göre, hürriyeti arayan insanların yanında, ıssız bir hürriyetin ıstırabı (angoisse) ile karşı karşıya gelmek korkusuyla, hürriyeti aramayanlar da vardır, ve bunların sayısı pek çoktur. *Bulantı*'daki *hümanist* (insancı) kahraman, bu «ciddilik, kendine önem verme zihnietini»ni temsil ediyor: Sartre, *hümanist değerleri* savunan bir kimsenin bir pederast (oğlancı) olduğunu göstermekten zevk duyuyor.

Sartre'ın tasvirleri, aslında çok defa doğrudur. Pasif bir şekilde olaylara kapılma, yani «kendi-kendisinde'nin, en-soi'nın» cazibesine kapılma, insan için devamlı bir tehlike teşkil eder. Bir hıristiyan buna *günah* adını verir ve İncil'deki «uyanık bulunma» tavsiyesini aralıksız olarak hatırlatır. Sartre'ın çözümlmeleri de (tahlilleri de), cismanî meyillerin -cinsel arzuların cazibesinin- mekanizmasını gayet iyi aydınlatıyor. Kendisini kötü arzularına kaptıran bir insan, kaba maddeye özgü bir çeşit büyülenmenin etkisi altında kalır; kaba maddenin kendisini büyülediği anlarda, bakışında, alüsinasyon gören bir insanın bakışını hatırlatan bir sabitlik -durgunluk- vardır; çehresi, o taş gibi kaskatı hareketsizliğe, o garip uyku haline, Bernanos'un gayet açık bir şekilde tasvir ettiği o ıstırap maskesine bürünür. Bir günah teşkil eden cinsel büyü (cazibe), habis-kötü-ruhlarla yapılan büyü'nün (magie noire) etkisini gösterir: vasıtasız obje (l'objet immédiat-içten hiç bir iradeli ve bilinçli tepkinin etkisinde kalmayan, kendi haline bırakılan obje, veya insan), büyüleyici bir hal alır; büyü'nün tuzağına yakalanan varlık âdeta hareketsiz bir hale gelir. Çok defa görüldüğü gibi, saf olmayan (meşru ve normal olmayan) arzulara, iki taraftan birisi (iki zevk ve eğlence arkadaşından birisi) bir obje, bir şey haline getirilir. Vinci, şehvet uyandıran düşüncelerin «mantal -zihnî- birer olay», «*cosa mentale*» olduklarını, yani arzu edilen gerçeğin artık canlı olmadığını, âdeta kısırlaştırıldığını (stérilisé) söylüyordu. Bu sözler, kanını em-

dikleri avı bir ölüm uykusu içinde hareketsiz bir hale getiren o örümcekleri düşündürüyor.

Bedenin sukutu (vücudun cinsel arzulara kapılması, düşmesi), daima bir çeşit başdönmesine, bütün varlığın, kendisini, arzu edilen objenin meyilli olan maddî sathından aşağıya doğru salıvermesine benzer. O *andaki* düşüş zevklidir. Gerçekte, insan bir çeşit makine, ileriye doğru atılan bir makine haline gelir; o artık kendisine sahip değildir. Bir psikoloğun dediği gibi (41), birçok defalar bu şekilde başlayan cinsel birleşme, iki kişinin karşılıklı mastürbasyon yapması (istimna etmesi) değil midir? Sartre'ın sözünü ettiği ,deniz anasının (Méduse'ün) bakışı bir hakikattir.

Kendisini «Allaha» emanet etme, «başkalarının kötülüğüne tevekkül etme, boyun eğme» tarzı da vardır; «eğer Fransa'yı kurtarmak için bir mucize gerekseydi, Allah bu mucizeyi gösterirdi» diyerek kendini kolayca avutma tarzı vardır; kendi kendimize «her şeyin düzeleceğini» söylemek suretiyle, kendimizi teselli etmemizi sağlayan sinsi bir alışkanlık vardır:Sartre, bunların hepsine kötü niyet (mauvaise foi) adını veriyor; bir hristiyan ise, bunlara günah adını verir.

Bu itibarla, Sartre'ın tasvirlerinde bulunan hakikat payını kabul etmek gerekir. Fakat, bununla bu hakikat payı ile), hürriyetin «bir hiçten ibaret

(41) J. Jouvenroux'nun, *Témoignage sur l'amour humain* (İnsan sevgisi hakkında), Paris, 1945 adlı eserini okuyunuz.

olduğunu, hiç bir işe yaramadığını, pourrien» ve etrafımızda hiç bir objektif değerın mevcut olmadığını söylemek arasında büyük bir mesafe vardır. Sartre, objektif değerler mevcut olduğu takdirde, bunların (en son) temelının Allah olduğunu söylemekte haklıdır. Ne yazık ki, o, bu Allah fikrinin çelişik (mütenakız olduğunu ifade ediyor. Sartre'ın «kendi-kendisinde, en-soi» ve «kendi kendisi-için, pour-soi» felsefesinin mümkün olduğu kadar açık bir taslağını yaptığımıza göre, şimdi, Allah kavramının tenkidini nasıl yaptığını görmenin tam zamanıdır.

b) *Sartre'a göre, Allah kavramı çelişiktir (mütenakızdır).*

«Kendi kendisi-için'in, pour-soi'nın, kendi kendisine intıbak etme (daima kendi kendisinin aynı olma) bakımından devamlı bir özleyiş duyduğunu ve bu özleyişten bir türlü vaz geçmediğini gördük; «kendi kendisi-için, pour-soi», «bir kendi-kendisinde-kendi kendisi-için, un en-soi-pour-soi» olmayı şiddetle arzu ediyor. Başka bir deyimle, bilinç, hem, «kendi -kendisinde'nin, en-soi'nın» daima aynı şey olarak kalması -mutabakat halinde olması- gibi, kendisinin aynı olmak -mutabakat halinde olmak- istiyor, hem de, aynı zamanda, bir «kendi kendisi-için, pour-soi» olarak kalmak, yani, «...nın (bir şeyin) bilinci» olarak kalmak istiyor. Sartre, bu özleyişe (derin arzu-ya), aşkta, veya aşk adını verdiği ve baştan çıkarma hünerinden (diyalektiğinden) başka bir şey olmayan şeyde, cinsel tutkuda, rastladığını iddia ediyor. Ona göre, insanın «ahlâka aykırı» davranışı, «kendi-ken-

disinde'nin, en-soi'nın» ve «kendi kendisi-için, pour -soi-nın» o imkânsız tezini gerçekleştirmekte ısrar eder. Bu sentez, tarif itibarıyla, gerçekleştirilemez, çünkü, gösterdiğim gibi, bir tezat ihtiva eden bu hükümün (antinomie), yani bu sentezin iki terimi, *simetrik* olarak, birbirine zıttır.

Bu, «kendi-kendisinde-kendi kendisi-için, en-soi -pour-soi» haline gelmek arzusu, yalnız bilinçte görülmez, fakat Sartre'ın «Bütün-le Tout» (*toholon*) adını verdiği ve *kosmos*'a -dünyaya- (veya «kendi-kendisinde'nin-en-soi'nın» alanına) zıt bir hale getirdiği şeyde de görülür. Gerçekten, «varlık-l'être» de bir boşluk -hiatus- vardır; varlık (l'être), her yerde *mevcuttur* -est- (hem kendi-kendisinde-en-soi'da» hem de «kendi kendisi-için'de, pour-soi.da» *mevcuttur*), fakat varlık (l'être), birbiriyle uzlaşması imkânsız olan iki yarım parçaya bölünmüştür. Sartre, *Varlık ve yokluk* adlı eserinin *epilogunda* (sonsözünde), her şeyin -her olayın-, *sanki*, en uzak bir zamanda meydana gelmiş esaslı bir yer sarsıntısı, «kendi-kendisinde-kendi kendisi-için, en-soi-pour-soi» olabilecek, yani hem kendi kendisinin sebebi hem de kendi kendisinin aynı olabilecek iptidai -ilkel- bir bütünün içinde o ontolojik çatlaklığı meydana getirmiş gibi cereyan ettiğini anlatıyor. Aktüel varlık (l'être) -yani varlığın şimdiki hali-, aslı bir «bütünlükten -intégration'dan» sonra bir «parçalanmanın -désintégration'un» meydana gelmesini gerektiriyor gibi görünüyor. Sartre, bu belirtiyi (meydana çıkışı, tezahürü), «kendi kendisi-için'in, pour-soi'nın» «kendi-ken-

disinde, en-soi'da» bu doğuşunu açıklamak görevinin metafiziğe düştüğünü söylüyor. Daha önce söylediğim gibi, bu sorunun karşılığının (cevabının) *-bununla beraber bu karşılık son derece önemlidir-* kontrol edilmesi imkânsız olan varsayım (ipotez) alanına ait olduğunu Sartre da burada itiraf etmiş oluyor.

*
*
*

«Kendi-kendisinde, en-soi» ile «kendi kendisi için, pour-soi» arasında meydana gelen, ve *tarif itibariyle imkânsız* olan, bu sentez, Sartre'a göre, Allah'tır. Düşünülmesi imkânsız olan, ve bizzat kendi kavramı içinde çelişik (mütenakız) olan bir Allah, dünya (to holon) ile bilincin her ikisine de devamlı olarak musallat olur; buna rağmen, bu Allah kavramı insan davranışına ve varlığın bütününe yüksekten bakar.

Sartre, bu Allah kavramının çelişik (mütenakız) olduğunu anlatıyor. Gerçekten, eğer Allah mevcut olsaydı, o bir «kendi kendisi-için, pour-soi» olurdu, yani bir «*ens causa sui*-kendi varlığının sebebi» olur, kendisini var ederdi (exister); Allah, kendisinde mevcudiyetin (existence) özden -cevherden- önce geldiği bir varlık (être) olurdu. Ancak, bu varlık, Allah gibi, bir «kendi kendisi-için-salt varlık, pour-soi -absolu», veya, -ki, bu da aynı şey demektir-, salt bir öznellik (subjectivité absolue) olurdu. Bu kavramın düşünülmesi imkânsızdır, çünkü, bilince, aslında kendi kendisinin *dışında* «kendi-kendisinde'ne, en-soi'ya» doğru bir atılış (projection) olduğuna göre, «saf, katıksız, bir halde bulunan kendi kendisi-için, pour -

soi à l'état pur» yoktur; her bilinç, «...nın (bir şeyin) bilinci, conscience de» olduğu için, Allah salt bilinç (mutlak şuur) olamaz; eğer Allah mevcut olsaydı, o devamlı olarak, kendisinden başka bir şeyin, yani «kendi-kendisinde'nin, en-soi'nın» üzerine yönelirdi.

Diğer yandan, eğer Allah mevcut olsaydı, aynı şekilde, onun bir «kendi-kendisinde, en-soi» olması gerekirdi; o vakit Allah, her anlamdan, kendisinden başka bir şeyle herhangi bir münasebetten yoksun olan bir «plenum-dolgunluk, dolgun bir varlık», ka-ba (işlenmemiş) bir bütünlük -totalité- olurdu. Allah, kozmik bir bilinçsizliğin (inconscinece cosmique) sonsuz yalnızlığı içinde kaybolmuş bir çeşit buz kitlesi olurdu; Allah kendi kendisine intıbak ederdi, yani kendi kendisinin aynı olurdu, fakat bu konuda hiç bir şey bilmezdi.

Bu itibarla, eğer Allah mevcut olsaydı, onun aynı zamanda saf ve salt bilinç, ve bir «kendi-kendisinde'nin, en-soi'nın» bilinci olması gerekirdi, Allah bu takdirde, bu «kendi-kendisinde'den, en-soi'dan» hem ayırdedilirdi, hem de ayırdedilmezdi (tefrik edilmezdi), kendi kendisinin aynı olarak (kendisine mutabakat bakımından) ve aynı münasebet altında, hem mevcut olurdu hem de mevcut olmazdı. Bu «kendi-kendisinde-kendi kendisi-için, en-soi-pour-soi» kavramının, çelişik (mütenakız) olduğundan, reddedilmesi gerekir. Allah ipotezinin -varsayımının- düşünülmesi imkânsızdır. Allah mevcut değildir.

Bu delil, Sartre'ın (Allah'ın yokluğunu ispat etmek için) ileriye sürdüğü başlıca delildir, çünkü, onun bütün felsefî eserleri bu delili ihtiva ediyor. Görünüşte bozuk ve yanlış bir ifade altında, son derece tehlikeli bir seçme -tercih- gizleniyor, bu seçmenin aydınlatılması önemlidir.

Bazı filozoflar, meselâ Nédoncelle, bu delilin öncüllerini (prémises-mantıklı düşüncenin kıyas mukaddemleri) kabul ediyorlar; bu filozoflar, filozofların Allahı Sartre'ın mantığının açık delillerinden (apories) kurtulamamakla beraber, hristiyan dinini (vahiy yoluyla) ilham eden Allah'ın bu açık delilleri -itirazları, çelişmeleri- çözdüğünü, hallettiğini, göstermek istiyorlar, çünkü, hristiyan dininin Allahı *Üçlemeye* -Teslise- dayanan Allah'tır.

Sartre'a göre, «Allah, ham bir tabiat (bilinçli bir hale getirilmemiş bir nitelik) gibi, aşağı tarafta (alt kademede), bilinç dışının-inconscience-içinde kaybolurdu, veya, boş bir aksiyom yahut çözülmesi imkânsız bir şifre (rumuz) gibi, yukarı tarafta (üst kademede), kaybolurdu». Bu cümle, *Varlık ve yokluk* adlı eserde yapılan tenkidi gayet iyi özetliyor. Bu konuda Nédoncelle şöyle düşünüyor:

Sartre, burada bize, felsefede (Allah'ın özüne -cevherine- ait) sonsuz *obje* (konu) anlayışını veya, yalnız (ve tek) bir *sujet* (özne) anlayışını aşmaya bizi zorlamak bakımından, hizmette bulunuyor, çünkü, birinci anlayış bizi ancak, belirsiz ve sınırsız bir şekilde büyütülmüş bir «kendi kendisi-olan-şeye, bizi zatihi varlığa, chose-en-soi» götürür, ikinci anlayış

da, saf bir Sujet'nin (Öznenin), -Düşünülen şey (le Pensé) Düşünen'e (au Pensant) eşit olmaktan, bununla beraber, Ondan ayrı olmaktan geri kalmaksızın-, hangi şartlar içinde düşünülebileceğini söylememize imkân vermiyor.

Bunun üzerine, yazar (Nédoncelle), mükemmel sübjektifliğin (öznelliğin), sübjektifliğin ve inikâs etme (yansıma) kabiliyetinin -réflexivité- karşılıklı haklarını kendisinde denge halinde tutmak amacıyla, birliğin (unité) içinde *münasebetler* halinde gelişmesi gerektiğini anlatıyor. Elbette, bu iki görünüşün birleşmesi, Allahta bir muammadır. Fakat, Üçleme'de (Teslis'de), Allahın kendi kendisini düşünmek suretiyle, -kendisini ifadesi *görünüş halindeki-étalée-objektiflik planına* bir düşme olmaksızın (kaba, işlenmemiş, bilincin etkisinden uzak bir halde bulunan «kendi-kendisinde'nin, en-soi'nın ifadesi olmaksızın)-, *kendi kendisini nasıl ifade ettiği* (... nın-kendi kendisinin-bilinci olduğu, conscience-de) sezilebiliyor. Bu «ifade», gerçekten, üçlemeye özgü hayatta onun (yani Allahın) hareketinin acte- pasif bir imajı -tasviri- değildir; bu «ifade», «salt özne'nin-sujet absolu» dışında bulunan yekpare-massif-bir «kendi-kendisinde, en-soi» değildir. Allahın faaliyetinin bu aksi (reflet) mükemmel bir ayna olsaydı bile, bu akis, esaslı bir unsurdan, faaliyetten, onu (aksi) ifade edenin faaliyetinden ve ifade edilenin faaliyetinden yoksun olurdu; bu itibarla, bu aksin (reflet), hem onu -aksi yaratan şahsın imajı (hayali) olan hem de bizzat faal olan canlı bir *şahıs* -une personne vivante -

olması gerekir. Bu ikinci terim de, birinci terimle (hadle) birlikte ebedî olarak mevcut olduğundan, onunla birlikte faaliyette bulunduğundan (müessir olduğundan), ancak, üçüncü bir terimin içinde birlikte faaliyette bulunan -coactifs- iki terimin «müşterek, ortak, teneffüsü, yaşaması» içinde gerçekleşebilir. Kısaca, objektif birliğin içinde (l'unité objective) meydana gelen karşılıklı bir üçlü sübjektiflik münasebeti (une triple relation intersubjective), mükemmel bir bilincin zorunlu ve yeterli şartı gibi görünüyor. (Vie intellectuelle, 1948, n° 7, sayfa: 118-119).

Nédoncelle'in göstermeye çalıştığı şey, sübjektiflikle objektiflik arasında, «kendi kendisi-için'le, pour-soi ile» «kendi-kendisinde, en-soi» arasında, -bunlara, üçüncü bir terimi, yani modern filozofların bilinçlerin birbirine sirayeti adını verdikleri üçüncü terimi yani «karşılıklı sübjektif etkiyi-l'intersubjectivité'yi» ithal etmek, katmak suretiyle, bir sentez yapmanın mümkün olmasıdır: bu perspektif -görüş- içinde, her bilinç ...nın (bir şeyin) bilinci-conscience de»dir, şu anlamda ki, her bilinç kendi kendisi üzerine kapanmamıştır ve boş değildir, fakat kendisinden başka bir şeye doğru yönelmiştir; ancak, bu «başka şey» -ki, bu başka şey olmazsa bilinçli şahıs (kişi) hiç bir şey olamaz- yekpare olan ve içine girilmesi imkânsız olan kaba bir obje, bir «kendi-kendisinde, en-soi» değildir, fakat, *başka bir bilinçtir*, başka bir şahıstır, kendisiyle münasebet haline geline başka bir «kendi kendisi-için; pour-soi» dir. «...nın (bir şeyin) bilinci, conscience de» kav-

ramı, düşünen varlığın «*canlı imaj*’nın-l’image vivante» kavramı ile tamamlanıyor: bu «*imaj*’da-hayal’de» «objektiflik» vardır, çünkü, bilincin dışında, kendi kendisinin dışına çıkma vardır, fakat kaba maddîliğin görünüş halindeki (étalé) planına düşme yoktur.

İnsanların kendi aralarındaki münasebetler planında, meselâ *babalıkta*, bu hakikatlerin bir kısmı görülebilir. Bir erkeğin başka bir varlığı hayata çağırın hareketinin ihtiva ettiği yaratıcı arzu, onun sahip olduğu en gizli, en içrek (immanent), en çok «kendi-kendisi-için, pour-soi» olan tarafıyla kendi kendisini ifade etmek arzusudur; baba kendisini, ölü, kaba, pasif bir imajda (surette) değil -çünkü bu imaj (suret), bilincin, «kendi kendisi-olan-şey’in; bizatihi şeyin, varlığın, chose-en-soi’nın» hareketsizlik (inertie) planına düşmesi olurdu-, fakat, *canlı* bir imajda (surette) -ki, bu *canlı* imaj da, bilinç, yani «kendi kendisi-için, pour-soi» olacaktır- ifade etmek ister. Sanatkâr kendisini eserinde ifade eder; fakat bu imaj (suret) ölüdür; eser yaratıldığı andan itibaren artık sanatkârı ilgilendirmez; sanatkâr, kendi imajını (suretini) daha iyi ifade etmek amacıyla, başka eserler yaratmaya yönelir; sanatkâr böylece durmadan kendi kendisini tüketir, fakat kendisinden kopmuş olan kaba (işlenmemiş ve canlandırılmamış) eserin karşısında, daima bir başarısızlık duygusu, görünüş halindeki -étalée- objektiflik planına düşme duygusu hisseder; eser artık ona ait değildir. Baba, tersine, kendi öz -mahrem- varlığının bir canlı ima-

jını (suretini) hayata çağırıldığı için, bu düşme, aşağıya inme duygusunu hissetmez; baba, çocuğuna en mahrem, en özlü taraflarını vermiştir; bu çocuk, «onun bir başkasıdır (başka varlığıdır)», ve aynı zamanda, o babadan ayrıdır; eğer çocuk babadan ayrı olmasaydı, baba yalnızlık içindeki (tek başına olan) sübjektifliğinden çıkmamış olurdu; baba bu sübjektifliği içinde bir mahpus gibi kapalı kalırdı. Babanın istediği şey, kendisi ile oğlu arasında, yavaş yavaş, bir mübadelenin, hür bir münasebetin doğmasıdır: bu hür münasebet içinde, oğul babanın imajı (sureti) olduğuna göre, hem oğula doğru bir kendi kendisinden çıkış, hem de kendi kendisine dönüş mevcut olacaktır.

Nédoncelle, bunların hepsini Üçleme -Teslis- planına nakletmeye çalışıyor: ayrılığın (farklılığın) içinde mükemmel (tam) münasebet (birleşme), objektifliğin içinde sübjektiflik, ancak Üçleme planında mevcuttur; Péguy'nin sözünü ettiği «kendi kendisinin kaynağı, ve imkânı olma olayı-ressourcement de soi»na mükemmel bir şekilde intıbak eden mükemmel (tam) bir «kendi kendisinden (kendi dışına) çıkış-sortie de soi» ancak Üçleme planında mevcuttur. Başka bir deyimle, Nédoncelle'in Sartre'ın karşısına çıkardığı şey, filozofların Allahı değil, fakat kendisini vahiy yoluyla açığa vuran (révélation) Allah'tır, *yaşayan* Allah'tır, veli Athanase'ın söylediği gibi, kendi özü bakımından, «verimli, yaratıcı» olan, bütün ebedilik -sonsuzluk- boyunca doğurucu olan; Baba olarak, bizzat bu doğurma hareketine tamamıyla

intıbak eden (onun aynı olan) Allahtır. Teoloji (Tanrı bilimi-İlâhiyat) de, Üçleme'nin (Trinité) «*payidar olan münasebetlerden*» meydana geldiğini söylüyor. «Münasebet-relation» kelimesi, Sartre'ın bozuk ve yanlış bir şekilde ifade ettiği «kendi kendisi-için, pour-soi» terimine tekabül ediyor; «payidar olan-sub-sistantes» terimi de «kendi-kendisinde'ye, (kendi kendisi olan'a), en-soi'ya» tekabül ediyor.

Bana kalırsa, Nédoncelle'in teşebbüsü oldukça hoşuma gidiyor. Allahsız varoluşçuluğun iyiliklerinden birisi, hıristiyanları, *tabiatüstü* doktrinlerinin merkezine ulaşmaya ve anlaşılmazlığı bu hâkim yükseklikten çözmeye (halletmeye) zorlamak olmuştur. (41 aynı eser). Yalnız, iki nokta bizi ihtiyatlı olmaya sevk ediyor. Saf felsefe planında, Sartre'ın reddedilmesinin imkânsız veya güç olacağına okuyucuyu inandırmakta tehlike vardır; oysa ki, şimdi görüleceği gibi, durum hiç de böyle değildir. En sonunda, Nédoncelle, bilindiği gibi, Sartre'ın reddettiği *muamma* (mystère) kavramına, salt -mutlak- bir muamma olan Üçleme kavramına, ve dünya hayatına ait babalık kavramına başvurmak zorunda kalıyor.

Sartre'ın ileriye sürdüğü delile yapılacak çok da esaslı bir tenkit vardır: bu tenkit, apaçık -bedihi- bir materyalizme ait bir bilgi teorisini gizlediği için yanlış olan «kendi-kendisinde-kendi kendisi-için, en -

(41) Tekrar. A. Frank-Duquesne'in *Création et procréation* (Yaratma ve zürriyet) adlı eserini okuyunuz, Paris, 1951.

soi-pour-soi» dileminin (kıyası mukasseminin) tenkididir.

Sartre'ın, «kendi-kendisinde, en-soi» ve «kendi kendisi-için, pour-soi» hakkındaki düşüncesini açık bir şekilde ifade etmek için faydalandığı kıyaslamaların -mukayeselerin- hayal mahsulü olan temelsiz fiıklirlere dayanan yönüne daha önce işaret ettim. En büyük tehlike şu ki, bu kıyaslamalar, özellikle, kaba, yapışkan, ve kendi kendisiyle dolu olan «kendi-kendisinde (kendi kendisi) olan-şey'in, chose-en-soi'nın» ayırt edici obsesyonu, sık sık tekrarlanıyor. Sartre'ın bu yapışkan (visqueux-çamur gibi yapışkan ve pis) olayları ısrarla tekrarlamasının şüpheli olmaktan daha ileri giden menşeyini söyledim. Fakat bu hakikatten ayrı olarak, hayalî (temelsiz) kıyaslamaların aşırı derecede (kötüye) kullanılmasının filozofu rahatsız etmesi gerekir.

Hiç şüphesiz, kastilik (intentionalité-bilincin hareketinin kasıtlı olması) teorisi, onun anladığı şekilde (onun bu anlayışının, Husserl'in kastilik teorisi hakkında yaptığı açıklama ile *hiç bir ilgisi yoktur*), Kant'ın birbirine zıt hükümlerini (antinomies), idealizmin ve aynı zamanda çocukça realizmin (ki, bu çocukça-naïf-realizm, «olayları», bilince «tasarım, tasavvur-représentation» şekli altında sokar) mantığa dayanmayan tasarılarını-apories-aşmağa imkân veriyor. Fakat, Marcel'in dediği gibi, bu bilgi teorisi, objektifliğini, aynı derecede önemli olan bir değer pahasına: *bilen öznenin faaliyeti* (l'activité du sujet connaissant) pahasına kurtarıyor. Burada, bu eserin

baş tarafında sözünü ettiğim basitleştirici bir muhakeme tarzı görülüyor.

Aslında, daha esaslı bir noktaya dikkati çekmemiz gerekir. Sartre'ın, «kendi kendisi-için'in, pour - soi'nın, kendi-kendisinde'nin, en-soi'nın içinde görünmesini (tezahür etmesini)» sağlayan sebebin ne olduğunu, kendi kendisine sorduğunu gördük; her şey, sanki, bütün varlığın içinde bir çeşit yer sarsıntısı, ve çatlaklık meydana gelmiş, ve bu yer sarsıntısı ve çatlaklık, var olma baskısının (cehdinin) gevşemesi sonucunda, aslî bir *plenum* (dolgunluk, dolgun varlık) içinden (bilinci) meydana çıkarmış gibi, cereyan ediyor (EN, sayfa: 713-715).

İki şeyden birisini kabul etmek gerekir: ya, bu şekilde konuşmak hiç bir şey söylememek demektir, veya, bu «yer sarsıntısı» gerçekten meydana gelmiştir. Eğer bu yer sarsıntısı meydana gelmişse, aslî bir çatlaklıktan söz edildiğine göre, bunun niçin ve nasıl meydana geldiğini kendi kendimize sormamız gerekir. Bu ancak şöyle açıklanabilir: aslî (primitif) «kendi-kendisinde'nin, en-soi'nın» içinde «kendi kendisi-için, pour-soi» bir çeşit öncelik kazanmıştı (yani, pour-soi, en-soi'dan önce geliyordu) (42). Bu itibarla, Sartre'ın açıklamasına başlarken söylediği gibi, «kendi-kendisinde'nin, en-soi'nın» dünyası, «donuk-opa-

(42) Blondel buna «kozmik düşünce» adını verebilir. *Au seuil du christianisme* (Hıristiyanlığın eşiğinde), Bruxelles, 1952 (*Cahiers de Lumen Vitae*, 1925), adlı eserinde, Blondel hakkındaki incelemenin 140-146 ncı sayfalarını okuyunuz.

que», «kendi kendisiyle dolu, kendi dışına çıkmaktan yoksun» olamaz; «kendi-kendisinde'nin, en-soi'nın» dünyasının, bir «iç yüzü-dedans» bir de «dış yüzü-envers» olması gerekirdi; bu hal, şüphesiz, o «olayın varlığı-être du phénomène» olabilir, Sartre bu «olayın varlığı'nı» hararetle kabul edemiyor ve bunun üzerinde ısrar edemiyor, çünkü, bundan ancak eserinin *sonuç* kısmında söz ediyor (EN, sayfa. 713-720).

Eğer, aslı (primitif) «yer sarsıntısı» ancak, «kendi kendisi-için'in, pour-soi'nın, kendi-kendisinde'nin, en-soi'nın içinde belli bir öncelik gösterdiği, yani pour-soi'nın en-soi'dan önce geldiği» şeklinde açıklanırsa, «kendi-kendisinde'nin, en-soi'nın» ve «kendi kendisi-için'in, pour-soi'nın» birbirine son derece zıt olduğu iddiası yıkılır, çünkü, bu zıtlık (opposition), görüşlerin *tamamıyla fenomenolojik* bir tasvirine dayanır; başka esaslı bir problem ortaya çıkıyor ki, Sartre bu problemi çözmekten kaçınıyor, fakat bu problem mevcudiyetini *tamamıyla* muhafaza ediyor. «Olayın varlığı'nı, l'être du phénomène», *mantıkî olarak* zorunlu olan basit bir istinat, ve hareket noktasına, -bu istinat noktasından itibaren, olayların (les choses) profillerinin görünebilmesi, meydana çıkabilmesi için-, irca etmek, («olayın varlığı-l'être du phénomène» dahil olmak üzere) gerçeği *tamamıyla, bir acayip görüşler oyununa* benzetmek demektir. Bu takdirde, o kör (ve basiretsiz), ve insana aykırı (inhuman) çehrenin, yani insanın niçin böyle kısır bir şekilde görüldüğü anlaşılır; bu insana aykırı ve kısır insanın niçin, içinden geçebilecek ve

onu aşabilecek herhangi bir anlam ifade etmesinin katiyen imkânsız bir hale geldiği anlaşılır.

Bizzat Sartre, «her şeyin, sanki, kendi-kendisinde (l'en-soi), kendiliğinden meydana gelmek (gerçekleşmek) için bir pro-jet içinde (öne uzattığı, aksettirdiği bir tasarı içinde) kendi kendisi-için'in (pour-soi'nın), değişiklik (modification) meydana getirmesini kabul ediyormuş gibi, cereyan ettiğini» ifade ediyor. (EN, sayfa: 715): bu cümle, gördüğümüz gibi, büyük sonuçlar ihtiva ediyor, çünkü, Sartre, bu mutai (veriyi) derinleştirmekten kaçınmak suretiyle, *bütün felsefelerin başlıca problemini* bir hokkabaz gibi el çabukluğu ile yok ediyor. Sartre, «kendi kendisi-için, pour-soi» ile «kendi-kendisinde,en-soi»nın münasebetlerinin, -bunların görünüşünün ve zıtlığının sebebini açıklamaksızın-, fenomenolojik tasvirine inhisar etmek suretiyle, gerçeğin (le réel) *zihinde* görünüş tarzını değil, fakat sadece gerçeğin, *duyularla kavranan bilgi* bakımından büründüğü görünüşleri (apparences) tasvir ettiğini açıkça ifade ediyor (43).

(43) Bu tenkidin tamamı, Gabriel Marcel'in *Homo viator* (Gemiye binen insan), Paris, 1944, adlı eserinin 250-254 üncü sayfalarında bulunuyor. Bu filozofun çözümlemesinden (analizinden) çok ilham aldım. Marcel'e göre, Sartre'ın babalığın anlamından tamamıyla yoksun oluşu, onun Allah problemini anlamaktan âciz oluşu ile gizlice birleşiyor. Doğru olduğuna inandığım ve daha ileride faydalandığım bu fikir, *Être et avoir* (Var olmak ve malik olmak) filozofunun (yani, Gabriel Marcel'in) bütün düşüncesinde yer alıyor.

Sartre'ın büyüklüğünü ve zaafını görebilmek için bu noktayı açık bir şekilde anlamak yetiştir. «Kendi kendisi-için, pour-soi» ile «kendi-kendisinde, en-soi»nın münasebetlerine ait tasviri, gerçeği tükettiğini hiç bir suretle iddia edemez. Son bir açıklama bunu teyit edecektir.

* *

Bu şekilde, önceden (peşin olarak), duyularla kavranan bilgi alanına inhisar edilmesi, Sartre tarafından tasvir edilen tecrübelerin niçin, sadece gerçeğin belli bir düzenine bu kadar inhisar ettiğini (ve bu düzenin içine kapandığını) açıklıyor: Sartre'ın eserlerinde, menfaatsiz sevgiye hiç yer verilmez; bunun sebebi anlaşılıyor, çünkü, aşkın ancak duyuları ilgilendiren tarafı görülüyor, böyle bir aşk da ancak bencil olabilir. Peşin hükümler, görmek üzere seçilen şeylerden başka bir şey görmeye engel oluyorlar.

Bir örnek bu konuda bizi aydınlatacaktır. Sartre çocuğun duyarlılığını çok defa tenkit ediyor: küçük çocuk ana babasına bir çeşit tanrılar, lüzumlu varlıklar gözüyle bakar, bunların içinde «kendi varlığı yok olur»; tesadüf eseri olarak, ve bedavadan (karşılığını ödmeden) mevcut olduğu halde, kendisini ana babasının oğul'u (LE fils de SES parents) sanır. Çocuk da, Roquentin'in sözünü ettiği ünlü ağaç kökü gibi, aynı derecede, «orada (dünyada) hayasızca -ve anlamsız bir şekilde-» mevcuttur. Aradaki tek fark, çocuğun bu durumunun bilincine varabilmesidir. Fakat çocuk, bu hakikati kendi kendisinden gizlemeye çalışacaktır; kendi terkedilmişliğini cepheden görme-

mek amacıyla, «kötü niyeti'ne-mauvaise foi» dayana-
nacaktır. Çocuk, «bir serseri-salaud»dir. Sartre'ın
bu konuda yazdığı en karakteristik sayfalar, *L'en-
fance d'un chef* (Bir şefin çocukluğu) adlı eserinde
bulunuyor. Peşin hüküm bir defa kabul edildikten
sonra, bu nuvel (büyük hikâye), amansız bir man-
tıkla geliyor ve en sonunda, ancak *Action frança-
ise*'le (*) karşılaşmak suretiyle bitiyor, çünkü, bu si-

(*) Yazar burada, *Action française* adını alan si-
yasî (politik) bir hareketi kastediyor. Fransız yazarı Char-
les Maurras *Action Française* gazetesinin müdürü idi; bu
hareket, adını bu gezeteden almıştır. (Charles Maurras,
1868'de doğmuştur; 1938'de Fransız Akademisine girmiş-
tir, fakat, bu siyasî hareketin doğurduğu buhranın sonu-
cu olarak, 1945'de Fransız Akademisinden kaydı silin-
miştir.) Charles Maurras bu siyasî hareketin şefi idi. Ac-
tion française, dinî değil, politik bir birlikti, dolayısıyla,
açıktan açığa Kilisenin otoritesine karşı cephe almıştı.
Birçok katolikler, özellikle gençlerin büyük bir kısmı Ac-
tion française etrafında toplanmıştı; bunlar, Papanın
emirlerine karşı geliyorlardı. Bundan dolayı, Papa XI Pie,
bu siyasî hareketi (*Action française*'i), «politik, doktrinci
ve pratik modernizmi» temsil eden tehlikeli bir hareket
olmakla, aynı zamanda, hristiyanların manevî ve dinî
birliğini bozmakla itham etti, dolayısıyla, (Kilisenin, ru-
hanî düzenin, cismanî düzene hâkim olması, cismanî dü-
zene yön vermesi; aklâkî ve dinî değerler tehlikede ol-
duğu zaman cismanî düzene müdahale etme hakkına sa-
hip olması prensibine dayanarak), Charles Maurras'nın
bazı eserlerini ve *Action Française* gazetesini, 1926'da, bir
kararname ile mahkûm etti. (Burada, Jacques Maritain'-
in, *Primaauté du Spirituel* (Ruhanî düzenin üstünlüğü)
adlı kitabından (Paris, Plon, 1927) faydalanılmıştır. (Çe-
virenin notu.).

yasî hareket, Sartre'a göre, serserilerin kötü niyetinin en yüksek derecesini temsil ediyor. Kendisinin lüzumlu bir insan olduğuna, kendisine objektif bir misyon (görev) verildiğine, salt bir değer, yani krallığın tanığı (alâmeti) olduğuna inanmak suretiyle, Lucien «bir sâfiyet -virginité- elde ediyor»; gerçekte, o, hayasız (obscène) «kendi-kendisinde'nin, en-soî'nın» içine tamamıyla batmıştır; o, bir şeydir (eşyadır), bir makina çarkıdır.

Kendilerini bu suretle ciddiye alan birçok insanların dünyada bulunabileceğini daha önce söyledim. Fakat asıl mesele bu değildir, çünkü, Sartre, çocuk problemini aşırı derecede basitleştirmiştir. Çocukla ana babası arasındaki bağın, bir anlamda, tamamıyla eğreti, ve tesadüf eseri olduğunu hiç kimse inkâr edemez. Fakat, seçmenin, işte, tamamıyla burada yapılması gerekir; ya olaylar (les choses) hiç bir zaman görünüşlerinden, kendilerine ait «var olma olayı'ndan-phénomène d'être» -ki, olaylara ait «var olma olayı» kendisini, duyularla kavranan şeyleri aşmayı reddeden bir bilgiye gösterir- başka bir şey değildir, o vakit Sartre haklıdır; artık yalnızlıktan, ıstıraptan (angoisse) başka hiç bir şeye yer yoktur; yahut da, olaylar, «görünüş»lerinin içinde ve ötesinde bize, *kendilerini aşan bir anlam* telkin ederler.

İşte, spiritüalist (ruhçu) düşüncenin rolü burada görülüyor: spiritüalist düşünce, insan aşkının, çocukları ana-babalarına bağlayan doğum bağının görünüşteki (zahirî) imkânını (contingence) inkâr etmiyor, fakat bu bağın içinde, bu *inkâr edilemeyen imkânın*

içinde (bu inkâr edilemeyen imkânı çocuğun bir gün keşfetmesi gerekir), aşkın -transcendantes- değerlerin gizli, örtülü -voilée- bir mevcudiyetle mevcut olduklarını iddia ediyor. Marcel buna «muamma-le mystère» adını veriyor: ana-babaların çocuğa karşı duydukları, ve görünüşte temelsiz (gratuit) olan bu aşkın içinde, karşılık beklemeyen düşünceye kendisini gösteren daha esaslı bir bağ, yani doğan bir varlığı onu doğuran kimseye bağlayan bir bağ vardır; bu bağ, Allahla insan arasında, Yaratıcı ile yaratık arasında mevcut olan bağın bir imajıdır (suretidir). Bir kelime ile, -bu kelime her şeyi ifade ediyor-, anne ile baba, kendilerini aşan, onlara ancak mümkün (olağan) bir çerçeve (cadre contingent) içinde ulaşan, fakat bu mümkün çerçevenin içinden süzülen ve gizli, örtülü (volilée) bir mevcudiyetle mevcut olan, bir hakikate *iştirak ederler-participant* (44).

*
* *

Böylece, daha önce işaret ettiğim nokta ile birleşiyorum: eğer, «kendi kendisi-için, pour-soi, kendi -kendisinde'nin, en-soi'nın içinde öncelik gösteriyorsa, yani pour-soi, en-soi'dan önce geliyorsa», bu, «kendi -kendisinde'ni, en-soi'nın», yani mevcut olan (existante), mümkün olan, hayasızca orada (dünyada) bulunan, budalaca orada (dünyada) bulunan hakikatin, yavaş yavaş (tedricî olarak) görünen ve, sonun-

(44) G. Marchel'in *Homo viator* adlı eserinde, *Le mystère familial* (Aile muamması) bölümü. Marchel'in düşüncesini, bu serimin III üncü cildinde özetleyeceğim.

da, mevcudiyete (existence) bir anlam vermesi gereken objektif, ve gizli bir hakikate esrarlı bir şekilde «iştirak ettiğini-participe» ifade eder. Başka bir deyimle, *bilincin*, dünyada *meydana çıkması* (surgissement) başlıca olaydır: eğer bu olay meydana geliyorsa, bunun sebebi, *bilincin*, mevcut olan insanın dünyasından (*le monde de l'existant*) daha fazla bir şey olması ve mevcut olan dünyanın kendisini aşan bir hakikate iştirak etmesidir. Bizzat Sartre, *Varlık ve yokluk* adlı eserine son veren ünlü cümle ile iştirak (participation) felsefesini anlar gibi olduğunu itiraf ediyor.

Şüphe yok ki, iştirak (katılma), gerçeğin (le réel) başka bir şey olmasını ve olaylar halindeki donuk -opaques- görünüşlerinden daha fazla bir şey olmasını gerektirir. Sartre'in hatası, «kendi-kendisinde, en-soi» ile «kendi kendisi-için, pour-soi» arasında geçen diyalogdan önce gelen, bu «yüklem-öncesi dünyayı, (isnat edilen hükümlerden önce gelen dünyayı), monde ante-prédicatif» incelemekten kaçınmasıdır. İşte bunun için, o, *Bir şefin çocukluğu*'nda, kendi imkânını (contingence) inkâr etmek isteyen kimse'nin kötü niyetinden (mauvaise foi) başka bir şey görmüyor. İmkân (olağanlık) ile aşkınlığın (transcendance), imkânın içinde aşkınlığın, geçici olanın içinde ebedîliğin tasdik edilmesi gerekir (45). Spiri-

(45) Enrico Castelli, *Le temps harcelant* (Taciz eden zaman), Paris, 1952, adlı eserinin 39-47 nci sayfalarında bu konuyu gayet iyi açıklıyor. İtalyanca aslının başlığı olan, *Il tempo esaurito*, «tükenen, özü boşalan» zaman,

tüalist felsefe, bilincin imkân halinde belirmesini (maddî bir görünüş halinde meydana çıkma imkânını) katıyen inkâr etmiyor; sadece, bilincin içinde bir aşkınlığın (transcendence) ve dolayısıyla objektif ve salt -mutlak- değerlerin mevcudiyetinin sezildiğini ilâve ediyor.

Bu hakikatlere ulaşmak için, duyularla kavranan bilginin seviyesini aşmak gerekir. İnsan, Sartre'ın «kendi-kendisinde, en-soi» anlayışının hayalî (asılsız) bir temele dayandığını görünce, bir hokkabaz karşısında bulunup bulunmadığını kendi kendisine soruyor. İkinci delilin çözümlenmesi (analizi) -ki, Sartre, Allahsızlığını bu delile istinat ettirmek iddiasında bulunuyor- bunun ne kadar doğru olduğunu gösterecektir.

c) *Yaradılış (hilkat) kavramı.*

Okuyucumu biraz dinlendirmek amacıyla, Sartre'ın, felsefesini halka yaymak için verdiği ve her tarafa yaydığı konferansından bu delile ait parçayı alacağım. Allahı reddetmek gerekir, çünkü, onun mevcudiyeti boş bir inanç olan «kâinatın yaradılışı -hilkati âlem- créationisme» hurafesine dayanır. Sartre, Allahı «yüksek bir el işçisi-artisan» olarak tasavvur ediyor.

Gözönüne aldığımız doktrin ne olursa olsun, ister Descartes'inkine benzer bir doktrin, ister-

kitabın anlamını, Fransızca başlığından daha iyi ifade ediyor. Castelli'nin varoluşçuluğu manevî varlığa (le spirituel) açılıyor.

se Leibnitz'in doktrini bahis konusu olsun, iradenin az veya çok algıyı (idraki-entendement) izlediğini, veya, hiç olmazsa onunla beraber bulunduğunu, ve Allahın, yarattığı vakit, ne yarattığını tamamiyle bildiğini, her zaman kabul ediyoruz. Böylece, Allahın zihnindeki insan kavramı, *bir sanat sahibinin zihnindeki kâğıt bıçağı (kuppapiye) kavramına benzetilebilir*; Allah da, insanı, *tıpkı, el işçisinin -artisan-, bir kâğıt bıçağını bir tarife ve bir tekniğe göre imal etmesi gibi, tekniğe ve bir anlayışa (tasavvura-conception) göre, yaratır*. Böylece, bireysel insan, ilâhî idrakte bulunan belli bir kavramı gerçekleştirir (EH, sayfa: 19-20; EN'in 31'inci sayfasında da aynı fikir mevcuttur).

Bunları okuyan bir insan, Sartre'ın saçmaladığını sanır. Fakat, o hiç de saçmalamıyor, (ne dediğini gayet iyi biliyor). Lâyetlik -laïcisme- bezirgânlığı yapan bir kimseye yakışan bu delillerin basitliğinde insanı şaşırtan, ve susturan, bir şey var. Ne yazık ki, *Şeytanla yüce Tanrı* adlı piyeste de aynı şeyi bulacağız. Sartre, duyulara dayanan davranışın (comportement) tasvirlerinde ne kadar dikkate değer ise, bu alanın ötesine geçtiği ve manevî (spirituelles) meseleleri ele almak iddiasında bulunduğu vakit de, o kadar inanılmaz basitliklere düşüyor.

Yaradılış (kâinatın yaradılışı) hakkında ileriye sürülen bu anlayış, insanın artık en küçük (atom kadar küçük) bir hürriyete, kişisel teşebbüse sahip olamamasını, kendisini imal eden veya kullanan kim-

senin elleri arasında tamamıyla pasif olan kâğıt bıçağı ile aynı durumda olmasını gerektirir. Sartre, *Varlık ve yokluk* adlı eserinde, Allahın dünyaya varlık bahsettiği (dünyayı var ettiği) farzedildiği takdirde, bu varlığın daima belli bir «pasiflik»le lekelenmiş (ve bozulmuş) olarak görüneceğini yazıyor. Bir sübjektiflik, ilâhî bile olsa, hiç bir suretle objektifliği (objektif bir şeyi) yaratamaz. Hattâ, sübjektifliğin objektifliği yaratması, «Leibnitz'in sözünü ettiği o bir çeşit şimşek çakışı (fulguration) aracılığıyla» mümkün bile olsaydı, yaratılmış varlık, kendi kendisini, varlık olarak (yani kendi varlığını) «ancak yaratıcısına karşı ve ona zıt olarak» tasdik edebilir: aksi takdirde, yaratılmış varlık, ilâhî sübjektifliğin içinde erimiş ve onun içine karışmış, ve tamamıyla pasif olan «sübjektiflik içinde-intrasubjektif» bir varlıktan başka bir şey olmazdı. Ve, varsayma (ipoteze) uygun olarak, «sürekli bir yaradılış» fikrini kabul etmek gerektiğinden, yaratılmış (varlık), bu takdirde, her türlü bağımsızlığı, her türlü istikrarı, her türlü «Selbständigkeit»ı kaybederdi (EN, sayfa: 31-32).



İnsanın yaradılışının bir kâğıt bıçağının imaline benzetilemeyeceğini bir daha söylemeye lüzum var mı. Mühendis tarafından resmi çizilen kâğıt bıçağı bile, tıpkı gerçeğin (le réel) bütünü gibi, Allah tarafından, *varlığın içinde* -dans l'être- yaratılmıştır. Yaratıcı hareket (fiil) *bir el işçisinin -artisan- yarat-*

*ma hareketi değildir; yaradılış (hilkat) bir teknik değildir: Sartre'ın yaradılış meselesini burada kor-
kunc bir şekilde basitleştirdiği görülüyor; bu filozof,
burada, çağdaş zihniyetin tehlikeli bir hatasını, yani
her şeyi faydacı tekniklere (usullere) irca etmekten
ibaret olan hatayı ifade ediyor.*

Eğer maddî dünyanın yaradılışı bir teknik de-
ğilse, özellikle insanın yaratılışı hiç de bir teknik
(eseri) değildir: Allah insanı *hür* yaratıyor, onu *hür*
bir varlık haline getiriyor, *onda hürriyeti yaratıyor*.
Yaratma faaliyeti el işçiliği ile ilgili «bir iş» de-
ğildir, fakat *varlığın*, aşk aracılığıyla, bir intikalidir,
bir tecellisidir (yani, yaratma faaliyeti, yaratıcı ile
varlık arasında bir aşk ifadesi, bir aşk münasebeti-
dir); yaratma faaliyeti, kendisinden bir şey verme-
dir (don de soi); yaratma faaliyeti, varlıkları VAR-
LIĞA (l'ETRE) iştirak ettirmek arzusudur. İnsan
bahis konusu olunca, yaratma, onu, *diğer varlıklar*
arasında hürriyet aracılığıyla, ilâhi tabiata iştirak et-
tirmek maksadını ifade eder. Yaradılış hakkındaki
tomist (Tomizmle ilgili) ve hristiyan fikrinin bunu
kabul ettiğini, herhangi bir felsefe öğrencisi de bilir:
eğer Sartre, bu yaradılış fikrini reddetmek iddiasın-
da bulunsaydı, bundan önce, teknik faaliyeti yarat-
ma faaliyetinden ayırdetmek suretiyle bu fikri çü-
rütmesi gerekirdi.

Burada da Sartre'ın safsatasını (sofizmini) kav-
ramak için, bir insanı baba olarak düşünmek yetiştir.
Pasif bir şey, kendi kendisinin cansız (etkisiz) bir
devamı haline getirmek düşüncesiyle bir çocuk mey-

dana getirecek olan kimse, baba adına lâıyk olamaz. Baba, bir çocuğu hayata (ve varlığa-existence) çağırırken, yeni bir hürriyetin meydana çıkmasına iştirak ettiğini çok iyi bilir -bu yeni hürriyet, babanın hürriyetine zıt olabilecektir, fakat baba, bu yeni hürriyetin, kendi erkinliği (autonomie) içinde, onu doğuran kimseyi sevmeyi serbestçe kabul edeceğini ümit eder. Péguy, Allahın, kölelerin efendilerinin ayaklarına kapanması gibi, kendisine pasif bir şekilde boyun eğilmesini katiyen istemediğini söylüyordu. Birer insan olan ana-baba da bunu istemez. Ne yazık ki, burada da, «cinsel teknikler» hakkındaki modern teoriler, çocuğun doğumunu «özel bir çeşit teknik» olarak, bununla beraber ne de olsa bir teknik olarak, tanıtmak tehlikesini gösteriyorlar. Sartre, «çocuğun istifrağ edilmiş -kusulmuş- bir şey olduğunu» yazdığına göre, aşkın muammasına nüfuz edemiyor. Yine duyularla kavranan şeylere inhisar etmek suretiyle, yaratmayı (doğumu) faydacı bir teknik faaliyete irca etmekten başka bir şey yapamıyordu. Bu takdirde, bu karikatürü kılıçla bir vuruşta kolayca ortasından ikiye bölüyor.

*
* *

Hürriyetin yolları'nın ikinci cildinden alınan bir örnek, Sartre'ın insanla Allah arasındaki münasebetleri nasıl tasavvur ettiğini gösterecektir. Daniel, Corydon'un (*) şiddetli bir taraftarıdır; ve böyle ol-

(*) *Corydon*. André Gide'in bir eseridir. Bu eserde, sanatta yaratıcılıkla homoseksüelliğin arasında zorunlu

duğunu bilir. Hür bir şekilde kendisini olduğu gibi kabul edecek yerde, kendi kendisini cepheden görmek istemez; kendi sorumluluğundan kurtulmak ister. O vakit Allaha doğru döner; «kendisini gören bir bakış» (Méduse'ün bakışı)»nı düşünelim) tasavvur eder. Allah «ona bakan bir göz»dür; Daniel, bu sabit bakışın altında, «bir şey», bir «kendi-kendisinde, en-soi», bir obje haline geldiğini duyar; bu bakışın altında, kendi kendisiyle kusuru (sapıklığı) arasında tamamıyla *mutabakat meydana geldiğini* (yani, kusuru ile aynı şey olduğunu) görür, çünkü, Allah, Daniel'in bir sapık «OLDUĞUNU-EST» söylüyor. Sartre, Daniel'in, aynı anda, kendisini kusurunun sorumluluğundan kurtulmuş hissettiğini açıklıyor: «başkası»nın (Allahın) bakışı altında, bir «şey-chose» haline geldiğinden, bir sapık olmaktan artık sorumlu değildir, aynı şekilde, masa da, insanın bakışı altında bir masa olmaktan sorumlu değildir. Daniel, kendi kendisinden kurtulunca, «ihtidasını-doğru yo-

ve tabii bir münasebet olduğu anlatılmıştır. Oysa ki, Sokrat'ın, Eflâtun'un genç ve güzel delikanlılara karşı duydukları aşk, onlarda güzellik İde'sinin tamamıyla saf ve zihni bir temasına dayanan platonik bir aşktır. André Gide, *Corydon*'u, dostlarının karşı koymasına rağmen, samimiliği her şeyin üstünde tuttuğu için, yayınlamayı uygun görmüştür. Fakat André Gide'in düşüncesi, *Corydon*'u aşarak, Ben'ini, salt bir sansüalizmin ötesinde, kendi kendisiyle uzlaşmak amacıyla, samimi ve devamlı bir şekilde araştırdığı için, aralıksız bir tekâmül, kendini aşma çabası göstermiştir. (Çeviren).

lu bulduğunu» bildirmek için Matthieu'ye mektup yazıyor.

Çok defa böyle hareket ettiğimizi inkâr etmek faydasızdır: bir dostumuza: «Ne yapayım, ben böyleyim, beni *olduğum* gibi kabul etmek gerekir» dedüğümüz vakit, zaaflarımızı, âdeta biz olmayan, bizim dışımızda olan bir *kadere*-fatalité irca etmeye çalışırız. Bu, ne yazık ki, çok rastlanan bir kötü niyettir (*mauvaise foi*). Fakat, bu davranış mümkün olmakla ve toplumda oynanan komedide sık sık görülmekle beraber, Daniel'in Allahın karşısındaki hareketinin, bir hristiyanın pişmanlık duygusunun iğrenç bir karikatüründen başka bir şey olmadığına kimi inandırabiliriz?

İnsan, günahının içinde Allaha doğru döndüğü vakit, karşılaştığı bakış, onu taş haline getiren ve yüz kızartacak şekilde sorumluluğundan kurtaran o «*Mé-duse*'ün bakışı» değildir. Sartre, Daniel'in hristiyan dinine gireceğini açıkladığı zaman, dine karşı hakarette bulunuyor (küfür işliyor). Allahın bakışı altında, bir hatadan dolayı pişmanlık göstermenin, Allaha: «Görüyorsunuz, ben böyleyim, o halde artık sorumlu değilim» demek suretiyle, bu hatanın ağırlığını üzerinden atmaya çalışmak demek olduğunu hiç bir hristiyan kabul etmiyecektir. İnsan, bu suretle başkalarını aldatmaya çalışabilir, fakat en zayıf imanlı bir insan da pekâlâ bilir ki, «Allahın bakışı» bir sevgi bakışıdır; bu bakış, bizi dondurmamak şöyle dursun, bize sorumluluğumuzu duyurmak için, günah içinde sönmüş olan bir hürriyeti bizde uyan-

dırmak için, ruh ile düşüncenin (esprit) birleştiği noktaya kadar nüfuz eden bir çağırış, *keskin bir kılıç darbesidir*.

Sartre, şüphesiz, dinî nedametın (pişmanlığın) biyolojik bir kuruntu (yanılma) olduğunu söyleyebilir. Fakat, bu duygunun *fenomenolojik* tasviri, Sartre'ın bu duygu hakkındaki düşünüş tarzına taban tabana zıt bir yönde gelişir; Sartre, gerçek dinî hayatın ne olduğunu sezmek için hiç bir duygu antenine sahip değildir; İncil'in bir tek parçasını, tasavvufa ait bir tek kitabı hiç bir zaman okumadığı söylenebilir; Allaha doğru dönen ve onun karşısında kendisini sorumlu hisseden ve aynı zamanda onun esrarlı bir şekilde kuvvet verdiğini (yardım ettiğini) hisseden günahkârın feryadını hiç bir zaman işitmediği söylenebilir.



Bu örnek, Sartre'ın yaradılış (kâinatın ve insanın yaradılışı) hakkında edindiği tamamıyla temelsiz, ve hayale dayanan, fikri kesin bir şekilde aydınlatıyor: Daniel'in tecrübesi, felsefi bir teorinin somut bir ifadesinden başka bir şey değildir. Daniel hiç bir değere sahip değildir. Eğer yaratmak, imal etmek (fabriquer) demekse, insanın, kendisini imal eden kimsenin ondan «faydalanmasına, onu bir âlet gibi kullanmasına» boyun eğmekten başka artık yapacak bir işi yoktur. Burada da, daha önce Camus münasebetiyle işaret ettiğimiz, aynı yanlış kıyas (paralogisme) görülüyor; bu yanlış kıyas, ne yazık ki,

«askıda duruyor» ve şu tarzda oldukça iyi bir şekilde ifade edilebilir: ya her şey Allahtan geliyor, bu takdirde, artık hiç bir şey insandan gelmiyor; veya hiç bir şey Allahtan gelmiyor, bu takdirde, her şey insandan geliyor. İkinci varsayımda (ipotezde), insan, eğer herhangi bir meziyete, kendi hürriyeti hakkında herhangi bir duyguya sahip ise, -içinde yaşadığımız diktatörlük ve demokratik konformizm (demokrasiye körükörüne bağlanma) devrinde, buna lüzum vardır-, kendi insanlık meziyetinin «Allahın ölümü» ile başladığını kendi kendisine söyleyecektir. İşte bunun için, insanın meziyetini tehlikeye düşürmemek endişesiyle, Allah mevcut olmadığına, mevcut olamayacağına göre, hristiyanların dinî davranışı, Sartre'a, zorunlu olarak, *pasiflik* ile, bayağılık ile, konformizm ile (dine körükörüne bağlanma ile) ve ciddilik -kendine önem verme- zihniyeti ile lekelenmiş (bozulmuş) olarak görünüyor. Çocuklar gibi hristiyanlar da, eğer imanlarını mantıklı buluyorlarsa, *birer serseriden (salauds) başka bir şey olamazlar*.

Allah yaratmakla beraber, onun «varlığın, özün -substance mevcut olmasını, faal olmasını ve müntehasına (sonuna, amacına-erme) ulaşmasını» istediğini bir daha söylemeye lüzum var mı? Allahın hakikatinin, hakikatin «en yüksek» anlamının temelini meydana getirmek için, zorunlu olduğunu, fakat yaratılmış dünyanın bizzat belli bir istikrara sahip olduğunu, *sırf görünüşten* (pure apparence), bir hokkabazlık hünerinden, görünmeyen bir despot tarafından önce-

den tayin edilmiş bir hayal oyunundan (fantasmagorie-göz boyacılıkla hayaller gösterme sanatı, hayalcilik ibaret olmadığını bir anda söylemeye lüzum var mı? İnsan hürriyetinin, Allaha karşı isyan etmek kuvvetini tamamıyla yaratığın bu «istikrarından-consistance» aldığını, Allahın, yaratığa verdiği bu hürriyeti, yaratığın Ona karşı gelmek, «Allahsız tanrı-dieu sans Dieu» olmak için kullanmasını kabul ettiğini hatırlatmaya lüzum var mı? En sonunda, Allahın bizden dua etmemizi VE çalışmamızı, *ora ET labora*, istemesinden ibaret olan o basit bedaheti (apaçık gerçeği) inkâr etmek gerekir mi? (46).

İnsan, duyularla kavranan şeylere inhisar ettiği vakit, aşk muammasına da kapalı kalır; insan, mümkün (contingent) olanın aşkın (transcendant) olana «iştirak etmesi-participation» nin ihtiva ettiği muammayı artık hiç bir suretle kavrayamaz. Bu takdirde, insan artık dünyada, despot-bir Allahın karşısında sürünen esirlerin yüz kızartıcı pasifliğinden, veya babasız ve annesiz olduğunu iddia eden bir varlığın mağrur bir şekilde kendi kendisine yetmesinden başka bir şey göremez. Üçüncü delili -ki, Sartre, Allahsızlığını bu delile istinat ettirdiğini iddia

(46) A. Dondeyne, 5 inci notta işaret edilen eserinin I ve IV üncü bölümünde, bu esaslı noktayı iyice açıklıyor. Allah bizden önce mevcuttur ve bizim hakkımızda bizden önce karar verir «*quoad se*», biz yaratılmış bir varlık olarak, Allah hakkında sonradan hüküm verimiz, «*quoad nos*».

ediyor- kısaca çözümlerken (tahlil ederken) bu durumu daha iyi anlayacağız.

d) *Hürriyet ile Allahın mevcudiyeti arasındaki çelişme (tenakuz).*

Daha önce gördüğümüz iki delil, Sartre'ın Allahsızlığının (athéisme) üçüncü görüşünü ihtiva ediyor. Fakat, Sartre, bu üçüncü delilden o kadar önemli sonuçlar çıkarıyor ki, bunun hakkında ayrı bir bölümde birkaç söz söylemek gerekiyor.

Sartre'ın Allahsızlığı onun hürriyet anlayışının temelidir: madem ki, «metafizik bir göğe kaydedilmiş (yazılmış)» değerler yoktur, ve bir Allah tarafından tasarlanmış «insan tabiatı» da yoktur, o halde, insan tamamıyla kendi kendisine terk edilmiştir: insanın aralıksız olarak seçmesi ve değerler yaratması gerekir. Eğer, tersine, Allah mevcut olsaydı, objektif değerlerin mevcudiyeti insanı seçme sorumluluğundan muaf tutardı. İnsan, basmakalıp (önceden hazırlanmış olan ve hiç değişmeyen) kesinliklerin -katiyetlerin- rahatlığı içinde «dinlenebilir-di»; insan, «hür» insanın alâmeti olan «endişeyi-le souci» artık hiç bir zaman tanımazdı. (EN, sayfa: 721-722).

Bu delil, daha önceki delilin değişik bir ifadesinden başka bir şey değildir; bu delil, dindar bir insanı belirtebilecek olan mahut korkakça konformizm üzerinde ısrar etmekle yetiniyor. Allahın mağfiretinin bize, kolay bir konformizmi terk etmeye davet etme şeklinde ulaşmadığını hatırlatmak yetişir. Allahın mağfireti bize keskin bir kılıç gibi nüfuz eder,

uyumamıza engel olur, bizi daima tetikte olmaya ve uyanık durmaya zorlar; bir hristiyan «Paskalya gecesinin -Pâques de nuit» bekçisidir, bu gece hiç uyumamak gerekir, çünkü, «Allahın geçişi»ni gözetlemek gerekir.

Daima tetikte olan bu uyanıklık, yalnız endişeye (huzursuzluğa) bilmem nasıl kutsal bir şekil verilmesine istinat etmez, fakat bizi çağıran Allahın- -ki, insan, Ona yaklaştırmaya çalıştığı vakit, kendisini On- dan her zamankinden daha uzak hisseder- hakikatine istinat eder. Ermişlerin hayatını, ıstıraplarını, ihtiraslarının ve düşüncelerinin (esprit) karanlığı içinde çırpınmalarını, ilâhî birliğe yaklaştıkları vakit onları saran ışıklı bulutu hatırlatmak yetiştir; meselâ Grégoire de Neysse, «l'épectase»dan, yani benliğin (soi), Allahın sonsuz derinliğine doğru, sınırsız bir şekilde kendi dışına çıkmasından söz ediyor.

Tersine, hristiyan çevrelerinde gayet kolay bir şekilde ileriye sürülen düşüncenin aksine, dinsiz bir insan zorunlu olarak endişe ve ıstırap içinde kıvranan bir insan değildir; Sartre, bunun açık bir örneğidir. Çok defa, bir dinsizin ihtida etmesi (dine dönmesi, fikir değiştirmesi) onu, görünüşte dengeli -mu- vazeneli- bir dünyadan, içinde kendisini benliğinden kopmuş olarak keşfettiği bir dünyaya geçirir. Gert- rud von le Fort'un, *Le voile de Véronique* (Véronique'in peçesi) adlı kitabı, Panthéon mâbedine hayranlıkla bakarak sükûnetle ölen büyük anne ile, bu- nun teyzesi olan ve, hristiyan olduğu halde, ruhu- nu tasfiye ederken korkunç ıstıraplar çeken kadın

arasında mevcut olan tezat ile, bu durumu (yani, dinsiz bir kimsenin ihtida etmesi halini) çok iyi gösteriyor.

Çok defa, inançlarımızı, kolayca kullanılan reçeteler, meziyetlerimizi inceden inceye hesaplama, günahlarımız ile faziletlerimiz arasında iğrenç bir denge yapma, uyuşuk bir halde olan dinî hayatın «iki şeyden ne birine ne de diğerine yönelen-ne iyiliğe ne de kötülüğe elverişli olan» silik bir şekil alması, derekesine düşürürüz. Fakat bir yazarın, bir din hakkında, onun yüksek temsilcilerine, ermişlere ve mu tasavvıflara (les mystiques) göre hüküm vermesi gerekir. Her halde, bunların tecrübelerinin «biyolojik kuruntular-yanılmalar» olduğunu söyleyenler bulunabilir; bu tecrübeleri, bilinçaltına (subconscient) ve bilinçdışına (inconscient) ait olaylara irca etmek iddiasında bulunanlar olabilir; fakat, samimî olan bir insan, önce bu olayları oldukları gibi tasvir eder, ve Sartre'ın yaptığı gibi, bu olayların esasını önceden (peşin bir hükümle) bir karikatüre irca etmez.

Varlık ve yokluk yazarı, hristiyanlık hakikatinin karşısında korkunç bir bilgisizlik içinde bulunduğunu yeter derecede gösteriyor; hiç istifini bozmadan, sanki riyazetin (nefsin isteklerine hâkim olmanın) hakikatte gerektirdiği feragatin güçlüğüne hiç bilmiyormuş gibi, «mistik tecrübenin imtiyazlı bir tecrübe olmadığını» yazıyor: böyle feragatlere dayanan bir tecrübenin, bize öğretecek hiç bir orijinal tarafı olmadığı, meselâ şehvete düşkün bir insanın tecrübesi ile tamamıyla aynı düzende oldu-

ğu düşünülebilir mi? Şunu söylememiz gerekir: Sartre, hiç bir ciddî araştırma yapmadan, fakat «materiyalist rasyonalizm-maddeci akılcılık», daha doğrusu, Gilbert Varet'nin söylediğine göre, «diyalektik ampirizm-diyalektik tecrübecilik» lehine olmak üzere önceden yapılmış bir seçmeye (tercihe) dayanarak, yirmi yüzyıllık hristiyan tarihinin üzerine kalemle bir çizgi çekiyor ve bunu toptan inkâr ediyor (47).

IV. KÖKLÜ ERKİNLİK (OTONOMİ).

Sartre'ın sisteminin temeli, duyularla kavranan bilgi lehine bir seçme (tercih) yapılmasıdır; bu seçmeden itibaren, Allah fikrinin çelişik (mütenakız) olduğunu ve bütün insan hürriyetini ortadan kaldırdığını göstermek kolaydır. Bu itibarla, Sartre'ın eserlerinde en önemli görünen şey dinsizliktir. (athéisme). Bununla beraber, bu dinsizliğin bir görünüşten ibaret olup olmadığını ve, aslında, sartrizmi (Sartre'ın felsefesini) içten tahrik eden gizli kuvvetin Allahın reddedilmesi olup olmadığını insan kendi kendisine sorabilir.

Sartre'ın eserlerinden aldığımız iki parça bunu yeter derecede açık bir şekilde anlatıyor. İlk parça, *Varoluşçuluk bir hümanizmdir* adlı eserinin son kısmından alınmıştır:

Varoluşçuluk, Allahın mevcut olmadığını ispat etmek için öyle, sonsuz bir çaba göster-

(47) G. Varet, 27'nci notta işaret edilen eserinin 163-179'uncu sayfalarında böyle diyor.

mez, o, bu anlamda bir dinsizlik değildir. Varoluşçuluk daha ziyade şunu açıkça ifade ediyor: «*Allah mevcut olsaydı bile, bu, hiç bir şeyi değiştirmezdi*»; işte, bizim görüşümüz budur. Allahın mevcut olduğuna inandığımızı söylemek istiyoruz, fakat asıl meselenin Allahın mevcudiyeti meselesi olmadığını düşünüyoruz, insanın, kendi kendisini tekrar bulması ve, *Allahın mevcudiyeti hakkında kabule değer bir delil bulunsa bile, hiç bir şeyin onu kendisinden kurtaramadığına* inanması gerekir (EH, sayfa: 95).

Daha önce anlatılan dinsizlik ile açık bir benzerlik göstermesine rağmen, Sartre'ın burada ifade ettiği fikir daha önceki fikrin aynı değildir. Sartre demek istiyor ki, Allah mevcut olsaydı bile, bu hiç bir şeyi değiştirmezdi: insan yine kendi yolunu seçmek zorunda kalırdı, çünkü, «değerler», mevcut olsaydılar bile, hiç bir zaman insanı seçmekten muaf tutacak derecede açık ve seçik (sarih) değildirler; son çözümlemede (tahlilde), taahhüt altına giren, yani bir hareketin sorumluluğunu üzerine alan bir kimse bunu (bu seçmeyi) salt bir yalnızlık içinde yapar.

Sartre, bunu belirtmek için, işgal sırasında, İngiltere'ye mi gitmesi, yoksa, ancak onun için yaşayan ve ondan başka dayanacak kimsesi olmayan anesinin yanında mı kalması gerektiğini kendisine soran o genç adamın hikâyesini anlatıyor; filozof bu konuda şöyle diyor: ona hiç bir tavsiyede bulun-

mıyordum, çünkü, başka birisinin öğütleri kaçınılmaz bir şekilde lüzumundan fazla geneldirler; en sonunda, genç adamın tek başına karar vermesi gerekiyordu. Sartre, İbrahim peygamberden de örnek veriyor: İbrahim peygamber Allahın konuşmuş olduğuna inanıyordu; fakat, bu peygamber ancak, içinden, Allahın konuşmuş olduğundan emin olmaya karar vermiş olduğu içindir ki Allahın konuşmuş olduğundan emindi (48). Bu itibarla, Kutsal Kitap da hiç bir zaman yeter derecede açık olamaz; dolayısıyla, «Allahın konuştuğuna» karar veren ancak insandır.

Sartre burada, gayet açık olan bir hakikati ispat etmek için boşuna uğraşıp duruyor. Gerçekten, Allahın mevcudiyetinin, sütlâcın yapılışını öğrenmek için bir yemek kitabının açılması gibi, insanın da artık, bir işe başlamadan önce ahlâk «düsturuna-kitabına» başvurmaktan başka yapacak bir şeyi olmadığını ifade ettiğini kim iddia etmiştir? Sartre'ın muhakeme tarzındaki basitlik burada da insanı ürkütüyor. Her hristiyan, en sonunda kendisinin sorumlu olduğunu, ve meselâ Allaha olan imanının ancak, kendisini Allaha vakfettiği (verdiği) harekette -fiilde- tamamıyla «hakikî» bir iman haline geldiğini bilir: ancak o vakit, Allaha olan inancının ve güveninin se-

(48) Psikolojik bedahetin inanılmayacak derecede yanlış yorumlanmasına bundan daha iyi örnek bulmak güç olur: sanki İbrahim peygamber, Allahın ondan oğlunu *kurban etmesini* istemesine bizzat *karar veriyor* (ve Allahı buna ikna ediyor) gibi bir düşünceye sahipmiş gibi!

bepleri (bu sebepler objektiftirler), bizzat onun Al-laha inkıyat etme hareketinde, ona en doğru (müs-bet) değeri ile görünürler; fakat, bu, onun bu sebepleri yarattığı ve «Allahın konuştuğu» hakkında bizzat hüküm verdiği (yani, son sözün kendisinde olduğu, Allahın konuşmasının isteğinin ve kararının bir sonucu olduğu) anlamını ifade etmez. İnsan, ancak ilâhî bir çağrının sesini işittiği içindir ki, Al-laha doğru döner; bu çağırış, mağfiret ışığını kabul ettiği, ve bunu benimsediği vakit, onun için bir kesinlik (katiyet) haline gelir (49).

Hürriyet, imanda bir rol oynamakla beraber, özellikle, bir hristiyanın hergünkü hayatında daha büyük bir rol oynar; herhangi bir hristiyan, şu veya bu konuda Allahın iradesinin ne olduğunu, ve kendisi için *hic et nunc* olan (çözülmesi en güç bir düğüm olan) bu ilâhî iradenin ne olduğunu kendi kendisine sorduğu vakit duyduğu kararsızlığın korkunç ıstıraplarını bilir. Bencil sebeplerin, âlicenaplıkla (cömertlikle) ve Allahın iradesine itaatle ilgili zahirî sebepler altında ne kadar kolaylıkla gizlenebildiklerini bildiği nispette çekingen hareket eder; yüksek bir manevî olgunluğa sahip olan bütün insanlar, insanın, «Allahın iradesi» terimini, gayet bencil içgüdüler şeklinde gülünç bir kılığa sokabildiğini tekrarlamışlardır. (İstanbul'un zaptı ile sona eren) dör-

(49) Bu noktayı, Malègue'e ayırdığım IV bölümde açıklayacağım.

düncü haçlı savaşının tarihi bunun acıklı bir örneğidir.

Bu itibarla, bir hristiyanın Allaha iradesini araması gerekir; en sonunda, hamle yapması, seçmesi, Allahın lehinde veya aleyhinde (Allah için veya Allaha karşı) bir seçme -tercih- yapması gerekir. İman, matematik bir muhakemenin kaçınılması imkânsız bir sonucu (terme) olmadığından, hürriyet imanda bir rol oynadığından, İsa'nın müridi, artık pasif bir şekilde olayların akıntısına kapılmaktan başka bir işi olmayan bir «serseri-salau» değildir, fakat, hiç bir objektif inanışın (norme-akide) katiyen mevcut olmadığını söylemekle, eğer objektif bir inanış varsa bunun hiç bir şeyi değiştirmediğini söylemek arasında çok büyük bir fark vardır. Bu objektif inanış, hiç bir zaman tamamıyla ve matematik olarak, kendisini zorla kabul ettirmez: özellikle din konusundaki en küçük kararlarımızın çok önemli olmasının sebebi budur; hatta, bir hristiyanın durumu bahis konusu olunca, bunun önemi daha büyüktür, çünkü, bir hristiyanın, hareketleriyle kendi alinyazısını *ve başkalarının alinyazısını* tehlikeye sokup sokmadığını kendi kendisine devamlı olarak sorması gerekir. İsa'nın müridi, hem Allahın ışığı (nuru) ile aydınlanır ve bu ışık onu korur, hem de, tıpkı insan sevgisinde olduğu gibi, -sevilen bir kimse, ona başkasından (kendisini seven kimseden) gelen aşk ışığı ile, aşk çağrısı ile desteklenir ve kuşatılır, sevilen bir kimse, bu aşk çağrısı karşısında tamamıyla hürdür-, Allahın çağrıları (seslenişleri) karşısında hürdür; âşık

da, sevdiği kimseyi ebedî olarak seçtiği vakit, bütün alını yazısını (kaderini) tehlikeye atar. Sevgilisini reddetmek suretiyle, dışarıdan gelen gerçek bir çağırıştan, kendisinden çıkmayan, fakat başka birisinden çıkan bir ışıktan yoksun olup olmayacağını aralıksız bir şekilde kendi kendisine sorduğu nispette tereddüdü tehlikeli bir hal alır.

Sartre, ne yazık ki, objektif değer, *ve hürriyet* olan aşkı gülünç bir hale sokmaktan (alaya almaktan) başka bir şey yapmıyor, çünkü soğuk bir şekilde şöyle yazıyor: «ruh vücuttur-l'âme est le corps»; «Pierre, hiç olmazsa yaşadığı sürece, Paris'te oturan Thérèse için mevcut olabilir». Bu, en bayağı bir materyalizmdir.

* *

Bu ilk parça, Kutsal Kitabın bile insanı yalnız bıraktığını ve insanı, sanki Allah mevcut değilmiş gibi, kendi kendisine karar vermeye, yani, açıkçası, Allaha karşı gelerek kendi kendisine karar vermeye zorladığını anlatmasına rağmen, Allahsızlığı (anti-t-héisme) açık bir şekilde ifade etmiyor. Sartre'ın *Varlık ve yokluk* adlı eserinin önsözünden alınan başka bir parça Allahsızlığı çok daha açık bir şekilde anlatıyor:

Kısaca, bizatihi (kendi kendisi olan) varlık (l'être en-soi), yaratılmış olsaydı bile, yaradılışın -hilkatin- bizatihi varlığı *açıklaması imkânsız olurdu, çünkü, bizatihi varlık varlığını yaradılışın ötesinde elde eder*. Bu, varlığın kendi kendisini yarattığını değil, *varlığın yaratıl-*

mamış olduğunu söylemekten farksız bir şeydir. (EN, sayfa: 32).

Bu parça, yaratılmış varlığın, ancak yaratıcı tarafından kendisine zorla kabul ettirilmiş olan «pasifliğin» dışında «mevcut olabileceğinden» («exister»), ancak yaradılışın ötesinde «kendi varlığını elde edebildiğini-reprendre son être» anlatmak istiyor. Sartre'a göre, «mevcut olmak-exister» terimi, yalnız olmak, aralıksız olarak karar vermek, hürriyete mahkûm olmak anlamını ifade ediyor. Bundan dolayı, insan Allah tarafından yaratılmış olsa bile, insanın, ancak Allahın bu mevcudiyetini sükûtle geçiştirdiği (Allahın mevcudiyetinden hiç söz açmadığı), ancak kendisine ve yalnız kendisine başvurarak aralıksız bir şekilde seçtiği takdirde, kendi kendisi olabileceği aşikârdır. Zaten, (varlığını-son être) «elde etmek - reprendre» kelimesi açıkça anlatıyor ki, Sartre'a göre, insan, kendi insanlığına, ancak Allaha karşı geldiği takdirde, yükselebilir.

Sartre'a göre, Allah problemi. ikinci derecede, faydasız bir problemdir, çünkü, insan hayatının akışında hiç bir şeyi değiştirmez. Denebilir ki, bu ifade bile, insanın Allahtan, *ister mevcut olsun isterse mevcut olmasın*, vaz geçebileceğini ispat etmek gibi iştirilmemiş bir iddia vardır. Gerçek Allahsızlığın (veya dinsizliğin) mevcut olup olmadığını insan kendi kendisine sorabilirdi. *Şeytanla yüce Tanrı'nın* yayınlanmasından beri artık bu konuda şüphe etmek mümkün değildir.

Bu karmakarışık eserin (Şeytanla yüce Tanrı'nın) ana fikrini hatırlatmak yetiştir. Goetz, Allahı tahrik ederek Ona ıstırap çektirmek amacıyla, kötülük yapmakta «üstün bir insan-surhomme» olmak için bahse girdikten sonra, artık iyilik yapmak için bahse giriyor. Heinrich'in ona söylediği gibi, iyilik (hayır) imkânsız olduğuna göre, o iyilik yapmaya karar veriyor. Bunun üzerine, bu kurnaz adam, tıpkı cinayetleriyle Allahı tahrik etmiş olduğu gibi, bu defa, Allahı, yaptığı iyi işlere (hayırlı işlere) iştirak etmeye «davet ediyor». Tabii, işler daha iyi gitmiyor, hatta gittikçe kötüleşiyor. O vakit, Goetz, hem, kötülük yoluyla Allahı tahrik ettiğine inanmakla, hem de, yaptığı iyi işlerle kendi yanında yer almasını Allaha ihtar etmekle (sommer) yanıldığını keşfediyor. O vakit, ne Şeytan'ın ne de «yüce Tanrı»nın mevcut olmadığı sonucuna varıyor; insan yalnızdır. Boş bir gök altında, kendi kendisinden sorumlu olduğunu keşfeden Goetz, diğer insanlara bağlı olduğunu duyuyor; ancak o vakit, insanların dünyasını inşa etmeye teşebbüs ediyor.

Goetz'in bu işe dinsizlikle (antithéisme) başladığı aşikârdır; bundan sonra, yani «ihtidasından-doğru yolu bulmasından» sonra, Allahın sustuğunu görerek, *Allahsızlığı* (athéisme) seçiyor; Pascal'ı gülünç bir şekilde taklit ederek şunu ilân ediyor (*): «Al-

(*) Goetz, Pascal'ın, cezbeyle (ilâhi visale) ait mistik tecrübesini anlatan sözleri arasında, «Neşe, neşe, neşe, sevinç yaşları.» cümlesini gülünç bir şekilde taklit ediyor.

lah yoktur. Sevinç. (Buna ne kadar seviniyorum!). Sevinç gözyaşları. (Sevincimden gözlerimden yaşlar akıyor.). Alleluia (Çok şükür)» (50). Fakat, şurası da

Pascal, Jacques Chevalier, çeviren: Mehmet Toprak (Çeviren).

(50) Allahı bu şekilde cezalandırmaya tahrik etme tarzı, XIX yüzyılda, varlığını herkesin önünde inkâr ettiklerinden dolayı Allahı, kendilerini yıldırımla vurmaya davet eden o dinsiz hatipleri düşündürüyor; dünyanın Allahına, «Tanrının susması» karşısında, kendilerini cezalandırmaya muvafakat etmesi için, beş dakika bıraktıktan sonra, hatip saatini sükûnetle yeleğinin cebine koyarak şu sonuca varıyordu: «Görüyorsunuz ki Allah mevcut değildir». Goetz'in iyi (hayırlı) işlerinin karşısında «Tanrının susması» da aynı şeyi (yani, Allahın mevcut olmadığını) ifade ediyor. Fazilet her zaman otomatik olarak ve *görülebilir şekilde* mükâfatlandırılmaz, kötülük de aynı şekilde yıldırımla çarpılmaz, çünkü Allah aşkındır (transcendant) ve insanın hürriyetine saygı gösterir, — Şüphesiz, ilâhi takdir kavramını aşırı derecede basitleştiren «sofucca-pieuse» bir edebiyat vardır; fakat teoloji, ilâhi takdirin, iyiliğin ve kötülüğün işlendiği anda, hemen tecelli ettiğini hiç bir zaman kabul etmemiştir. — Bu piyesteki dramın geçtiği devrin, Kilise'nin, dünya menfaatleriyle (ölümlü dünya nimetleriyle) en tehlikeli bir tarzda uzlaştığı bir devir olduğunu kabul ediyorum. Fakat Sartre'ın bu devri anlatış tarzı «bâtıl bir fikir kokusunu veriyor»: sonuçlar biraz şişirilmiştir (meselâ, Tetzel sahnesinin kaba bir maskaralık şekline sokulması gibi), (*). «(Hristiyan azizlerine) kızgın demirle vurulan damgalar-stigmates» sahnesine gelince, bu, eğer lüzumundan fazla basitleştirici olmasaydı, tahkir edici (küfürle dolu) bir sahne olurdu: bütün «mahalle papazları»nın, dindar insanları «hokkabazlık»la avuttuklarını id-

aynı derecede aşıkârdır ki, bu eserin kahramanı, dinsizlikten -antithéisme-Allahsızlığa-athéisme- (gayet basit ve bayağı bir tarzda) geçmekle beraber, eserin yazarı, *Allahsızlıktan dinsizliğe* geçiyor. Sartre'ın bir emek mahsulü olan teoremlerinin, aslında, yeni bir

dia etmek biraz modası geçmiş bir iddia olur; bu sahne-
de, insan kendisini, Monsieur Homais ile birlikte, (*), «ti-
caret eşyası satılan bir pazarda» sanıyor. Sartre'ın ma-
kul latifenin sınırlarını burada aştığını anlamak için,
François d'Assise'e kızgın demirle vurulan damgaları dü-
şünmek yetiştir. —Bu piyesin her tarafını boş yere ince-
ledim, onda yeni ve ilgi çekici hiç bir şey bulmadım:
her şeyden önce, mevcut olmadığını göstermek amacıyla,
Allahı büyük bir soytarı kuklası haline getirmek; Goetz'in
«ihtidasını-doğru yolu bulmasını», normal dinî davranış
olarak göstermeye özenmek; açık kapıları zorlamak (yani,
herkesce bilinen, gayet açık bir hakikati ispat etmek için
boşuna uğraşıp durmak); Kilise tarihinin en çok tahrif
edilmiş rezaletlerini yeniden ortaya koymak; bütün bun-
lar, önceden bulunan bir sonuca ulaşmak için yapılıyor,
bu, ciddî bir hareket değildir. Claudel, *Le soulier de satin*
(Saten ayakkabı) adlı eserinde, şeytan tarafından ayartıl-
an kahramanını, Dom Camille'i başka bir kisveye sok-
masını bilmiştir. Bir daha söylüyorum, bu piyes, (dinsiz-
lik konusunu ele alan eserlerin temsil edildiği) «patro-
nage» tiyatrosuna ait bir piyestir.

(*) Tetzl (Yuhannes), Sen Dominik tarikatine
mensup olan bir Alman rahibidir, (1465-1519'a doğru)
Pirna'da doğmuştur. Luther, onun, günahkârların cezası-
nı Kilisenin kısmen veya tamamıyla affetmesi hakkında
ki vaizlerini kabul etmemiştir; bu vaizler Reformun teh-
likeye girmesine sebep olmuştur. (*) Homais, *Madame*
Bovary romanının kahramanı olan eczacı; menfaatine
düşkün, cimri bir tipi temsil eder. (Çeviren).

uygulamasından başka bir şey olmayan bu piyesin ihtiva ettiği biricik yeni fikir budur.

Blanchet (51), bu dramın, modern bir dinsizin ruhunun sırlarını bize ifşa ettiğini gayet iyi görmüştür. Sartre bu defa mücadele alanına giriyor ve mi-

(51) *Etudes* dergisi, Kasım 1951, sayfa: 230. Bu makeden, burada, pek çok faydalandım. — Bununla beraber, *Le Diable et le bon Dieu* (Şeytanla yüce Tanrı) piyesinin ihtiva ettiği iki önemli görünüşü (*aspects*) belirtmek gerekir. Birinci görünüş, günahkârları (görülür bir şekilde) cezalandıran, kendi katında makbul olan kimseyi, yani doğru ve iyi kulunu (görülür bir şekilde) mükâfatlandıran Tanrı hakkında bir seri antropomorfik ifadeleri (ancak insana ait bir nitelik ve değer taşıyan ifadeleri) istihdaf ediyor: hâlâ fazlasıyla revaçta olan bir edebiyat ve bir vaız (dinî öğüt verme) tarzı bu sözleri (antropomorfik ifadeleri) kullanıyor, hem de aşırı derecede kullanıyor; bu sözler, nüanssız kullanıldıkları takdirde, Sartre'ın tenkitlerine karşı koyar. (Bu serinin I. cildi olan) *Silence de Dieu* (Allahın susması) adlı eserimde göstermeye çalıştığım gibi, şunu ısrarla söylemek gerekir ki, faziletin mükâfatlandırılması her şeyden önce «içimizde meydana gelir-intérieure» ve Allaha yaklaşan hristiyan, Çarmıha gerilen İsa gibi, «yalnızlığın -terk edilmişliğin -désert» tecrübesini yapar. Ahdi Atik'deki (İsa'dan önceki kutsal kitaplardaki-Tevrat'taki) ifadelerin iyi anlaşılması gerekir: önce, Ahdi Cedit'in (İsa'dan sonraki kutsal kitapların-İncillerin) Ahdi Atik'e göre ilerleme gösterdiğini gözönüne almak gerekir; bundan sonra, «Allahın gazabı», meselâ peygamberlerin sözlerinde, kutsallığı ve adaleti koruyan bir Allahın büyüklüğünü ifade eder; Allah, tarihi «olaylar» ortasında, İsrail kavminin her şeyden önce içten değişmesini izlemiştir; «eskatologya'nın-Ahiret ilmi'nin» (insanın ve dünyanın sonunu ve öteki dünyayı

litan (mücadeleci) Allahsızlığa -athéisme- geçiyor. Şimdiye kadar, imansızlık onun dünyasında tabii bir şey gibi görüldüğü halde, Sartre şimdi, Allahın mevcut olmadığını ispat etmek için masasının başında

anlatmaya çalışan tanrı bilimi kolu), bütün kutsal kitapların ihtiva ettiği «antropomorfizmler»e (Allaha ait nitelikleri insanın niteliklerine irca etme, insanlaştırma) hâkim olan perspektifini anlamak için, Jérémi'e'yi hatırlatmak yetiştir; en sonunda, İncil'de, Allaha uygulanan insanî ifadeler, Göklerin Rabbi'nin salt aşkınlığını (transcendance) hiç bir suretle azaltmaz, tersine artırır: hem ilhama dayanan (Allahın İsa'ya ilham ettiği) metinlerin lâfzına hürmek etmek, hem de kilise geleneğinin sevk ve idaresi altında, bu metinlerin lâfzını, bildirdikleri hristiyanlık hakikatleri yönünde (istikametinde) aşmak gerekir. Bu piyesin ihtiva ettiği ikinci görünüş (veya tenkit), dindar hristiyanlarda çok görülen kötü bir niyeti hatırlatmayı hedef tutuyor: pek çok «sahte dindarlar» vardır, «imanları ile dinî hayatın zorunluluklarından uzaklaşmaları (dévitalisation) arasında, kendiliklerinden, sahte bir dayanışma meydana getiren» pek çok sahte dindarlar vardır; Sartre'ın, dinsizlikle ilgili sandığı tenkidi «daha ziyade sâf bir hale gelen (kötülükten temizlenen) bir imana lüzum gösterir» (*Témoignage chrétien*, éd. blge, 18 actobre 1952). — Genel olarak, şunu hatırlatalım ki, günahkâr bir insan *kendi günahı tarafından* cezalandırılır; günahkâr bir insan (un damné) artık Allahı sevmemeyi kendisi tercih eder (choisit); *Allah için yaratıldığı halde, Allahı reddetmeyi tercih eden* ve bu itibarla kendi kendisiyle *ontolojik* tezat halinde yaşayan *kimseyi, bizzat ilâhî aşkın ateşi yakar ve azap içinde kıvrandırır*; Scheeben'in bu derin görüşü «mükâfatlar ve cezalar» problemini hakikî yerine koyuyor. Sartre, bu problemin ALFABE'sini (ilk unsurlarını) bile biliyor.

dört saat çalışıyor. Sartre artık taarruza geçiyor. Fakat, aynı zamanda, inkâr etmek için bütün gücünü sarfettiği o *Allahın kendisine musallat olduğunu*, bilmeden, ifşa ediyor; Sartre, (*Sinekler* adlı eseri bir yana bırakılırsa), daha önceki eserlerinde, «Allah» kelimesini hiç bir zaman bu kadar sık kullanmamıştır; «Allah» kelimesi, bu eserin (*Şeytanla yüce Tanrı'nın*) her sayfasında geçiyor.

Albérès şöyle yazıyor: «Sartre dini, kendisini felâket doğuran bir prensip olarak ifşa eden değişmez bir İyi'nin (Hayrın) o teorik ve donmuş fikrini (insanlara) teklif etmekle itham ediyor. Sartre dinde, İyi'yi hiç bir sebebe dayanmadan tarif eden katı bir doktrin görüyor, dinde, mağfiretin görünüşünü değil, mutlak (ve sorumsuz) kudretin görünüşünü keşfediyor. Bu itibarla, dini, ve dinle birlikte Allahı bu hatadan sorumlu tutuyor. Piyesin sonunda, Goetz, «hiç bir kimsenin, başkalarının iyiliğini onların yerine seçemeyeceğini» keşfetmiştir. Çünkü, Sartre, hıristiyanlıkta, İyi hakkında basmakalıp bir fikri, bir çeşit sahte sofuluğu zorla kabul ettiren bir doktrin, oldukça eksik bir anlayış, fakat şüphesiz doğru olduğuna samimî olarak inandığı bir anlayış (telâkki) görüyor. Bu takdirde, Goetz için, insanların hayatını Allahın mutlak ve sorumsuz kudretine -emirlerine- zıt yapmak suretiyle bu inançtan kurtulmaktan başka çare kalmıyor: «Ben bu teni (vücudumu) ve bu hayatı seviyorum. İnsan ancak dünyada, ve Allaha karşı gelmek suretiyle sevebilir.». O, aldanmasına sebep olan iyilik ve kötülük teori-

sini terk ederek, fikrini açıkça ifade ediyor: «Ben insanların arasında bulunan bir insan olmak istiyorum.» *Les mouches*'da da, Allah, Jupiter'in mitolojik şekli altında, İyi'nin taşlaşmış (ve donmuş) bir kavramını insanlara zorla kabul ettiren bir çeşit müstebit olarak gösterilmişti: «Çünkü, dünya iyidir; *ben* onu kendi irademe göre yarattım ve ben İyi'yim (Hayır'dan ibaretim)». Sartre çok defa, kendi şahsına ve kâinatına (création) gülünç bir şekilde meftun olan bir Allahı tasvir ediyor: «İyi (Hayır) sendir, senin dışındadır: İyi, bir tırpan gibi senin içine giriyor, şaplanıyor, bir dağ gibi seni eziyor, bir deniz gibi seni sürüklüyor ve seni yusuvarlak bir tomar haline getiriyor.» (AS. s. 114-115).

Bu kadar istilâ edici (insanın her tarafını istilâ eden) bir «tanrı», bu kadar katılaştırmış vir ideoloji derekesine indirilmiş (alçaltılmış) bir «ortodoksluk», insanda ancak bir savunma refleksi uyandırabilir. Sartre'ın dinde, insanda taassup meydana getiren bu soyutlamadan (abstraction) başka bir şeyi hiç bir zaman görmeye muvaffak olamadığı doğru olmakla beraber o, bilmediği bir Allahı reddetmiştir. Eserlerinin hiç olmazsa ilk kısmında, mutlak bir erkinliğin (otonominin) tasdik edilmesi, yapılması mümkün olan tek harekettir. Bu eserlerinde, dine (ve imana) ait olan dünya hakkında tam bir bilgisizlik (bilmemezlikten gelme) vardır: eğer Allah, insan varlığını (existence), «anlaşılabilir göğe» daha önceden yazılmış bir metnin öğme ve nedamet ifadesi taşıyan bir tefsirine tahvil eden, o istilâ edici tehdit

ise, *hümanizm aracılığıyla*, insanın köklü yalnızlığını tasdik etmek gerekir. «Eğer Allah mevcut ise, insan yokluktan ibarettir; eğer insan mevcut ise... Heinrich, sana çok önemli bir kurnazlık (şeytanlık) öğreteceğim: Allah mevcut değildir» (*Le diable et le bon Dieu*, s. 267-268). Bu, hakikî Allahın bilinmemesinin (bilmemezlikten gelinmesinin) mantıklı bir sonucudur, bu bir anlamda, «ahlâkî» bir ifadedir, çünkü, bizzat hakikî Allah insanın köle olmasını (manevî esaretini) istememiştir. Burada yerinde olmayan, ve bir tezat meydana getiren ancak bir terim vardır. çünkü, dünyada Allahsız olmak, hakikaten, çok önemli bir kurnazlık değildir!

V. Tabiatüstü Dünyanın Bilinmemesi (Bilmemezlikten Gelinmesi).

Yazarla eserlerinin etrafında dolaşarak izlediğimiz iki yol bizi aynı noktaya getirdi: Sartre, duyu-
larla yaşanan tecrübeye ait bulunan dünyanın bir tanığıdır. Onun, insanın «taşarılarına-öne aksettirdiği tasavvurlarına, pro-jets» cömertçe atfettiği aşkınlık (transcendence) gerçek aşkınlık değildir, fakat. Jean Wahl'in «aşağı doğru inen aşkınlık-transdescendence» adının verilmesini teklif ettiği aşkınlıktır. Aşkınlık terimi, Allahsız varoluşçulukta, insanın, onu daima kendi ötesine, ileriye, yeni taahhütlere (engagements) doğru aksettiren hürriyetinden başka bir anlam ifade etmez. *Kapalı-oturum'un* (*Huis-clos*) yapıldığı ve hiç kimsenin dışarı çıkamadığı o otel odasında olduğu gibi. insan kâinatın içine kapandığın-

dan, her şey son derece ufki bir plan üzerinde geçiyor. Her hür hareket izafî, sınırlı olduğundan, ve (çamur gibi) yapışkan olan-visqueux- «kendi-kendisinde'nin, en-soi'nın» alanında tuzaga düşmekle tehdit edildiğinden, insan artık, kendi kendisinin önüne devamlı bir şekilde aksetmiş olan, fakat hiç bir istikrarı olmayan bir gölgeden başka bir şey değildir.

Sartre, bu «fenomenolojik ontoloji-olaylar (ve görünüşler) ontolojisi» üzerine bir ahlâk kurmaya çalışacaktır. Ortaya koyabileceği tek kaide (ahlâk kaidesi), hürriyet insanın sahip olduğu tek değer olduğuna göre, herkese mümkün olduğu kadar çok hürriyet sağlayan insanî ve siyasî bir rejim kurmanın gerekli olmasıdır. Bunun ne de olsa iyi bir şey olduğu kabul edilebilir, fakat bu ahlâk, Simone de Beauvoir'ın ifadesine göre, «belirsizliğe dayanan ahlâktan (iki anlamlı ahlâktan)-morale de l'ambiguité» başka hiç bir şey olmayacaktır (52). Sartre'ın insanı, bütün siyasî ve insanî taahhütlerin (bağlılıkların-engagements) kaçınılması imkânsız belirsizliğinin -équivoque-bilincine vardığı zaman, ancak, bir insan olarak yaptığı hareketi bilerek benimsemek konusunda vereceği kararda bir büyüklük bulabilecektir; *Kirli eller* piyesinin sonunda Hugo böyle yapıyor.

Stoacı bir filozofa (stoïcien) ait olan, fakat bütün mistik' temadillerinden (prolongements) kopa-

(52) Simone de Beauvoir'ın *Pour une morale de l'ambiguité* adlı kitabı, Sartre'ın ahlâkının, pek tabii olarak, ne olacağını sezme imkânını veriyor.

rılmış bir stoacılığa (stoicism) ait olan bu davranış (53), modern insanı ayartıyor; bu davranış, aynı zamanda, tabiatüstü bir dünyaya, imanın ve mağfiretin dünyalarına doğru her türlü açılışa kapalıdır. Gabriel Marcel, Sartre'ın felsefesinin, mağfiretin, her mağfiretin reddi hakkında şimdiye kadar meydana getirilmiş en mantıklı sistem olduğunu yazmıştır. Sartre, kesin olarak «dışarıdan-extérieur» hiç bir şeyin insanın içine giremeyeceğini söylemiştir; insan tamamıyla yalnızdır ve kendi kendisine terk edilmiştir (54).

İdealizm devrinde, batınlık (içreklik-immanence) prensibi aynı şeyi, yani düşüncenin (fikrin - esprit) içinde daha önce herhangi bir tarzda bulunmayan hiç bir şeyin düşüncenin içine giremeyeceğini tasdik ediyordu. Blondel, *L'action* (Aksiyon) adlı eserinde, bu batınlık prensibini tamamıyla uygulamak suretiyle, en sonunda, zorunlu, aşkın (trans-

(53) Simone Weil, bunun (bu stoicisme'in) mistik temadillerini (prolongements) anlamıştı (bu serinin I inci cildine bakınız).

(54) Sartre'ın, bu «yabancılaşma-kendi kendisinden vazgeçme-aliénation» hakkında neler yazdığını, -ki, ona göre, «başkası-autrui» ile olan her «münasebet-relation» bir «yabancılaşma-insanın kendi kendisinden vazgeçmesi» ile sonuçlanır-, EN adlı eserinde, 428 inci sayfadan itibaren, okumak gerekir. Hatta bütün bölümün okunması gerekir, zira, bu bölüm mağfiretin tamamıyla reddedilmesinin esasını ihtiva ediyor. G. Marcel'in, *Homo viator* adlı eserinin 25-156 ncı sayfalarında, yaptığı yorumlamayı da okuyunuz.

cendant), ve erişilmez olan biricik varlığın karşısında bir seçme -bir tercih- yapılması gerektiğini göstermişti (55). Aynı diyalektik, şimdi göstereceğim gibi, Allahsız (athée) varoluşçuluk konusunda imkânsız görünüyor.



Sartre, «mağfiredi», bir objeye zorla sahip olan ve, bütün erkinliğini (autonomie) ortadan kaldırmak suretiyle, ondan istediği gibi faydalanan mutlak surette kudretli bir el olarak tasavvur ediyor. Aynı gülünç tasavvur, meselâ *Şeytanla yüce Tanrı* adlı eserinde, Allaha da uygulanmıştır: bu eserde, ilâhi varlık, isyan eden veya alçakçasına boyun eğen kölelerini cezalandırmak veya mükâfatlandırmak için, onlara dayak atan veya şeker veren bayağı bir diktatörün ölçülerine irca edilmiştir.

İdealizmi aşmanın yolu vardı, çünkü, bu doktrin insanın *fikrî* (spirituelle) faaliyetinin erkin olduğunu (autonomie) belirtiyordu; Sartre'da ise durum böyle değildir: «kendi kendisi-için, pour-soi» «kendi-kendisinde'nin, en-soi'nın» bir aksinden-reflet-başka bir şey değildir; bilincin «ters yüzü, öte tarafı-d'envers» yoktur. Sartre'ın hürriyet hakkında sözünü ettiği erkinlik, sadece duyularla kavranan ve maddî olan düzen ile sınırlanmıştır. Bundan dolayı, başka bir aşkın (transcendante) değerin birdenbire

(55) *Au seuil du christianisme* adlı eserde (Cahiers de *Lumen vitae*, n° IV, Bruxelles, 1952), Blondel hakkındaki incelemeyi okuyunuz, sayfa: 97-153.

meydana çıkması, bu hürriyetin tamamıyla ve kolayca tahrip edilmesinden başka bir şey olamaz.

Başka bir deyimle, *Bulantı* yazarı insanı manevîlikten (ruhundan) tamamıyla yoksun ettiği için, onun, tamamıyla inkıyat (ve teslimiyet) düzenine ait olabilen ve bununla beraber, pasif değil, hür olabilen bir insan faaliyetini sezebilmesi imkânsızdır. *Allahsız varoluşçuluğun daha çok yanıldığı nokta, «teslimiyet ile pasifliği» birbirinin aynı yapmasıdır.* Sartre'in sözünü ettiği hürriyet salt bir boşluktur; bu hürriyet seçme ile (seçilen şeyle) sınırlanıyor; Blondel'in, Bergson'un ve Marcel'in doktrinine göre, hakikî hürriyet, öz varlığın ifadesi olan, «kurtuluş»-tur; veli Thomas da bu hürriyeti tanıyor, çünkü, *voluntas ut natura*'yı (tabiî arzuyu), *voluntarium*'u (iradeyi) ve *liberum*'u (hürriyeti) veya seçme hürriyetini birbirinden ayırdediyor.

Şüphe yok ki, «sağduyu»nun hürriyet hakkında edindiği «bayağı-vulgaire» anlayış bu görüşün anlaşılmasını güçleştiriyor. Sokak adamı (orta seviyeli insan), hürriyet ile nefsine hâkim olmayı birbirinin aynı yapıyor; bazı sloganların (veciz ifadelerin) ihtiva ettiği kişilik kavramı, çok defa benliğin (moi) biraz katı ve eğilmez bir şekilde bir çeşit büzülüşüne refakat eden, münferit, aydın görüşlü (lucide) bir kendi kendine yetme kavramını ifade ediyor. Kuvvet, dış faaliyette enerji gösterme, kendinden emin olma «kuvvetli bir kişiliğin» belirtileri sayılıyor. Gençlik, kişilik ile, dış davranışta belli bir katılık ve eğilmezlik gösterilmesini çok defa birbirine

karıştırır. Aynı şekilde, marksizme göre, burjuva kişilikten yoksundur, çünkü, «hakikî insan» her şeyde, hatta aşkta bile erkekçe arkadaşlığı aradığı halde, burjuva kendisini aşkın «içli duygularına» kaptırır. Genel olarak, bu yanlış kişilik kavramının anormal ve aşırı bir şekil alması, bugünkü dünyanın ayırde-dici özelliğini meydana getiriyor. Bu açıdan bakılınca, mağfiretin tabiatüstü oluşunun ancak, faal hürriyetin kötü ve pasif bir hareketsizlik (ve etkisizlik) lehine terk edilmesi (aliénation) şeklinde görünebildiğini söylemeye lüzum yoktur. Eğer modern insanın «babasız ve annesiz» olmak istediği ve daha önceden (peşin olarak) tasarlanmış -ve tatbik mevkiine konmuş- bir çeşit «sıfır-zéro»dan itibaren dünyayı ve kendisini yeniden yaratmak iddiasında bulunduğu doğru ise, onun, imanın tabiatüstü oluşu hakkında, «sahip olmak-posséder» istediği bir moi'ya (benliğine) bütün gücüyle sarılan ve yabancı bir parazitin kendisini tehdit ettiğini hisseden bir kimsenin karakteristik intikam arzusunu duymasına şaşmamak gerekir.

Bununla beraber, faşizme veya marksizme ait totaliter ideolojiler, hakikî hürriyetin, insanın dile-digini keyfi olarak yapması demek olmadığını, fakat «zorunluğu kabul etmek», gerekince devletin, ırkın veya sınıfın zorunluğunu kabul etmek olduğunu açıkça ifade etmişlerdir. Burada, (zorunluğu) kabul edilen şeyde hata yapılıyor, fakat hürriyetin ve kendini vakfetmenin, rıza göstermenin aynı anlamı ifade edebileceklerinin sezilmesinde hata yapılmıyor.

Modern fenomenoloji, burada, «sübjektif durumlar arasında karşılıklı münasebetin mevcut olması - l'intersubjectivité» adı verilen olayı, yani insanın, insan olarak, ancak topluluk içinde, başkaları ile yaşadığı «hayatta» «kendi kendisini gerçekleştirdiği - tamamladığı» olayını aydınlatmak suretiyle, varoluşa ait (existentiel) değerli bir malzeme getirmiştir. «Je»nün (Ben'in) yerinde «nous» (biz) vardır; «je»nün (ben'in) karşısında, buna anlamını veren, «tu» (sen) vardır. Kendi kendisini «başkası»na terk etmenin, kişiliğin ve hakikî hürriyetin çizgisinde nasıl yer aldığı burada görülüyor. Bu hal, aşka rastlandığı vakit yaşanan tecrübe üzerinde biraz düşünülürse, daha da iyi görülür.

Hakikî kişilik, insanın, kendi kendisine yettiğini (autosuffisance) münferit olarak -tek başına- tasdik etmesinde değil, fakat başkasının sevgisini sevgi ile karşılamasında mevcuttur. Kadın, kendisini erkeğine verişinde, bütün vücudu ve ruhu ile, bütün teni ve canı ile erkeğine açıldığı (kendisini sunduğu) anda, görünüşte pasiftir; kadın, güçlü bir hayatın, kocasının hayatının, bir sel gibi, kendisine nüfuz etmesine, kendisini istilâ etmesine, ona hükmetmesine, onu sürüklemesine razı olduğuna göre, ancak, kendi kendisini unutmadan, rıza göstermeden, kendisinden feragat etmeden ibarettir. Kadın, bu hayat gücü kendi hayat gücü olmadığı, fakat kendisini teslim ettiği kimsenin hayat gücü olduğu için, neşeyi tanır. Fakat, kadın, aynı zamanda, tam bu anda (kendisini kocasına teslim ettiği anda), kendisinde âdeta

yeni bir hürriyetin doğuşunu hisseder; eski bilgiler kadının (bu anda, kendisini teslim ettiği anda) «kadın haline geldiğini» söylüyor: bu söz, kadının başka birisine teslim olduğu bu anda kendi kendisi olmasından bakışa ne ifade eder. Kadın hürdür. Karı ile kocayı birbirinin kollarına atan ve durdurulması imkânsız olan hamlede (şiddetli eğilimde), herkesin, insanların gözünde «kendisine ve kâinata hâkim bir kimse» olarak tanınmak için, hayatta tek başına yaptığı gösterişli hareketlerde olduğundan daha az hürriyet mevcut olduğunu söylemeye kim cesaret edebilir? Erkekle kadın, aşk hamlesi en kuvvetli bir şekilde «onları kendi kendilerinin dışına çektiği» anda, iki kişi olarak yaşadıkları hayatta, evliliğin içinde, hakikî hürriyete ulaştıklarını duyarlar.

Bu kıyaslama, teslimiyet ile hürriyetin, kendini başka birisine teslim etme ile hakikî kişiliğin doğuşunun bir arada mevcut olduklarını çok iyi gösteriyor. Birleşme anında, görünüşte pasif olan kadın, son derece aktiftir; kadın, *muvafakat ettiği zaman da* son derece aktiftir, insan aşkında, teslimiyet (kendini verme) ile pasifliğin aynı şey olduğunu söyleyebilen bir kimse, bir kadını baştan çıkarma diyalektik safhasını hiç bir zaman aşmamış olduğunu gösterir.

Sartre, işte, bu baştan çıkarma safhasındadır: ona göre, aşkta sadizmden (sevgilisine işkence etmekten zevk almadan) ve mazohizmden (sevgilisi tarafından işkence edilmekten zevk almadan) başka bir şey yoktur. Sartre, *bu aşk muammasından hiç bir şey*

anlamadığı için, tabiatüstü olan mağfiret muammasından da hiç bir şey anlamıyor. Mistik hayat, bilindiği gibi, daima erkekle kadının evlenmesine benzetilmiştir, *Zebur sureleri* (Davut peygamberin ilâhîlerini toplayan kitap) bunun bir delilidir. Mistik birleşmede, «pasif temaşa»dan da söz edilir, fakat, belki de iyi seçilmemiş olan bu terim sadece, mağfiret hayatının zirvesinde, Allahın ruh ile evlendiği, ruhu ziyaret ettiği anlamını ifade eder; o vakit, ruh, kadının insanî aşktaki durumu gibi, artık ancak teslimiyetten, kabul etmeden (alıcı olmaktan) ibarettir; ruh artık, kendi kendisini Allahın nurlarına, temaslarına terk eder. Fakat bu «pasiflik» gerçek faaliyete (etkili olmaya-activité) zıt değildir, fakat sadece, görünüş halinde (sathî olarak) beliren alışkanlıkların faaliyetinden ibaret olan o *aşağı kademedeki* faaliyete zıttır. *Animus*, tahrik edildiyi için «aktif»tir; *Anima* (*), hayatın bizzat kaynağının ruhu ziyaret ettiği planda, son derece daha derin bir tarzda aktif olduğu için «pasif»tir. Maneviyatla meşgul olan bütün yazarlar şunu söylemişlerdir: ruhun mistik evlenmedeki pasifliği faaliyetin (etkili olmanın - activité) en yüksek şeklidir. Kadının vücudu, bünyesi itibariyle, açılmak, ziyaret edilmek, ilhak edilmek için yaratıldığını. ve ancak bu takdirde, en yüksek *faaliyetini*, vücut olarak, gerçekleştirebileceğini, yani, vücut olarak (vücudun verimliliği sayesinde),

(*) *Animus*, bir bütün meydana getiren insan ruhunun, erkeklik prensibi. *Anima*, kadınlık prensibidir. (Çeviren).

aşk ve hayat vereceğini açıkça gösterir; aynı şekilde, ruhun esası (cevheri), ilâhî hayatın bağışlamasını -ihsâsını- kabul etmek üzere açılma (bu bağışlamayı içine alacak bir boşluk) *olduğu* için, kadına ait bir hakikattir.

Burada, bütün diğer faaliyetlere üstün bir *faaliyetin* (activité) mevcut olduğunun delili şu ki, en büyük mistikler, aynı zamanda, gözle görülebilen planda bile, insanların en aktif (faal) olanlarıdır: birçok havariler, en yüksek derecedeki mistik birleşmeyi (bu itibarla, görünüşteki «pasifliğin» en yüksek derecesini) ölümlü dünyada, en yüksek derecede kendini verişle (bir işe kendini adama ile), taahhüt altına girişle sıkıca birleştirmişlerdir: Vincent de Paul ile Catherine de Gênes'i iki örnek olarak göstermek yetiştir.

Bu itibarla, «pasiflik-faaliyet (etki yapma), passivité-activité», «yaratılış-hürriyet, création-liberté» gibi iki şıktan ibaret kıyas (le dilemme) yanlışır: bunu anlamak için, evliliğin meydana getirdiği birleşmeyi ve mistik birleşmeyi çözümlemek yetiştir. Fakat, bu tasvirin tamam olması için, bundan başka, insanın, «babasız ve annesiz» bir varlık olmadığını, fakat tersine, ancak, bilinçlerin birbirine intikalinde (karşılıklı münasebetinde), kendini verişte, aşkın içinde, kendi kendisi olduğunu kabul etmek gerekir.



Burada, Allahsız varoluşçuluğun ve çağdaş zihniyetin birdenbire önüne çıkan en tehlikeli engelle

karşılaşıyoruz. Modern insan «doğurulmuş» olmayı reddediyor; atalara ve torunlara sahip olmamayı istiyor. Bugünkü edebiyatta homoseksüelliğe (kendi cinsinden birisine karşı cinsel arzu duymaya) verilen önem, hayatın çoğalmasını (çocuk doğumunu), bir *teknik* aracılığıyla, kontrol etmek konusundaki bütün teşebbüsler gibi, bu yolda geliyor. Doğumun önlenmesini savunan birkaç roman bu konuda tam bir fikir veriyor (56). Valéry'nin *Faust*'u da bunun bir delilidir, o da zekâda «siyah elmas'dan-diamant noir» başka bir şey görmüyordu, Harpagon gibi cimri olduğu için (*), en sonunda, yalnız sanat eserine şekil vermekten zevk alıyor (bir elmaslı kaleme benzeyen zekâ ile sanat eserini yontarak ona zekânın soğuk ve soyut şeklini vermekten zevk alıyor). *La Jeune Parque* da (*) aynı şeyi ifade ediyor: bu «bakire», kendisini ilkah etmesi gereken yılanın cazibesine kapılıyor, aynı zamanda, billûr gibi saflığının mağrur yalnızlığı içinde kalmayı şiddetle istiyor; duyularla kavranan dünya tarafından ilkah edil-

(56) F. Werfel'in *Etoile de ceux qui ne sont pas nés* (Doğmamış olanların yıldızı) adlı eserine, Kuhnelt-Leddhin'in *Les larmes de Dieu* (Allahın gözyaşları) adlı eserine, aynı zamanda, A. Huxley'in çok iyi bilinen romanlarına işaret ediyorum.

(*) Harpagon: Molyer'in *Avare* (Cimri) adlı komedisinin ünlü kahramanı. Harpagon'un cimriliği, para hırslı, onun bütün duygularını, aile sevgisini boğacak derecede yıkıcı bir etki yapıyor. (Çeviren).

(*) *La Jeune Parque*: Paul Valéry'nin bir eseri. (Çeviren).

mek istemiyor; aynı zamanda, duyularla kavranan dünya olmazsa, bilinçsizlikten (bilinçaltından-inconscience) başka bir şey olmayacağını da biliyor. *Doktor Faustus*'un kahramanı olan Adrian Leverkühn de, aynı şekilde, ihtirasın ve cismanî bir şekilde beliren duyarlığın «bayağı-vulgaires» kuvvetlerinden kopmuş, dimağî bir sanat yaratmak istiyor.

Genel olarak, iyi kalpli ihtiyar tabiatın payına düşen güçlerin araya girmesini, ilkah etmesini kabul etmeden bütün dünyayı yeniden yaratmak gibi ki-birli bir arzu çağdaş sanat üzerinde derin bir iz bırakmış görünüyor; sanat konusunda atalara ait geleneklerin sistemli bir şekilde reddedilmesi de, bu «bekâret» arzusuna bağlanıyor. Tıpkı gnostisizmle ilgili felsefe sistemlerinde olduğu gibi (*), -ki, bu felsefe sistemlerinde, insan, Allahı taklit etmek ve diğer insanları, aşk birleşmesini (evlenmeyi) kabul etmeden, tasarlamak ister-, modern sanat da, evlenmeden doğurmak -ilkah edilmeden doğurmak- istiyor, ilkah edilmeden yaratmak istiyor: bu itibarla, çok defa birtakım piçler (biçimsiz cüceler) doğurmak-tan başka bir şey yapmıyor.

İki büyük yazar bu durumu eserlerinde anlatmışlardır: Joyce, *Ulysse* adlı eserinde, Bloom'un dramının merkezine, doğurma ile ilgili babalık bağının

(*) Gnostisizm: Dinî bir felsefe sistemi; bu felsefeye taraftar olanlar, Allahın mahiyeti ve vasıfları hakkında tam ve üstün bir bilgiye sahip olduklarını iddia ediyorlardı. Gnostisizm hem platonizme hem de manişehizme yaklaşıp. (Çeviren).

Allahtan itibaren kopuşunu koymuştur; Thomas Mann, *Doktor Faustus* adlı eserinde, bize, kahramanın âdeta yıldırımla vurulmuş gibi, annesinin yanına dönüşünü gösteriyor; romancı açık bir şekilde gösteriyor ki, Leverkühn'ün, kendisini doğurmuş olan annesinin kucağından hiç bir zaman ayrılmamış olması gerekirdi.

Babasız ve annesiz olmak arzusu, görünüşte birbiriyle çelişen iki belirtinin yani: bir tarafta, artan bir dimağiliğin (cérébralité), diğer tarafta, zorbalığın ve cinsel hayatın karanlık güçlerinin önüne geçilmesi imkânsız bir şekilde artmasının, sanatta ve modern hayatta, bir arada bulunuşunu açıklıyor. Sartre'iyor ki, Leverkühn'ün, kendisini doğurmuş olan tre'in eserleri bu yolu izliyor: felsefî olan eserleri dimağidir (cérébrale), edebî eserleri, cerahat toplamış bir yara ve cinsel yapışkanlık (ve iğrençlik) manzarasıyla insana tiksinti veriyor.

Bu iki kutup birbiriyle gizlice birleşmiştir; bu iki kutup, «Allahsız tanrı-dieu sans Dieu» olmaktan, anasız babasız ve çocuksuz kimseler olmaktan ibaret olan aynı arzunun iki yüzüdür. Böyle bir iklimde, tabiatüstü mağfirete giden her yol tamamıyla kapanmıştır. Sartre'a göre, insan, sırasıyla, hem soyut ve dondurucu bir yalnızlık içinde hapsedilmiştir, hem de varlığın (var oluşun-existence) hayâsız bolluğunun tuzacağına düşmüştür. Salt bir fikir erkinliğinin (autonomie spirituelle) serabına kapılarak, tanrılaşmak isteyen bir kimse, çok geçmeden, kaosu ilkel kuvvetlerine yem olur. Çünkü o, Allahın inayetine (ba-

ğışlamasına ve yardımına) giden yolu, daha önceden, kapamıştır.



Bu uzun açıklama aslında çok lüzumlu idi. Gerçekten, izlediğim amaç, Kurtarıcı Allaha olan imanın tabiatüstü (ve bu itibarla hür) olan niteliğini, tezat yoluyla, göstermektir. Eğer, Sartre'ın yaptığı gibi, insan (doğurulmamış, vücutte getirilmemiş-inengendré» bir varlık haline getirilirse, insanın muvafakati, pasiflik, bozgun, kendini bırakma, eşya derekesine düşme haline gelir. Eğer, tersine, insanın, doğurulmuş (vücutte getirilmiş) bir varlık olduğu, hakikî hürriyetini, kendisine hayat vermiş olan, ve aralıksız olarak derinliğine hayat veren kuvvetlere dönüşte bulan bir varlık olduğu kabul edilirse, insanın mağfirete açılmasını sağlayan hareketi, diriltici suyun içine dalma hareketinden başka bir şey olmaz. Eğer, koparılmış bir çiçek, tekrar kendi haline bırakılırsa sararıp solar; bu çiçek, tekrar suyun içine konunca (replongée), «tekrar çiçek haline gelir», tekrar kendi kendisi olur. İnsanın, iman ışığının mağfiretini kabul etmek hareketi, bundan başka bir şey değildir (yani, bu kopmuş çiçeğin tekrar suyun içine konmasından, tekrar çiçek haline gelmesinden, ve kendi kendisi olmasından başka bir şey değildir). İsa, «bana inanacak olan bir kimsenin bağrından diriltici sular fışkıracaktır» diyor. İnsan, eğer doğmuş olmayı kabul ederse, öteki dünyada «tekrar doğma»yı da kabul edecektir. Hürriyet ile tabiatüstü oluş, iman fiilinde, daima aynı hizada bulunurlar: «Eğer siz,

tekrar sudan ve Ruhtan (Esprit) doğmazsanız, Gökler ülkesine (Cennete) girmeyeceksiniz».



Burada, Claudel'in ibret verici hareketini hatırlamak faydalı olur: «boğa gibi hayatla dolu ve çok kuvvetli »bir adam olan bu genç şair güçlü bir insan örneğiydi. İlk eserinin kahramanı olan *Tête d'or* (Altın kafalı insan), ölümü inkâr etmek ve kâinatın neşesini ve kendi neşesini tek başına yaratmak istiyordu. Claudel, mağfiretin etkisi altında kaldığı (mağfirete nail olduğu) vakit, bu mağfiretin kendisine, yani »Paul Claudel«e hitap ettiğini hissetti; onunla, kendi kendisiyle olduğundan daha fazla samimî olan birisinin kendi varlığında bulunduğunu keşfetti; kendisinin çağırıldığını hissetti. Kendisini çağıran sesi işitti. İhtida etti (doğru yolu buldu).

Bu «muvafakat» hareketinin Claudel'in kişiliğini azaltmış olduğunu söylemeye hiç kimse cesaret edemez, bunun tersi meydana gelmiştir. Hiç bir modern şair, Claudel'in ifadesi kadar kuvvetli bir intıba (izlenim), vermez, ve şehvete düşkün bir insanı onun kadar güçlü bir şekilde ifade ettiği intıbayı vermez; bütün kâinat (création) ona iade edilmiştir; bütün kâinat onun ağzı ile terennüm ediyor; o, kâinatın peygamberidir, ondan ilham alan bir şairdir. Fakat, kahramanlarının bu «erkinliği-autonomie», sert, katı, ve hareketsiz değildir; esrarlı bir şekilde yumuşak (her şekle girebilir), ve saftır (kurnaz ve iki yüzlü değildir), çünkü, bu «erkinlik», derinliklere inerek, *Anima*'nın ilâhî kocasıyla birleşmesi ile

besleniyor. Violaine, bildiğime göre, korkak bir kadının, «kötü niyetli-mauvaise foi» bir kadın değildir, fakat tam bir teslimiyet içinde, bir yeniden dirilme, ve hürriyet kuvvetidir.



Modern dünya doğurma (engendrement) bağıını reddediyor. Modern dünya, kaderin, «insanlar arasında konuşulan, ve (ancak) insanı ilgilendiren bir iş» olmasını istiyor. Malraux'nun dünyası bazan büyük bir kukla tiyatrosuna benziyor, çünkü hiç bir kadın, bu kaba ve hoyrat dünyayı, varlığı ile tatlılaştırmıyor. Nazizmi ve marksizmi benimseyen rejimlerin gururunun menşei babadan ve anneden vaz geçmeye yönelen aynı arzudur. Allahsız varoluşçuluk, insanın kısır erkinliğini (autonomie) tavsiye ettiği nispette, tekniğin ekmeğine yağ sürüyor. Tekniğin aşırı derecede gelişmesi, doğurma ve zürriyet bağının reddedilmesi ile aynı düzendedir. Modern insanın geliştirdiği faaliyet satıhta kalıyor. Bu faaliyet (yani, sadece geçici ve sathî arzuların tatmin edilmesine dayanan bu faaliyet), kendi düzeni içinde zorunlu olmasına rağmen, eğer, insanın Allah karşısında tabi bir durumda olduğunun tasdik edilmesiyle derin ve köklü bir hal almazsa, hiç bir şeye yaramaz. Tekniğin dünyası duyularla kavranan ve yaşanan dünyadır. Yalnız duyulara bağlanan ve duyuların dışına çıkmayan Sartre, tabiatüstü dünyanın hakikatini göremiyor. Bugünün hıristiyanları, kendilerini siyasî veya sınaî tenkitlerin cazibesine kaptırdıkları ve ilk görevlerinin manevîliğin (le spirituel)

ve tabiatüstünün lehine tanıklık etmek olduğunu unuttukları nispette, huzursuzluk ve ıstırap içinde sürükleneceklerdir.

*
* *

Allahsız varoluşçuluk zamanımıza ait birçok hataları ihtiva ediyor. Başlıca hata, vasıtasız olana (doğrudan doğruya duyularla aldığımız izlenimlere-im-médiat) inhisar etmek suretiyle, insanın hayat veren kuvvetlere tabi olmasını reddetmesidir: insanın, hem cismanî (profanes) olan hayatî kuvvetler planında, hem de manevî kuvvetler planında -bu planlara tabi olmamak suretiyle- kaybettiği şeyler aynıdır. Hareket noktamıza dönüyoruz: Sartre, erginlik çağındaki şehvete (cismanî zevklere) düşkün bencilliğinden hiç bir zaman kurtulmamıştır; erginlik çağında bulunan delikanlı gibi, «çocuk, oğul» olmayı, insanların oğlu, Allahın oğlu olmayı inkâr etmek istemiştir.

Bizi mağfirete doğuran İsa'da, bu *yeni Adam*'da, yukarıdan aşağıya doğru yeni bir doğuş olan iman, çağdaş insanın tek kurtuluşudur. Bu iman, bizi, dünyaya ait «hakikatler»den tamamıyla farklı olan bir düzene (buna rağmen, bu düzen bu «hakikatler»le çelişik -mütenakız- değildir) yükselttiği için, aşkındır (transcendente). Sartre, kendi «tanrısı» na, ikinci derecedeki sebeplerin ihtiva ettiği imkânlara göre bir biçim vermek suretiyle, tabiatüstü dünyanın gölgesini bile hiç bir zaman göremediğini çok iyi göstermiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

KADER VE KARDEŞLİK (1955-1961)

I. «İNSANLARIN ARASINDA (BİR) İNSAN»

Beş seneye yakın bir sessizlikten sonra, Sartre, *Les séquestrés d'Altona* (1960), (Altona mahkûmları) adlı bir dram yayınladı, bu dramda burjuva toplumunun tezatlarını tenkit ediyor; aynı zamanda, *Critique de la raison dialectique* (Diyalektik aklın tenkidi) adlı eserinin ilk cildini de yayınladı (1960), yeni-markscı filozof, bu eserde, varoluşa ait düşüncüyü komünist diyalektiğin çerçevesine sokmaya çalışıyor. İlk andaki üç arkadaşının, -ki, siyasî olaylar bunlarla kurduğu münasebetleri sarstı-, yani, Nizan'ın, Camus'ün ve Merleau-Ponty'nin ölümü, *Les temps modernes* dergisinde, ona, düşüncesini açık bir şekilde belirten makaleler ilham etti. En sonunda, meselâ Küba'ya ait kitabının gösterdiği gibi, git-tikçe daha açık ve daha kesin bir şekilde politika alanına atıldı (57)).

(57) Bu bölümde işaret ettiğimiz eserlerin rumuzları (baş harfleri) şunlardır: J-P. Sartre, *Les séquestrés d'Altona* (Altona mahkûmları), Paris, 1960 = SA; *Critique de la raison dialectique* (Diyalektik aklın tenkidi), cilt I, Paris, 1960 = CRD; *Sartre on Cuba* (Sartre Küba'da),

I. «ARTIK HİÇ BİR ZAMAN YALNIZ OLMAYACAĞIM.»

Sartre, *Les séquestrés d'Altona*'da, bize, Atrides ailesine lâyık bir aileyi tanıtıyor. Bütün bağlar, bir mahkûm olan Frantz'ın etrafında düğümleniyor: erkek kardeşi Werner'in kını, kız kardeşi Leni'nin meşru olmayan aşkı, baldızı Johanna'nın cazibesi ve merhameti, babasının vatan hasreti, bu mahkûmun

New York, 1960 = SC; *Le diable et le bon Dieu* (Şeytanla yüce Tanrı), Paris, 1952 = DBD; Simone de Beauvoir, *La force de l'age* (Çağın kuvveti), Paris, 1960 = FA; R.-M. Albérès, *Jean-Paul Sartre*, coll. Classiques du XXe siècle. 5e ed., Paris, 1960 = AS; F. Jean-son, *Sartre par lui-même* (Kendi ifadesiyle Sartre), coll. Ecrivains de toujours, n° 29, Paris, 1954 = J; R. Kwant, *Het marxisme van Sartre*, dans *Tijdschrift voor filosofie*, XXII (1960), pp. 617-676 = TP; *Les séquestrés d'Altona*, dans *Recherches et débats*, n° 32, Paris, 1960 = RD; Sartre'ın, P. Nizan'ın, *Aden, Arabie* adlı eserine yazdığı önsöz; coll. Cahiers libres, n° 8, Paris, 1960 bu eser SN harfleriyle gösterilmiştir; *Les temps modernes* dergisinin, Ekim-Kasım 1961 sayısı, Sartre'ın, Merleau - Ponty hakkındaki bir incelemesini ihtiva ediyor; bu inceleme, dinsizliğin bazı yönlerini aydınlatıyor = TM. — Bu paragraf, kasıtlı olarak şüpheli (belirsiz) bir ifade tarzını ihtiva ediyor. Sartre'ı okudukça, onun dinsizliğinin (veya Allahsızlığının) kesinliği, bazı ifadelerinin hafifliği ve bayağılığı, dikkatimi daha çok çekiyor; aynı zamanda, varlık (existence) hakkında çok özel (hususî) bir tecrübe ile karşılaştığımı anlıyorum. Sartre'ın bu eserinde (Altona mahkûmları'nda) sadece tabiatüstünün mevcut olmadığından söz etmek imkânsızdır; bununla beraber, bilinen (ve kabul edilen) bir Allahın kesin olarak, açıkça reddedildiğini tasdik etmek güçtür.

etrafında birer düğüm halinde toplanıyor. Metamorföz (başka bir şekle girme) ve hüküm verme konuları Kafka'yı hatırlatıyor; geçmişî canlandıran hatıralar, Brecht'in hoşlandığı (zaman bakımından) aralıklı bir şekilde anlatma usulünden faydalanıyor; kahramanların bir manastıra kapatılması *Huis-Clos*'yu (Kapalı-Oturum'u) hatırlatıyor; en sonunda, Frantz'ın gittikçe açık bir hale gelen «itiraf»ı, Sartre'a göre Albert Camus'ün en güzel eseri olan *La chute*'den (Düşme) ilham alıyor.

Frantz, bizim yaşadığımız «zorlu macera»yı yaşayan, 1950 senesinin insanıdır. O, «şiddet hareketleri ile bizde aynı zamanda uyanan bazı ahlâkî arzular arasındaki tezadı» bilir. Merleau-Ponty tarafından daha önce *Humanisme et terreur*'de (Hümanizm ve tethiş-yıldırma) ortaya konmuş olan bu problem hergün yaşanan bir hakikattir: Cezayir savaşı, Kongo'daki anlaşmazlıklar, Eichmann davası: «hümanistler»in zorunlu olarak aldatıldıkları bir düşman kuvvetler dünyasındayız. Babası ona, «Sen, Luther'in kurbanı olan, Himmler'e satılmış araziye kanıyla ödemek isteyen küçük bir püritensin» (*), sen «soyut bir insansın», diyor (SA, s. 48, 50, 55). Önce, amaçların saflığına inanmış olan Frantz, çok

(*) İncil'i harfi harfine uygulamak isteyen bir İngiliz protestan mezhebine mensup olan kimseye püriten denir. Püriten, prensip sahibi insan anlamına da gelir. Burada, Goetz'in, nasyonal sosyalizmi değişmez bir prensip, bir dogma halinde benimsediği kastediliyor. (Çeviren).

geçmeden «Luther'i şeytana havale etti ve yola çıktı»: «Savaş benim alınyazımdı, savaşı bütün ruhumla istedim... Kendi kendimle uzlaşma halinde idim» (SA, s. 182). «Frantz, yola çıktığı zaman, iyi niyetle hareket ettiğini düşünüyordu, iyi yolda idi; yalnız, o vakitten beri, savaşta ve iktidarda işler ters gitti; daha sonra, Rusya'da, partizanlara karşı yapılan savaşlarda, Frantz da başkaları gibi yapmaya ve (savaş esirlerine) işkence etmeye sürüklenecektir» (G. Marcel, *Nouvelles littéraires*'de, I, X, 60). Bu cınayyetlerin hatırası Frantz'ı devamlı bir şekilde rahatsız ediyor. Almanya'ya dönünce, babasının evinin birinci katında bulunan bir odaya kapandı ve orada tam bir yalnızlık içinde yaşamaya başladı. Kız kardeşi ona yiyecek getiriyor, onunla meşgul oluyor; bu odaya girilmesine müsaade eden işareti yalnız kız kardeşi biliyor; bu odada, şampanya şişelerinin, istiridye kabuklarının yanında, Hitler'in bir portresi ve, gecesi ve gündüzü olmayan bu zaman içinde Frantz'ın kendi kendisine söylediği nutukları üzerine kaydettiği bir manyetofon bulunuyor. Hambourg'un büyük armatörünün en küçük oğlu, Almanya'nın daima yerinde saydığına kendi kendisini inandırıyor: Leni'ye, daha sonra Johanna'ya. açlıktan ölen Düsseldorf'lu yedi yüz öksüz çocuktan söz ediyor; yıkıntı halindeki bir kilisede yapılan cenaze âyinine «bulunuyor»; küçük tabutlar, Almanya'nın masum çocuklar tarafından ödenmesi gereken suçluluğunun bir delili olarak, rüzgârlı bir yerde, yan yana sıralanıyor. Leni, bu asılsız düşüncelere kapılan

Frantz'la konuşuyor. Eğer, gerçekten, Almanya on-beş sene süren bir «barış»tan sonra, açıktan çatlıyorsa, bunun sebebi, müttefik (birleşik) devletlerin ona suçlu gözüyle bakmaları ve iktisadî kalkınmasına karşı koymak suretiyle onu cezalandırmalarıdır. Fakat, düşün Frantz, eğer Almanya'da herkes suçlu ise, hiç kimse suçlu değildir; kendisi de suçlu değildir. Bu suretle, Frantz, biraz da *La chute*'deki Clamence'in yaptığı gibi, kendi suçluluğunu azaltmaya, başkalarının suçunda eritmeye ve vicdan azabından kurtulmaya çalışıyor.

Frantz, tavanı kaplayan ve (sözde) kendisini dinleyen yengeçlerle konuşuyor. Kaynaşan ve sürünen, «bির kabuğu ve gözleri» olan bu varlıklar, onun yarısı kendi iradesinden, yarısı da dış etkilerden doğan deliliğini bir sembol halinde ifade ediyor. Bu hayvanlar insanın kötü vicdanını ve görünmeyen bir mahkemeyi temsil ediyorlar. İnsana yapılan tecavüzün tanığı olan Frantz, hayatının diğer anlarında, bizzat sanıktır; o, yengecin geri geri gidişini taklit ediyor: böylece, bir haşere «şekline girdiği» için, onun kendisini parçalamasına müsaade etmek suretiyle mahkemenin hükmünden kurtuluyor.



Frantz, genç ve güzel Johanna'nın karşısında, ilk defa yalan söylendiğinden şüphe ediyor ve kendi isteği ile bu şüphenin içine kapanıyor: Leni, Johanna'yı kanbur ve sıska bir kız olarak tasvir ediyordu; oysaki, Johanna, göz kamaştırıcı ve bembeyaz gece

elbisesi içinde, dimdik ve sıhhatlidir. Deliliğinin sisi, bir kumaş gibi tiftik tiftik olmaya ve dağılmaya başlıyor (SA, s. 152). Frantz, çok geçmeden, büyülenecektir; havasızlıktan boğulmuş olan dünyasına hava ve ışık getiren bu kızı (Johanna'yı) arzu edecek, «kendi hayatından daha çok» sevecektir; Johanna, «ölüm gibi güzel»dir, çünkü, Almanya'nın karşılaştığı hakikat ile, öldürücü bir bedahet (açıklık) bu mahkûmu içinden yaralayacaktır.

Johanna, Sartre'ın tiyatro eserlerinin «Strindberg'in kahramanlarına en çok benzeyen kahramanı»dır (G. Marcel, *loc. cit.*). Önce sinema artisti olan Johanna «her şeyi istiyordu». Sinema perdelerinde ve kendisine hayran olanların bakışlarında gördüğü kendi hayallerinin (imajlarının) sahteliğinden usandığı için, Frantz'ın erkek kardeşi Werner'le evlenmek üzere mesleğini terk etti. Bu, hayatın hakikatine, etten ve kemikten bir insanla erişmek bakımından onun son şansıdır. Werner'i seviyor, «ona ve Werner'e ait iki hayat yoktur», fakat tek bir hayat vardır (SA, s. 25); o, «Werner'in mutluluğunu istiyordu» (SA, s. 49).

Genç kadın, çok geçmeden, Werner'in orta derecede bir insan olduğunu, başarı gösterdiği avukatlık mesleğine girdiğine pişman olduğunu, fakat kendisinden sonra onu işyerinin başına geçirmek isteyen babasına karşı gelmek gücüne sahip olmadığını keşfediyor. Johanna'nın mutluluğunu, ve kendi mutluluğunu kurtaracak yerde, o, gevşek davranmayı tercih ediyor; tehdit edilen yuvalarını yeniden kur-

maya çalışmıyor (RD, s. 49). Werner «her şeyi» isteyen kimselerden değildir; daha mücadele etmeden silâhını teslim ederek uzlaşma yoluna gider. Korkaklığını aciz ifade eden acı alaylarla telâfi eder (SA, s. 105). Bunun için, babadan (du père) korkmayan Johanna, «kocasını kaşkalarıyla kıyaslayacaktır» (SA, s. 148).

Aynı zamanda, Johanna, Frantz'ın cazibesine kapılmıştır. Johanna onunla, aynı zihniyeti taşıyan, yani her şeyi isteyen soya mensuptur. Frantz, insan kalbinin saflığına inanmıştı: Babasına, «sizden ayrıldığım zaman kalbim temizdi», diyor. «saftım, Polonyalı'yı kurtarmak istemiştım» (SA, s. 210). Johanna, çok geçmeden, onunla birlikte hayatın boşluğuna göğüs gerecektir. Frantz onu, içinde erotik unsurun, -Werner bakımından bir kıskançlık şeklinde belirlemekle beraber-, pek az bulunduğu bir aşkla sevecektir.

Johanna, Frantz'a yalan söylemekle başlıyor, çünkü o, «bir katil olmak» istemiyor (SA, s. 138): hakikati söylemek onu öldürmek olurdu. II nci perdenin sonunda Johanna, «Almanya'nın can çekişmekte olduğunu» ifade ediyor (SA, s. 121). Johanna, bir delinin dünyasına nüfuz etmeyi, bunu başaramadan, deneyecek olan sağlam akıllı bir varlıktır: Frantz ona, «Benim deliliğimin içine giriniz, ben de sizin deliliğinizin içine gireceğim», diyor (SA, s. 119). Bu iki yalnızlık birbirine temas etmeyi deneyeceklerdir. Burada, *La chambre*'ın ve *Huis-Clos*'nun ele aldığı mesele ile karşılaşırız: Frantz, Leni'ye hi-

tap ederek, «üç azgın deli olacağız» diye ekliyor (SA, s. 163).

Çok geçmeden, Frantz için, «yaşamak, Johanna'yı beklemekten ibaret olacaktır» (SA, s. 154). Yalnız, alın yazılarındaki benzerliğin bilincine vardıkları anda, aynı zamanda, deliliğin ve yalanın içine kapanmış olarak kalmanın imkânsızlığını hissediyorlar. Her biri, vaktiyle o kadar aradığı ölümün o hayalini ötekinin yerine yansıtıyor:

Yalnız mevcudiyetinizle de, yavaş yavaş, emin bir şekilde beni harap ediyorsunuz. Deliliğim şimdiden sarsılıyor; Johanna, benim için bir sığınaktı; gün ışığını görünce (yani, hakikatin aydınlığına çıkınca) benim halim ne olacak? (SA, s. 165). ... Hakikati istemek için birbirimize yardım etmemiz gerekir (SA, s. 167).

Frantz için bu hakikat, onun bir cellât olmasıdır. Johanna'dan ümitsiz bir şekilde beklediği şey, «onun hakikati»ni bilmesi, ve aynı zamanda onu sevmesidir. Yengeçlerin mahkemesini reddederek, insanların onun hakkında hüküm verme yetkisini reddederek, baldızına içini döküyor:

Sizi yalanlarımdan daha çok seveceğim zaman... zaman, hakikate rağmen beni seveceğiniz zaman kuruntuya (vehme) kapılmaktan derhal vaz geçeceğim... Johanna, onların yetkisini reddediyorum, bu işi (benim hakkımda hüküm verme işini) onlardan alıyor ve sana bırakıyorum. Benim hakkımda hüküm veriniz... Beni tanımaktan korkarak, beni terk ettiğiniz

takdirde, ister istemez benim hakkımda bir karar vermiş olacaksınız... Başımın üstündeki şu sessizlik piramidinden, bin seneden beri devam eden sessizlikten artık usandım; bu hal beni öldürüyor. Bir mahkemenin önüne çıkmazsam, benim halim ne olur? (SA, s. 167-169).

La chute'deki «kendi günahlarını itiraf eden hâkim (yargıç)» tek başına konuşuyordu. Onun konuşması gerekiyordu, çünkü, korkaklığının hâtırası onu devamlı olarak rahatsız ediyordu. Madem ki bir hâkimin karşısında değildi, o halde, onun kendi kendisinin hâkimi olması gerekiyordu. O, hem kalbinin gizliliği içinde kendi günahlarını itiraf eden bir kimse idi, hem de onun hakkında karar veren hâkimdi. Joseph K. da, itham edildiği şeyi bildirecek olan mahkemeyi ümitsiz bir şekilde arıyordu. Frantz, başının üstündeki bu sessizliğe artık dayanamıyor; yengeçlerin mevcut olmadığını, birisinin önünde konuşabilmesi için, birisinin veya canlı bir şeyin ona cevap verebilmesi için, yengeçleri kendisinin uydurduğunu çok iyi biliyor. Fakat her şey susuyor. Hiç ara vermeden tek başına konuşuyor. Kendi kendisine bir komedi temsili veriyor.

«Tasvip edilmeyen» bir hayat, ölümdür, «Ahdi Atık»dir. Johanna, Frantz'a göre, Ahdi Cedittir, yani birleşmedir, korkuyu ve utancı dağıtan ve adaleti aşk içinde, aşkı adalet içinde parlatan yeni birliktir. «Aşk incisi adaletin kalbinde gizlidir»: Frantz, Johanna'dan bu hakikati bekliyor:

F. — Tasvip edilmeyen bir hayatı toprak

yutar. Bu, Ahdi Atik idi. İşte, Ahdi Cedit. Siz (Johanna), gelecek ve hal, dünya ve ben olacaksınız; sizin dışınızda, hiç bir şey yoktur; siz bana yüzyılları unutturacaksınız, yaşayacağım. Siz beni dinleyeceksiniz, bakışlarınızı yakalayacağım, bana cevap verirken sizi dinleyeceğim; belki bir gün, yıllardan sonra, benim suçsuzluğumu kabul edeceksiniz ve ben bunu bileceğim. Bu ne büyük bir şenlik olacak: siz benim her şeyim olacaksınız ve her şey beni temize çıkaracak. (*Kısa bir sessizlik*) Johanna! Bu mümkün mü? (*Kısa bir sessizlik*).

J. — Evet.

F. — Ben hâlâ sevilebilir miyim?

J. — (*Hüzünlü bir gülümsemeyle fakat derin bir samimîlikle*). — Ne yazık ki, evet. (*Frantz ayağa kalkar. Kurtulmuş, âdeta mutlu bir görünüşü vardır. Johanna'ya doğru gider ve onu kollarının arasına alır*)

F. — Artık hiç bir zaman yalnız olmayacağım...

J. — Ben sizin hâkiminiz değilim. İnsan sevdikleri hakkında hüküm vermez.

F. — Eğer beni sevmekten vaz geçseydiniz? Bu, bir hüküm olmaz mıydı? son hüküm?

J. — Bunu nasıl yapabilirim?

F. — Benim kim olduğumu öğrenerek.

J. — Bunu zaten biliyorum.

F. — O! Hayır. Olamaz! Olamaz!... Bütün günlere benzer bir gün gelecek, size kendimden

söz edeceğim, siz beni dinleyeceksiniz ve, birdenbire aşk yıkılacak! Bana dehşetle bakacaksınız ve ben tekrar (*Dört ayaklı bir hayvan şekline girer ve yan yan yürür*)... yengeç haline geldiğimi hissedeceğim!

J. (*Ona dehşetle bakarak*). — Durunuz!

F. (*dört ayaklı bir hayvan şekline girmiş durumda*). — Bana böyle bakacaksınız! Tamamıyla böyle bakacaksınız! (*Hızla ayağa kalkar*) Beni mahkûm ediyorsunuz, ha? İnsafsızca mahkûm ediyorsunuz! (SA, s. 169-170).

Sevilmeye lâyık olmadığımızı bilmedikleri zaman başkaları tarafından sevmek ne budalaca, ne kolay bir şeydir. İnsanın sevilmeye lâyık olmadığı için sevilmesi ne kadar güç bir şeydir, ne paha biçilmez bir incidir. Aşk bilgidir. Gabriel Marcel'in *Un homme de Dieu* (Mübarek bir adam) adlı eserinde, rahip, «insan, olduğu gibi bilinmeli, veya, aksi takdirde, ölmeli», diyor; Frantz böyle hareket ediyor:

F. — Ben ancak bana güvenmenizi istiyorum, eğer, artık yalnız bana inanacağınıza söz verirsiniz, ben de size güveneceğim. (SA, s. 171-172).

*
* *

Frantz önce, sahte bir suçluluğu öne sürecektir; o, zemini yoklamak, mahkûm edilmesine meydan vermemek ister. Bundan sonra, «çember içine alınmış olan askerlerinin, partizanlar hakkında birtakım

bilgiler verebilecek olan savaş esirlerine işkence etmeyi reddettikleri için, öldürölmelerine» müsaade etmek suretiyle, «fazla hassasiyet yüzünden Almanya'yı öldürdüğüne» inandırmayı deneyecektir (SA, s. 172, 179, 186). Hiç bir şey yapmıyabilirdi, «iş oluruna bırakabilirdi» (SA, s. 186). Johanna şöyle diyecektir: «Sizi suçsuz buluyorum, sizi seviyorum» (SA, s. 186).

Yalnız, Leni'nin içeri girmesiyle, bir «idam cezası sahnesi»ni göreceğiz. Frantz, «Baba (Le père) konuştu mu?» diye soruyor. Oğulun baba tarafından ölüme terk edilmesi imajının (hayalinin), ve aynı peliköl üzerinde (arka planda), Oğlu İsa'yı, can çekişme halinde ölüme kadar terk eden gökteki Baba'nın imajının, profil halinde belirlediği görülüyor. Frantz, yağünü için hazırlanan ziyafette pastasını yerken, şarabını içerken, şöyle diyor: «Bu benim vücudumdur, şu da benim kanımdır» (SA, s. 191). İsa'nın çektiği ıstıraplar hakkında söylediği sözlerin bu gülünç taklidi, burada, *Le diable et le bon Dieu*'de olduğu gibi, artık bir küfür değildir, fakat Frantz'ın öldürücü endişesinin (angoisse) ters yüzüdür: eğer Johanna (hakikati) bilirse, onu mahkûm edecektir, bu «son hüküm» olacaktır.

Leni, amansız bir kıskançlık halini alan sapık aşkının etkisiyle, Frantz'ın hayalini Johanna'nın kalbinden söküp atmak istiyor; Frantz'ı kendisinden başka kimsenin sevemeyeceğini iddia ediyor, çünkü, onun ümitsizliğine ve yalnızlığına ancak kendisi nüfuz ediyor, onun kinine yalnız kendisi iştirak edi-

yor, «yaşamaktan tiksınme»den ibaret olan «hayatın hakikati»ni yalnız kendisi biliyor (SA, s. 146). Frantz'da doğan, aşkın içinde adalete kavuşma ümidini Leni'nin yok etmesi gerekiyor; Leni, kendilerinin iki kişiden ibaret olan yalnızlıklarının, sapık aşklarının dışında, bu iki insanın (çehrenin), hiçliğin karşısında, bir tek insan hüviyetini almasının, vücutlarının birleşmesinden çok daha korkunç bir hale getirdiği sapık aşklarının dışında, hiç bir şeyin mevcut olmadığını biliyor. Bir kuvvet denemesi gösterilecektir. Eğer Johanna, Frantz'ın hakikatine dayanmak gücünü kendisinde bulursa, Leni kendisini öldürecektir. Fakat o, Johanna'nın «bu darbeye dayanamayacağına» emindir. Leni'ye göre, hakikatin aşkı öldürmesi gerekir, hakikat aşkla uzlaşamaz. Ona göre, herkesin kendi sorumluluğundan, kendi suçluluğundan başka hiç bir şey yoktur; onun tanıyabileceği tek aşk, iki yalnızlığın hem soğuk hem de yakıcı olan o bir çeşit çiftleşmesidir (accouplement).

Frantz, bu defa «hakiki» olan bir gazeteyi okumak zorundadır; birkaç dakika içinde, bu gazetede, *Wirtschaftwunder*'i, Adenauer Almanyasının iktisadî mucizesini anlatan yazıyı buluyor. Bir cellât olarak işlediği cinayetlerin bütün ağırlığı üstüne çöküyor. Bu cinayetlerle ölüm arasında, artık Johanna'dan başka bir şey yoktur: «Ancak bana inanacağınıza söz verdiniz, Johanna, sözünüzü (vaadinizi) size hatırlatmanın tam zamanı: bugün, aşkımız ancak buna bağlıdır» (SA, s. 193-194).

Johanna ona, «sizden başka kimseye inanmaya-

cağım», diye cevap veriyor (SA, s. 194). Hakikatte o, «Frantz'ın bu hakikati»ne dayanamayacaktır:

J. — Ben... Siz benim karşımda artık aynı insan değilsiniz. Size inanmak arzusunu bizde yaratınız! Onun yalan söylediğini bana söyleyin, konuşunuz! Hiç bir şey yapmadınız, değil mi?

F. (*Ädeta homurdanır*). — Hiç bir şey.

J. (*Şiddetle*). — Fakat söyleyin bana, bunu sizden işitmem gerek! Hiç bir şey yapmadım, deyiniz!

F. (*Dalgın bir sesle*). — Hiç bir şey yapmadım.

J. (*Ona bir nevi dehşetle bakar ve haykır-maya başlar*). — Ya! Artık sizi tanımıyorum.

F. — Hiç bir şey yapmadım.

L. — Başkasına öldürttün.

F. — Kime?

L. — Heinrich'e.

J. — İki esiri mi öldürttün?

L. — Bu iki esir sadece bir başlangıç.

J. — Başkalarını da mı öldürttün?

L. — Önemli olan ilk adımdır.

F. — Bütün hakikati söyleyeceğim, Johanna, sizi hayatımdan çok seviyorum. (SA, s. 196).

Aşkın burada, ne erotizmle ne de tuzağa düşme tehdidi ile hiç bir ilgisi yoktur. Bu aşk, (İncil'de) remizle ifade edilen nadir incidir -mükemmel aşktır-, İsa'nın, kötü yola düşen bir kadına söylediği

«Kadın, seni de mahkûm etmeyeceğim» sözünün ifade ettiği aşktır. Aşk, afda ve derin şefkatte buluşmadır.

Johanna, Frantz'ın bu hakikatine göğüs geremiyor. Bir çeşit kinle bağırıyor: «Onlara işkence ettiniz! Siz!» (SA, s. 196). O vakit, Frantz, Johanna'nın bakışı altında şu cevabı veriyor:

F. — Böyle bakmayın bana! Hayır böyle bakmayın!... Bunu biliyordum... (*Dört ayaklı bir hayvan şekline girer*) Geri geri yürüyeyim! Geri geri yürüyeyim! Sen beni hiç yengeç şeklinde görmemiş miydin, hemşireciğim? (SA, s. 196).

2. «BİR BABA BİLE OĞLUNU OLDUĞU GİBİ KABUL ETMİYOR!»

Frantz şimdi babasını tekrar görmek istiyor. Bu itibarla, ona doğru koşuyor, ve aralarında Sartre'ın yazmış olduğu belki en güzel sahne geçiyor «G. Marcel, *Nouvelles Littéraires*, I, X, 60). (İncil'deki) müsrif çocuk -sefahatle geçen uzun bir ayrılıktan sonra aile yuvasına dönen çocuk- remizi, ince bir kuyumcu kalemi ile, acı ve perişan bir ifade halinde, kaydediliyor: «Baba ile oğul birbirine kavuşuyorlar: semiz dana kesiliyor!» (SA, s. 203).

Baba von Gerlach hiç bir zaman adıyla anılmaz; çocuklarının ağzında o, «baba»dır («le» père - korkulan, sayılan, uzak durulan, belli bir kategoriye mensup olan bir babadır). Bir anlamda, o, piyesin

tek kahramanıdır, çünkü, her şey, sanki iplerini o çekiyormuş gibi geçiyor: Leni, «onun ne kadar güçlü olduğunu tasavvur edemiyorsunuz», diyor (SA, s. 71); bizzat o, «her şeyi yoluna koyacağım», diyor (SA, s. 71). İnsanlar onun için, gayet zekice kullandığı birer âlettir (RD, s. 46); o, «cismanî bakımdan» kendi soyunun yaratıcısıdır, fakat aynı zamanda kendi alın yazısının da yaratıcısıdır (RD, s. 55). Bu suretle, Werner'i küçümsüyor: Ona, «bende bir defa bile güven uyandırmadınız», diyor (SA, s. 23); «o doğduğu gün onun vücudundan nefret etmiştir» (SA, s. 36), onun hayatına tasarruf ediyor, «çünkü, onun hayatı bana aittir», diyor (SA, s. 25). Werner babasından nefret ediyor ve ona hayran oluyor; o büyülenmiştir; köle ruhlu olduğundan, babadan korkmadığı için Johanna'ya kızıyor (RD, s. 45). Leni babaya karşı belli bir şefkat duyuyor, aynı zamanda belirsiz bir şekilde ondan korkuyor; aynı zamanda onunla gizlice gururlanıyor; babanın oğlunu görmesine engel olmak suretiyle, kendisini boğan o duyguların sıkı bir düğüm meydana getiren bağının (yani, sapık aşkının) intikamını alıyor; o, Frantz'ın odasında kapalı kalmasını istiyor: bu, onun, babaya karşı kendi varlığını, kendisine göre, ispat etme tarzıdır (RD, s. 45). Johanna'ya gelince, baba ona karşı belli bir saygı, hatta hayranlık duyar, -Johanna hakkında, «Frantz'a böyle bir kadın gerekiyordu», diyecektir-, yalnız, Johanna'yı, kendi oyununda ancak bir koz olarak görüyor, ölümünden önce, -boğaz kanserinden mustariptir ve altı aydan fazla yaşa-

yamayacaktır-, çocuğunu tekrar görebilmek amacıyla, ondan faydalanacağını ümit ediyor (RD, s. 46).



Baba, babalık fikrini alçaltmıştır. önce, Frantz'ı kendisinin bir çeşit devamı, bir yansıması (reflet) haline getirmek suretiyle, daha sonra, siyasî davranışındaki sinizmi ile, oğlunun gözünde tecessüm ettirmiş olduğu salt egemenlik (baba otoritesi-loi) hayalini tahrip etmiştir.

Baba, *güçlü olma isteğiyle* (savouranté de puissance), Frantz'ın bütün hayatını düzenliyordu. Bütün bu olaylarda Frantz'ın çok az önemi vardı (RD, s. 44). Şüphesiz, onu bir prens yapmak istemişti: «Senin için gemiler yapmışım» (SA, s. 214). Yalnız, «o hiç bir zaman kendisinden başkasını görmedi»; Leni ona, «Frantz'ı kendi hayalinize göre yetiştirmek için, hiç bir şeyi esirgemediniz; her isteğini yerine getiriyordunuz, çünkü, onun hiç bir önemi yoktu», diyecektir (SA, s. 22, 56). Frantz ise şöyle haykıracaktır: «Ben onu, sanki ben yaratmışım gibi biliyorum. İkimizden hangisinin ötekini yarattığı hakkında artık fazla bir şey bilmiyorum. O beni kendisine benzer bir şekilde yarattı, -bununla beraber, o, yarattığı şeye benzedi; bunlar birer yansıma oyunudur (jeux de reflets)» (SA, s. 103).

Bunun için, Frantz, «Ben seçildim. Doğumumdan dokuz ay önce, bana bir isim, bir meslek, bir karakter, bir alın yazısı seçtiler», diye haykırdığı vakit (SA, s. 107), o, *bütün* babalığı reddeder görünüyör;

hakikatte o, babasında tanıdığı, o somut babalıktan itibaren, (babasından) aldığı hayata lânet ediyor: «Size diyorum ki, o hücrelere ait düzeni (nizamı) bana empoze ediyorlar» (SA, s. 107). Babalık, kendisine «empoze edildiği-zorla kabul ettirildiği» şekliyle, daha en küçük bir hareket eseri göstermeden, onu âdeta yarı felçli bir hale getirmiştir; babalık, mukadderatın (Allahın önceden takdirinin) bir karikatürüdür. Dünyada güç olan şey, vermek (bahşetmek) sanatıdır. Hayat, hiç de, istenebilecek olan, size empoze edilebilecek olan, sizi bir tuzak gibi içine düşürebilecekleri, «hayasızca bir yalan-sale blague» değildir; hayat, ana-babanın yaratıcı arzusundan doğmuştur. Yalnız, gerçekten *yaratıcı* bir arzunun, yani, yeni bir hürriyete çağırışın mevcut olması gerekir, bu çağırış, kendiliğinden benimsenmiş bir birleşme (iştirak) halinde, babaya cevap verecektir; bağışın (verilen şeyin), (onu alan kimseyi) alçaltmaması, boğmaması gerekir; ana-babanın, her birinin kendi kendisi olacağı bir birleşme halinde birleşmeleri gerekir: Johanna, ihtiyar von Gerlach'a, «onların annesini seviyor muydunuz?» diye soruyor. Johanna, sevmenin ne demek olduğunu biliyor, o, başka bir sevgiyi tanımaya çalışmıştır: «Biz, baba, birbirimizi lüzumundan fazla seviyoruz; bizi ilgilendiren her şeye beraberce karar veriyorduk» (SA, s. 25). Ne yazık ki, von Gerlach'ın «gerektiği gibi seviyordum» şeklindeki- kısa cevabı, bu kahramanın durumunu tayin ediyor. Bunun için, Johanna, şöyle cevap veriyor: «Anlıyorum, onu sizin bu sevginiz

öldürmüş» (SA, s. 25). Baba, bize açıklanmayan sebeplerden dolayı, hayatın, kendi dışında, kendi kendisinin dışına doğru, fışkırması tecrübesini, -ki, bu tecrübe, bir çeşit yırtılışın, bir «ex-stase»ın etkisinde kalan varlığa neşe fakat aynı zamanda ıstırap verir-, hiç bir zaman geçirmemiştir. Frantz, annesi öldüğü için, «sevilen çocukların şansı olan o her şeyle vasıtasız olarak (doğrudan doğruya) uzlaşmayı» hiç bir şekilde tanımamıştır (TM, s. 359); o hiç bir zaman «emsalsiz bir çocukluk hayatı» yaşamadı; hatta vatanından bile sürülmedi, kaybedilmiş bir vatanın dışında sürgün hayatı yaşamadı; o, «önce her arzusu yerine getirilmiş, sonra her şeyden yoksun edilmiş bir insan» olmadı (TM, s. 305, 309-310), çünkü, o, hiç bir zaman sürgün hayatından başka bir şey tanımadı, varlığını her an hissettiren bu baba tarafından aralıksız olarak boğuldu.

Baba, çocuğunu, onun kalbindeki salt egemenlik (baba sevgisi, baba otoritesi) fikrini alçaltmak suretiyle, daha köklü bir tarzda öldürdü. Şüphesiz, o, bir canavar değildir. O, kuvvet dengeleri üzerine kurulmuş bir toplumda adaletin ve aşkın âdeta tamamıyla güçsüz (âciz) bir hale geldiğini çok iyi anlayan bir siniktir. *Les mains sales*'deki Hoederer gibi, o da, şüphesiz, ellerini kirletmemek isterdi; yalnız, insan, onunki gibi bir işyerini -gemiler inşa ediyor- idare ettiği vakit, Himmler kadar iğrenç varlıklarla da olsa, uyuşmak zorunda kalıyor:

Vicdanımı kaybettim. Alçak gönüllülük yüzünden kaybettim. Vicdan, bir prense yakışan

bir lükstür. Frantz vicdanlı olabiliyordu: insan hiç bir şey yapmayınca, her şeyden sorumlu olduğunu sanır. Ben ise çalışıyorum... Sana ne söylememi istiyorsun? Hitler'in ve Himmler'in birer canı olduklarını mı? Peki, işte: söylüyorum. Bu, tamamıyla kişisel olan ve başkalarının işine hiç yaramayan bir kanaattir (SA, s. 49).

Von Gerlach, Himmler'e arazi satmıştır: bu arazide toplama kamplarının yapılacağını biliyordu, fakat aynı zamanda, bu araziyi vermek istemeseydi, toplama kamplarının her şeye rağmen yapılacağını ve kendi işlerine de son verileceğini biliyordu; kendisine kalan tek şans da, yani, «kaybeden kazanır» şeklinde oynamak suretiyle, Hitler rejiminin çökmesinden sonra yaşamaya devam etmek ve memleketinin kalkınmasına iştirak etmek şansı da yok olacaktı. Frantz, Polonya asıllı bir Yahudi hahamının kaçmasına yardım etmişti; onu odasında gizlemişti. Baba, her şeyi kazanmak için her şeyini tehlikeye atıyor: oğlunun hayatını kurtarmak için, firariyi arayan yüksek devlet memurlarına ihbarda bulunuyor. Oğlunun kurtulması için, fakat aynı zamanda firarinin de idam edilmesi için yüzde elli şans var. Frantz kurtulur, fakat derhal askere gitmesi şartıyla kurtulur; Yahudi öldürülür. Daha sonra, baba, pek çok şey bilen şöför Fritz'i göz önünden uzaklaştırdı: onu da askere gönderdi. Savaştan sonra, Leni tarafından kötü bir duruma sokulan Amerikalılar işini «yoluna koydu»; onları, Frantz'ın Gü-

ney Amerika'da ölmüş olduğuna inandırdı. En sonunda, Frantz'ın taburundan kurtulan ve, partizanlara yapılan işkenceleri gözleriyle görmüş olan iki askeri de göz önünden uzaklaştırdı. Vicdan bakımından, durmadan kaybediyordu, fakat, işyerini, oğlunu «kazanacağını» ümit ediyordu (SA, s. 58, 207, 213).

Bu hile haddinden fazla iyi tertip edilmiştir: bu itibarla, gittikçe onun aleyhine dönüyor. İşyeri, şüphesiz, gittikçe genişliyor, fakat onu boğuyor: Werner'e, «mektupları imzalamaktan başka işim yok», diyor (SA, s. 50). Oğlu, savaştan döndüğünden beri, babasının yüzünü artık bir daha görmek istememiştir. Babanın, yaklaşan ölümün karşısında, artık bir tek dileği vardır: çocuğunu bir kere daha görmek, onunla konuşmak. İnen akşam karanlığında, mahkûmun odasının üstündeki büroda duruyor:

Burada ne yapıyorum? Senelerden beri? Yaptıklarım ile öğünecek durumda değilim. Bekliyorum... Onun yürüdüğünü işitmek. Oğlumdan bana kalan tek şey bu. O da, ben de, aynı şekilde, uyuyamamaktan ıstırap çekiyoruz. Bu, bir çeşit bir arada bulunmadır (SA, s. 68).



Frantz, babasına daima Polonyalı hahamı ele veren birisi gözüyle bakmıştır, bunun üzerinde durmamız gerekir. Bu zavallı adam, sadece öldürülmekle kalmadı; Frantz'ın gözleri önünde boğazlandı. O anda, çocuk (yani, Frantz), içindeki kötü, zalim insanı uyandıran başka birisi tarafından, âdeta ikinci

defa dünyaya getirildi. Bu başkası Hitler'di, fakat aynı zamanda, kendi babası idi, onun hayalinin aynı şekilde büküldüğünü, karardığını ve yok olduğunu görüyordu. Salt egemenliğin ve baba sevgisinin canlı şeklinin -ki, çocuk, babasını böyle görür- çatladığını ve çöktüğünü gördü:

Siz hahamı onlara teslim ettiniz. Dört tanesi beni tutmak için koştı, ötekiler de onu boğazladılar. Ne yapabiliyordum... Siz beni prens yaptınız, babacığım. Ya beni kim kral yaptı biliyor musunuz? Hitler. Evet. Alnımdaki yüzkarası ile. Bu... olaydan sonra, güçlü olmak, benim başlıca ihtirasım oldu. Ona hayran olduğumu da biliyor musunuz? Hitler'e? Biliyor musunuz? Ya, ondan nefret ettim. Daha önce. Sonra. Fakat, o gün, o bana sahip oldu... Hitler'in karısı oldum. Hahamın kanları akıyordu ve ben, aczimin içinde bilmem nasıl bir tasvip ifadesinin bulunduğunu keşfediyordum (*geçmişî tekrar görür*). Ben üstün bir güce sahibim. Hitler beni amansız ve kutsal bir başka insan yaptı: kendisine benzeyen bir insan yaptı. Ben, Hitler'im ve kendimden daha üstün bir insan olacağım (SA, s. 206).

Buna benzer sahneler uydurulmamıştır. L. Poliakov'un, *Le III^e Reich et les Juifs* adlı kitabı, utanç verici bir belgeler serisini ortaya koyuyor. *L'enclos* (Etrafı duvarla çevrilmiş bir alan) filmi, o (korkunç) dünyaya ait bazı tasvirler göstermiştir: bu dünyanın içinde, her şey, donduran, taşlaştıran, soğuk pro-

jektör ışığı haline geliyor, «Allahın bakışı» da, donuk ve felce uğraticı bir endişe (angoisse) haline geliyor. Bu sahneler, erkekler, kadınlar, çocuklar tarafından görülmüştür. Frantz'ın kendi babasının yüzü, bu gaddarlığın ortasında, aynı pelikül üzerinde (arka planda), profil halinde belirlediği vakit, insanın kalbindeki kutsallık duygusu yaralanıyor. Frantz, kendisine, «onu seviyor musunuz?» diye sormuş olan Johanna'ya şu cevabı vermişti: «Kendim kadar ve koleradan daha az seviyorum. Bakın, beni ne hale getirdi» (SA, s. 106).

Bunun için, babasını artık hâkim olarak kabul edemiyor:

F. — Siz benim hâkimim olmayacaksınız.

B. — Bunu kim söylüyor?

F. — Bakışınız? Ortada iki canı var: birisi, her ikisinin de tecavüz ettikleri iki prensip namına, ötekini mahkûm ediyor; bu komediye nasıl bir ad veriyorsunuz?

B. — Adalet. Sen bir canı misin?

F. — Evet. Siz de. Benim hakkımda hüküm vermenizi kabul etmiyorum.

B. — Öyleyse niçin benimle konuşmak istedin?

F. — Size bilgi vermek için. Her şeyi kaybettim. Siz de her şeyi kaybedeceksiniz. Benim hakkımda hüküm vermeyeceğinize İncil üzerine yemin ediniz! (SA, s. 203).

Burada acayip bir durum meydana çıkıyor. Frantz, çok geçmeden, hüküm verme hakkını reddettiği aynı babaya, kendisi hakkında hüküm vermesi için yalvaracaktır:

F. — İşkence ettiğimin dışında, söylediklerimin hiç birisi kesin değildir.

B. — Sonra? (*Frantz omuzlarını kaldırır*) Yollarda mı yürüdün? Gizlendin mi? Ve sonra bize mi döndün?

F. — Evet. (*Kısa bir sessizlik*). Harabeler beni haklı çıkarıyordu: yağma edilmiş evlerimizi, sakat kalmış çocuklarımızı seviyordum. Almanya'nın can çekişmesinde hazır bulunmak için, eve kapandığımı iddia ettim; bu, yalandır. Memleketimin ölümünü istedim, bu yüzden, memleketimin tekrar dirilişine şahit (tanık) olmamak için, bir köşeye çekiliyorum. (*Kısa bir sessizlik*). Benim hakkımda hüküm veriniz!

B. — Bana İncil üzerine yemin ettirdin...

F. — Fikrimi değiştirdim: bu işi bitirelim.

B. — Hayır.

F. — Yemininizi tanımadığımı söylüyorum size.

B. — Cellât, muhbirin kararını hiç kabul eder mi?

F. — Allah yok, değil mi?

B. — Korkarım ki Allah diye bir şey yok: bu hal bazan çok sıkıcı bir şey oluyor.

F. — Öyleyse, muhbir olun veya olmayın, siz benim tabii hâkimimsiniz (SA, s. 207-208).

Allahsız insanın içinde bulunduğu çıkmazı bu kadar iyi anlatan bir yazıya çok az rastlanır. Eğer bir Allah mevcut olsaydı, baba ve oğlu ihata edebilecek olan ve onların birbirine rastlamasının (buluşmasının) ifade ettiği anlamsızlığa bir anlam verebilecek olan bir varlık, babalığın karikatürünün ötesinde, profil halinde belirecekti. Bir adaletten, üstün bir sığınaktan ümit doğacaktı; yaşıyan bir manevî kudretin (loi), adaletin ve aşkın mevcudiyeti, Frantz'ın inzivasında yer alacaktı (yalnızlığını dolduracaktı). Allah, şüphe yok ki, adaleti ve hükmü şu ölümlü dünyada tecelli etmekten, «erkin (muhhtar) bir hale gelmekten» muaf tutacak olan «delik tıkacı-bouche-trou» değildir; yalnız, baba, zilleti içinde, kendisine yukarıdan empoze edilmiş olan (kendisine yüksekte bakan) bir varlığa iştirak ettiği vakit, veya suretini-image-tahrif ettiği varlığı *yardıma çağırabildiği* vakit, Allahın adaleti ve hükmü şu ölümlü dünyada tecelli etmez. Birbirine son derece benzemekle beraber, her şeye rağmen, iki yalnızlıktan başka bir şey olmayan bu iki (münzevi) insan, başbaşa vererek mecalsiz ve çaresiz kalacak yerde, birisinin (yani, Allahın) karşısında sorumluluk duymak, hatalarını tamir etmek imkânına sahip olabilirdi.

Baba, oğlu hakkında hüküm vermeyi kabul etmeyecektir. Ne yüzle, ne adına hüküm verecekti? Onun ağzında bu kelimeler ne mana ifade edecekti?

Frantz, hakkında hüküm verilmesini şiddetle istiyor. Johanna onu kabul etmedi; Frantz, babasının, oğlunun hakikatini öğrenince, kendisini kabul edip etmeyeceğini bilmek istiyor. Bu, onun son ve tek sığınağıdır. Fakat, babasını görmek istediği zaman o, kendisiyle konuşmak istemiyor:

B. — Ne yapacaksın?

F. — Yukarıya çıkacağım.

B. — Tekrar ne zaman aşağıya ineceksin?

F. — Artık hiç inmeyeceğim.

B. — Kimseyi kabul etmeyecek misin?

F. — Leni'yi kabul edeceğim: hizmet etmesi için.

B. — Ya Johanna'yı?

F. (*Sert bir sesle*). — Her şey bitti! (*Kısa bir sessizlik*). Bu kız anlayızsızlık gösterdi...

B. — Onu seviyor muydun?

F. — Yalnızlık bana ağır geliyordu. (*Kısa bir sessizlik*). Eğer beni olduğum gibi kabul etseydi...

B. — Sen, kendini olduğun gibi kabul ediyor musun?

F. — Ya siz? Beni olduğum gibi kabul ediyor musunuz?

B. — Hayır.

F. (*İçinden yaralanmıştır*). — Bir baba bile. (oğlunu olduğu gibi kabul etmiyor).

B. — Öyle.

F. (*Değişik bir sesle*). — O halde? Burada ne halt ediyoruz? (*Baba cevap vermez. Derin*

bir sessizlik içindedir.) Ah, sizi tekrar görmeliydim! Bundan şüphe ediyordum! Bundan şüphe ediyordum!

B. — Neden?

F. — Başıma neler geleceğinden.

B. — Sana hiç bir şey olmuyor.

F. — Henüz olmuyor. Fakat siz oradasınız (là), ben de buradayım (ici): rüyalarımda olduğu gibi. Ve, rüyalarımda olduğu gibi, bekliyorsunuz. (*Kısa bir sessizlik*). Peki. Ben de, bekleyebilirim. (*Odasının kapısını göstererek*). Sizinle kendi arama şu kapıyı koyacağım. Altı ay sabredeceğim. (*Parmağını babanın başına doğru uzatır*). Altı ay sonra şu kafa boş olacak, şu gözler artık görmeyecek, şu dudakları ve onları şişiren küçümsemeyi kurtlar kemirip yiyecekler (SA, s. 208-209).

O halde, bu piyeste yeni bir boyut (fikir) meydana çıkıyor: Gabriel Marcel'in yazdığına göre, «Sartre'da tamamıyla yeni bir fikir vardır, bu fikrin, *L'être et le néant*'ın bütün peşin hükümleriyle uzlaşması imkânsızdır; bu, bir varlığın bir başkasının suçunu üzerine alabileceği fikridir. Burada teolojik benzerlikleri ileri sürmeyeceğim, fakat bu eserde özel bir teolojik benzerlik görülebilir. Baba, oğulu ihata ettiği ve onu âdeta kendi içinde emdiği (kendisinde erittiği) vakit, belli bir tarzda oğulun ölümünü doğurduğu vakit, baba ile oğul arasında... insana heyecan veren bir münasebet meydana geliyor. Bu, bana güzel ve gerçekten trajik bir şey olarak

görünüyor. Hatta, piyeste gerçekten bundan daha trajik bir şey yoktur. Eğer bu esere yakından bakılırsa, -filozof olarak konuşuyorum-, bu fikrin, *L'être et le néant*'ın prensipleriyle uzlaşmasına katiyen imkân yoktur. *L'être et le néant*'da, her şahıs ancak kendi sorumluluğunu (kendi yaptıklarını) üzerine alabiliyor... İnsanlar arasındaki öznel münasebetlere bu eserde hemen hemen hiç yer verilmemiştir; başkası bir tehdittir ve âdeta bir tehditten başka bir şey değildir: başkası bir bakıştır. Bu piyeste ise farklı bir durum vardır» (RD, s. 63).

B. — Senden af diliyorum.

F. (*Korkudan kaskatı kesilir*). — Benden, siz mi? Bu, bayağı bir tertiptir! Neden af diliyorsunuz?

B. — Senden... Sana vermiş olduğum bu gelecek, benim geçmişimden başka bir şey değildi (SA, s. 215).

Baba, oğlunu, ona onbir yaşında gösterdiği şefkatle saracaktır. Frantz, yaptırdığı işkencelerin en korkunç ayrıntılarını itiraf ettiği anda, sessizce boyununu bükerek, bir söz beklediği dakikada, babasının üç seneden beri her şeyi bildiğini, böylece, onun karşısında, «çırılçıplak» bir halde olduğunu öğreniyor:

F. — Allah aşkına, ne düşündünüz?

B. (*derin ve üzgün bir şefkatle*). — Zavallı yavrum!

F. — Ne?

B. — Ne düşündüğümü mü soruyorsun? Söylüyorum ya (*Kısa bir sessizlik. Frantz dim-*

dik olacak şekilde doğrulur, sonra hıçkırarak babasının omuzuna yığılır). Zavallı yavrum! *(Beceriksizce oğlunun ensesini okşar)* Zavallı yavrum! (s. 211).

Bu parça, Sartre'ın eserlerinde bulunan tek parçadır. Yalnız, babalığın bu «kutsal belirtisi-épiphanie» ölümün, -ölüm arzusunun-, doğmasıyla aynı zamana rastlıyor. Frantz, birdenbire, babası ile birleşerek bir tek insan olmak isteyecektir: «Yaşadığımız sürece, iki insan olacağız» (SA, s. 217). Artık babasından nefret etmiyor. Ölümde onunla birleşmek istiyor. Hayatın ötesinde bulunan bir çeşit aşk, Johanna'ya karşı duymuş olduğu (duyar gibi olduğu) aynı aşk, onu canlandırıyor: ölüme beraberce göğüs germe; daha doğrusu, iki ayrı insan olarak seçilmiş olan ölümde, hayatın hakikati ile, yani, «yaşamaktan tikslenme» ile tam bir uygunluk içinde bulunma (identification). Baba, oğlu ile tekrar birleşmeyi, onu âdeta kendi bağrına sokmayı kabul ettiği vakit, Frantz ona şöyle diyor: «Sonuna kadar, hayatımın sebebi ve alın yazım olmuş olacaksınız» (SA, s. 218). Babasının niyetini o kadar iyi kavlıyor ki, babası ona şu cevabı veriyor: «Seni yarattım, seni terk edeceğim, -başımдан savacağım (yarattığım varlığı bozacağım): Je t'ai fait, je te déferai. Ölümüm senin ölümünü kucaklayacak, ben tek başıma öleceğim» (SA, s. 218).

Tersine çevrilmiş olan, kendi kendisini inkâr eden bu babalık, daha önceki dramdan sonra, mümkün olan tek babalıktır. Frantz, evlât olarak, hiç

bir zaman gerçekten mevcut olmadığına göre, von Gerlach, bir baba olarak, hiç bir zaman gerçekten mevcut olmadığına göre, Allaha sığınmaktan yoksun olduklarından dolayı, «bu hatayı tamir etmenin» ancak bir yolu vardır. Frantz'ın, hareket etmeden önce, sanki bir felâketi haber verir gibi, la Porsch'da söylediği şu sözlerde, her varlığın (existence) temelli hiçliği meydana çıkıyor:

Boş bir göğün altında meydana çıkan bir hayat, gülünç bir şeydir. Bu... bu hiç bir anlam ifade etmiyor... İşte, sonu. Ben bir bulutun gölgesiyim; sağnak halinde yağan bir yağmurum, güneş de yaşamış olduğum yeri aydınlatacak. (Gerisi) vız gelir bana: kazanan, kaybediyor (SA, s. 218).



Séquestrés'nin son kısmında, belli bir teknisyenler dünyasının mahkûm edildiği görülmüştür: baba, Frantz'ın kendisi ile birlikte ölmesini kabul ediyor, çünkü, onların devri sona ermiştir; ihtiyar von Gerlach, ölüme mahkûm olan endüstri sınıfının sembolüdür; bugün ne prensler ne de hükümdarlar vardır; bir fabrikada özellikle teknisyenler vardır: «Bizi ezen bu işyerini ben yarattım, bunda üzülecek hiç bir şey yoktur» (SA, s. 215, 218). Bu, Sartre'ın *Critique de la raison dialectique*'de sözünü edeceği o pratico - inerte'in (artık etkisini kaybeden usullerin) bir örneğidir. Tek «kurtuluş», ortak bir ferdin, birbirine eklenen âtil (etkisiz, işe yaramayan) serileri tek ba-

şına yüklenmesini (transcende) sağlayan «Gruplar» ın ihtilâline iştirak etmesi olabilir. Sartre, 3 mart 1960 sayılı *L'Express*'de, bu yönde ısrar eder görünüyor:

Hürriyet dünyasının hakikî tecrübesi, aristokrasinin mevcut olmadığını, farklı durumların ve hürriyetlerini az çok iyi kullanan insanların mevcut olduğunu kabul etmektir... Aristokrasi yoktur, yalnız görevler (ve işler) vardır.

Colette Audry başka bir görünüş üzerinde duruyor: «İnsanca duygular, insan şefkatinin önemi mevcut değildir. Derin duygu olarak bulduğumuz, ve bizi şaşırtan şey, zamanımızma insanın karşısında bulunduğu, ve Frantz'ın ölüme terk edilmesinin ifade ettiği, -ki, Leni, Johanna ve baba, Frantz'ın ölüme terk edilmesine iştirak ediyorlar-, korkunç ümitsizliğin müşahedesidir: Frantz'ın duyduğu, ve hiç bir zaman tam bir suçluluk olmayan ve hiç bir zaman tamamıyla anlayamayacağı, bir suçluluk duygusu ile bu ölüme terk edilme korkunç bir ümitsizlik ifade ediyor: Frantz suçluluğunu açıkladığı andan itibaren, baba onun suçluluğunu reddediyor ve bunu kendi omuzlarına yükleniyor. Frantz'ın ölüme terk edilmesinin ötesinde, bütün insanlığın ölüme terk edilmesi meselesi yer alıyor. İnsan yüzkarasının karşısında olduğu (utanç verici bir durum karşısında bulunduğu) zaman: bu yüzkarasına ima edilen yaşamaktan tikslenme, bir ümitsizlik feryadıdır; bu piyese, ancak zihnî bakımdan hoş görüldüğü nispette,

tahammül edilebilir. Piyes o kadar gaddarca ve insafsızca bir şekilde sona eriyor ki, bu eserin bu şekilde bitmesini savunulması imkânsız buldum» (RD, s. 62). «Eğer insan, düşmanı olan: insan tarafından gözetlenmemiş olsaydı, bu yüzyıl iyi olurdu» (SA, s. 222):

Bir bir daha bir eder, işte bizim muamamız budur. Hayvan gizleniyordu, onun bakışını gözetliyorduk, (o görününce), birdenbire, hemcinslerimizin samimî bakışlarını yaralıyorduk: bu, tehlikeyi önleyen meşru bir savunmadır. (Başkasının içindeki) hayvanı suçüstü yakaladım, onu vurdum, bir insan yere düştü, onun sönen gözlerinde, daima canlı olan hayvanı, kendimi gördüm. Bir bir daha bir eder: ne büyük bir yanlışlık! Boğazımdaki bu yavan ve ekşi tat kimden, neden geliyor? İnsandan mı? Hayvandan mı? Kendimden mi?

Bu tat, bu yüzyılın tadıdır. Mutlu yüzyıllar, bizim kinlerimizi bilmiyorsunuz, öldürücü aşklarımızın gücünü nasıl anlayabilirsiniz. Aşk, kin, bir bir daha... Suçsuz olduğumu kabul ediniz! Yüzkarasını ilk tanıyan müvekkilim oldu: o, çıplak (hayâsız) olduğunu biliyor. Güzel çocuklar, siz bizden çıkıyorsunuz, ıstıraplarımız sizi yaratmış olacaklar. Bu yüzyıl bir kadındır, (birtakım fikirler) doğuruyor, annenizi mahkûm edecek misiniz? Ha? Hadi, cevap verin (*Kısa bir sessizlik.*) Otuzuncu yüzyıl artık cevap vermiyor. Belki de bizim yüzyılımızdan

sonra artık başka yüzyıllar mevcut olmayacak. Belki de bir bomba ışıkları söndürmüş olacak. Her şey ölecek: gözler, hâkimler, zaman. Gece olacak. Ey gecenin (bilgisizliğin) mahkemesi, sen ki (daima) mevcut oldun, mevcut olacaksın, mevcutsun, ben de senin karşına çıktım. Çıktım! Ben, Frantz von Gerlach, burada, bu odada, bu yüzyılı omuzlarıma yükledim ve şöyle dedim: bunların cevabını vereceğim. Bugün ve ebediyen (SA, s. 222-223).

«Bir bir daha bir eder»: «Yüzünü kendi soyuna döndürmüş olan genç Oedipe»in aldatici (mevhum) ümidinden vaz geçmek gerekir (TM, s. 359). Sartre, «marksizmin», bütün problemleri çözümlediği için değil, fakat, ona göre, en âcil olan problemleri, haksızlığı, sefaleti, baskıyı, en etkili bir şekilde ele aldığı için, «zamanımızın aşılması imkânsız felsefesi» olduğunu düşünüyor.



İşte, Sartre'ın son piyesinin açık anlamı budur. Mümkün olan başka anlamların kaynağını bu derece tükettik mi? Sartre'ın düşüncesi, Simone de Beauvoir'ın belirttiği gibi, tabii olarak mitik (mitlere ait) ve sembolik bir şekil alıyordu. *La nausée* yazarı, sanatçı olarak, doğrudan doğruya -düz olarak- okundukları zaman ifade ettikleri anlamın ötesine yönelen bir anlam taşıyan, semboller, durumlar yaratabilir. Hakikî bir sanat eseri daima çok ve değişik değerler taşır (polyvalente). Okuduğunuz

analiz bunu göstermiştir: babalık teması ve, bir ba-ba yüzünde tecessüm ettiği vakit hüküm veren ve hayat veren salt egemenlik -ve Allah sevgisi- teması, belirsiz bir surette gözükmüyorlar. Bundan başka, bu eserde, insanın can çekişmesine İsa'nın can çekiş-mesi inzimam ediyor. Şüphe yok ki, imajların ve metinlerin esaslı bir şekilde tersine çevrilmesi (in-version) insanı incitiyor; bununla beraber bu ter-sine çevrilmede küfredici ve esassız bir şey yoktur. Bu tersine çevrilme, Sartre'ın her zaman yaptığı gi-bi «Allahın ölümü» ciddiye alındığı vakit, tam bir manevî yalnızlığın ve belirsizliğin (şüpheciliğin) ne-reye kadar gidebildiğini (ve gitmesi gerektiğini) be-lirtiyor.

3. «*Pratico-inerte*»den (artık etkisini kaybeden usullerden) «*yıldırmaya dayanan-kardeşliğe*».

Sartre'ın siyasî bağlantıları samimîdir. Komünist partisi lehindeki devamlı tercihi, U. R. S. S. nın (Sov-yet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin) siyasetini mümkün olduğu kadar tamamıyla anlamak konusun-daki endişesi, onu Merleau-Ponty'den ayırmıştır. Sartre, dergisinin siyasî yazılarını birlikte yazdıkları eski ortağı hakkında yazdığı çok güzel makalede, 1950 senelerine doğru, komünist partisini seçmeye nasıl sevk edildiğini açıklıyor:

Olayların akışı, ferdiyetçiliğimin son en-gellerini yıktı, özel hayatımı sürükleyip götür-dü... Son bağlar kırıldı, görüşüm tamamıyla de-ğişti: anti-komünist bir insan bir köpektir, ben komünist partisinden çıkmıyorum, artık hiç bir

zaman çıkmayacağım. Başkaları beni çok saf (toy) bulacaklardır, fakat, hakikatte, başka saf-
ların bende hiç bir heyecan uyandırmadığını
görmüştüm. Fakat, on sene düşünüp durduk-
tan sonra, kopma noktasına gelmişim ve bir
fiskeden başka bir şeye ihtiyacım yoktu. Kili-
se dilini kullanacak olursam, bu, benim için
bir ihtida (din değiştirme) oldu... Burjuvaziye,
bana aşlamış olduğu prensiplerden dolayı,
onun hümanizminden ve «iyilikleri»nden dolayı,
hürriyet, eşitlik, ve kardeşlikten dolayı, ancak
benimle sona erecek olan bir kin bağladım...
İnanıyordum, biliyordum, yanlış yoldan kurtul-
muştum (TM, s. 324, 347, 349).

Pauline'in hıristiyan dinine döndüğü anda söy-
lediği sözlerin bir taklidi olan, son kelimeler, bu seç-
menin «dinî» bir karakter taşıdığını ispat ediyor. Bu,
zaten, Sartre'ın, zihnî formasyonunun meydana gel-
diği senelere ait bir itirafında da belli oluyor:

Yirmi yaşında iken, 1925'de, üniversitede
marksizm kürsüsü yoktu... Şüphesiz, Marx'ı
okumamıza müsaade ediyorlardı, hatta onu oku-
mamızı tavsiye ediyorlardı: «Marx'ı çürütmek
için», onu tanımak gerekirdi. Fakat, bizim ku-
şağımız, Hegel'in felsefesinden yoksun olduğu
ve Marksist üstadlardan yoksun olduğu, prog-
ramsız olduğu, düşünce âletinden yoksun oldu-
ğu için, daha önceki kuşaklar ve daha sonraki
kuşak gibi tarihî maddecilik hakkında hiç bir
şey bilmiyordu. Tersine, Aristo'cu mantığı ve

matematik mantığını bize titizlikle öğretiyorlardı. İşte, bu tarihe doğru, *Le Capital'i ve L'idéologie allemande'* okudum: bu kitaplarda herşeyi açıkça anlıyordum, fakat, hakikatte, katiyen hiç bir şey anlamıyordum. Anlamak, değişmek, kendi kendisinin ötesine gitmek demektir: bu okuma beni değiştirmiyordu. Fakat, tersine, beni değiştirmeye başlayan şey, marksizmin *hakikati* idi, marksizmi *yaşayan*, onu *uygulayan*, ve uzaktan küçük burjuva aydınlarını dayanılmaz bir şekilde çeken (cezbeden), muazzam ve karanlık bir vücuttan ibaret işçi kitlelerinin, benim ufkumdaki, ağır mevcudiyeti idi (CRD, s. 22-23).

İhtida sözünün esaslı bir unsuru, burada, ustaca taklit edilmiş olarak tekrar meydana çıkıyor. «Anlama»nın yalnız bir istidlâlin (tümünden gelimin) mantıklı sonuçlarını kavramak olmadığı, fakat, «biz-zat değişmek» olduğu çok doğru bir şeydir; başkalarının sefaletinin ve onlara karşı bizim sorumluluğumuzun tecrübesinin ihtidaya götüren şâhane bir yol olduğu da doğrudur. Burada ustaca taklitten söz ediyorsak, bunun sebebi, daha önce bilindiği, ve biraz sonra daha iyi görüleceği gibi, Sartre'ın, din ile ideolojiyi birbirine yaklaştırması, pratik bakımdan bunları «içiçe, birbirinin aynı» görmesidir. O, uzun zamandan beri kaybedilmiş bir hristiyan dininden ihtilâlcî bir ideolojiye geçiyor; ve, bu ihtilâlcî ideolojinin taşıdığı dindarlık istidadının -religiosité- (Bergson'un diyeceği gibi, kapalı din tipine

ait bir istidadın) unsurlarını, gittikçe, meydana çıkartıyor. *Sartre on Cuba* (Sartre Küba'da) kitabında, adanın ilk durumunda bir kurtuluş yolu aranıyor; Fidel Castro'nun taraftarları harekete geçtiği vakit, kurtuluş fikrinin ışığını etrafa yayan, kutsal bir şey görünüyor; Sartre'ın Küba diktatörü ile birlikte geçirdiği gün, fakir insanlarla olan temaslarında Castro'ya ayrı bir özellik veren yakından ilgilenme ve yardım etme kabiliyetlerini aydınlatan fıkralarla doludur; ve, evliyalara ait hikâyelerin istemeden yapılmış bir taklididir:

Ona dedim ki: «istedikleri şey ne olursa olsun, bir şey isteyen insanların hepsi, onu elde etmek hakkına sahiptir...»

Arcocha tercüme etti. Fidel cevap vermedi. Ben ısrar ettim: «Siz bu kanaatte misiniz?»

O, pürosundan derin bir nefes çekti ve açık bir şekilde şöyle dedi: «Evet. Çünkü, bu istek, herhangi bir tarzda, bir ihtiyacı gösterir!»

Dönmeden, sözlerine şunu ekledi: «İnsanî ihtiyaç, bütün diğer haklara göre daha temelli bir haktır.»

Cevap alacağımdan emin bir şekilde. «Ya sizden ayı isterlerse?», dedim.

Pürosundan derin bir nefes çekti, onun bitmiş olduğunu gördü, bıraktı ve bana doğru döndü. Bana şu cevabı verdi: «Eğer birisi benden ayı isteseydi, ihtiyacı olduğu için isterdi» (SC, s. 134-135).

Söylediğimiz bu menkıbe kitabın başına epigraf

olarak konmuştur, bu, Sartre'ın ona verdiği önemi gösteriyor. *Temps modernes*'de, 1961'de kullanılan terimler hakikate çok uyuyor: Sartre'ın hayatında Marksist ideolojiye «dönme-ihtida etme» olayı meydana geldi.

Aynı zamanda, Sartre temelli hürriyet hakkındaki sözüne sadık kaldı. *Critique de la raison dialectique*, marksizmi, insanî, bireysel ve mümkün bir bağlantının (engagement) görüşü içine tamamıyla sokmaya çalışıyor. Bu görüşün, çok defa (ve lüzumundan fazla) soyut bir ideoloji haline gelmiş olan, somut marksist siyasetin bir tenkidini ihtiva ettiğini, Sartre daha 1957'de söylüyordu:

Kendi kendisinden vaz geçen (kendisine yabancılaşan) insanı bir şey ile (eşya ile) karıştırmayı, ve kendi kendisinden vaz geçmeyi (kendisine yabancılaşmayı), haricilik şartlarını idare eden fizik kanunlarla karıştırmayı reddediyoruz. İnsanın fiilinin özelliğini tasdik ediyoruz, insanın fiili (iş), sınırlandırılmış durumları-déterminations-muhafaza etmek suretiyle, sosyal çevrenin içinden geçer ve mûta (belli) şartların temeline oturtmak suretiyle dünyayı değiştirir. Bize göre, insan her şeyden önce bir durumu aşması ile karakterize edilir, kendi kendisini objektifleşmesi-nesnelleşmesi içinde görmeyi hiç bir zaman kabul etmese bile, başkaları tarafından yaratılmış olan kişiliğini (yeniden) yaratmaya muvaffak olmasıyla karakterize edilir... Bir insanın hakikati, işinin mahi-

yetidir ve aldığı ücrettir. Fakat, insanın hakikati, insan pratik (uygulama) aracılığıyla devamlı olarak bu hakikati aştığı nispette, insanı tarif eder (CRD, s. 63-64).

Sartre, bu maksatlı davranışı ile, soyut ve fikrî (idéologique) bir çizgi-kaide-halinde donmuş bir «ortodoksluğun» katılığına dayanamayan o zeki dindarları düşündürüyor; bu zeki dindarlar, vaz geçmek istemedikleri fikrî (idéologique) bir iltihakı daha kişisel ve daha canlı bir felsefenin yardımıyla yorumlamaya çabalarlar. Renan'ın, başarısızlığa uğramış bir teşebbüs olan, «Néo-catholicisme» (yeni-katoliklik) hakkındaki sözleri ile, Albérès'in, Sartre'ın «néo - marxisme»i (yeni-marksizmi) hakkındaki sözlerini birbirine paralel olarak kabul etmeye cüret edebilir miyiz? Sartre'ın durumu, hem hürriyete ait değerleri kurtarmak, hem de, kendilerine biricik etkili siyasî formasyon olarak görünen «sol akımla» işbirliği yapmak isteyen Fransız aydınlarının bölünmesini tipik bir şekilde anlatıyor. «Marksist olmayan sol akım» Fransa'da başarısızlığa uğradığından, artık, «siyah ile beyaz»dan, sağ akımın partilerinden ve komünist partisine iltihaktan başka geriye bir şey kalmıyor. Sartre, ferdin hürriyeti hakkındaki arzusu ile, tarihin hakikî karakteri olduğuna inandığı şeye iştirak etmeye niyet etmesi arasında devamlı bir şekilde bocaladığı için, (komünist partisine) iltihak etmeden, (onunla) işbirliği yapıyor. Sartre, marksizmin «zamanımızın aşılması imkânsız felsefesi» olduğunu tasdik ettiği vakit (CRD, s. 17 ve pas-

sim), daha önce işaret ettiğimiz gibi, burada, insan problemlerinin iktisadî-ve-sosyal durumlara *tabi olduklarını* değil, fakat, hiç bir meselenin, meselâ sanatta olduğu gibi en yüksek hümanist (insancıl) bir anlam ifade etse de, insanların somut «sefaletleri-en-lisements» gözönüne alınmadan, ciddi bir şekilde ortaya konamayacağını kastediyor.

İşte bunun için, Sartre'ın dünyasının bu yeni tablosu (panneau), bir yandan, dostluğun ve dayanışmanın, diğer yandan, marksist bağlantıların (engagements) amansız sertliğinin, iki yüzünü gösteriyor. Sartre, 1945'den itibaren, bu durumun bilincine varmıştı: ihtilâl eştirak etmek, sert (duygusuz) ve insanı takatsiz bırakan bir hayat yaşamak demektir:

Marx'a karşı duyduğumuz sempatiye rağmen, marksist olduğumuzu ilân etmek hakkına bile sahip değildik. Oysa ki, ihtilâl, bir ruh hali değildir: ihtilâl, bir teori tarafından aydınlatılmış olan günlük bir pratiktir (uygulamadır). İhtilâlcî olmak için Marx'ı okumuş olmak yetmezse de, insan ihtilâl için mücadele ettiği zaman ergeç onunla (Marx'la) birleşir (TM, s. 325).

Aynı zamanda, Sartre, «yalnızlık içinde geçen hayatın sönük ışığından (iyi yanmayan sulu gazından) söz etmek suretiyle, toplumdan sıyrılmanın tehlikesini gittikçe daha iyi görüyordu (TM, s. 336); «insanın ancak (başkalarına kendisinden bir şeyler)

verdiği takdirde, kendisini tanıdığını» anlıyordu (TM, s. 342).

İşte, «hümanist»in ilk problemler saydığı problemlerden, aynı zamanda, Sartre'ın hayatının bir kısmını vakfettiği problemlerden uzakta bulunuyoruz. Bu bakımdan, *Les séquestrés d'Altona*, Sartre'ın ilk tutumunu gösteren, -tabîî, geçici bir şekilde-, son eseri olarak görünüyor. Onun daha önceki bütün endişeleriyle dopdolu olan bu eserle *Critique de la raison dialectique*'i yazanın aynı insan olduğu güç tasavvur edilebilir. Bununla beraber, bu iki eser aynı senede yayınlandı. Sartre'ın «entelektüel -yalnız aklını kullanan- bir mücadeleci» olmayı tercih ettiği söylenebilir: «Sartre'ın, yazar olarak gösterdiği kabiliyetini ve başarısını tarihî misyonuna bile bile feda etmiş olması imkânsız değildir. Çünkü, bu kabiliyet kaybolmadı: burjuvazinin otokritiği olan, *Les séquestrés d'Altona* gibi bir piyes, ortalama yaşları ellinin üstünde olan bir burjuva okuyucu kitlesini her zaman çekiyor. Bu, bir kabiliyeti ispat eder. *Critique de la raison dialectique* yazarı, güç ve ağır tahliller lehine, sınırlı olan, fakat ona göre yüksek bir ilgi sahibi olan bir okuyucu kitlesi lehine bu kabiliyeti küçümser görünüyor. Bu misyonda ve âdeta «edebiyat»tan bu vaz geçişte asalet vardır (AS, s. 142-143).



Sartre'ın muazzam münazara (tartışma) kabiliyeti hakkında toplu bir inceleme yayınlamış birkaç yazardan birisi olan Kwant'a göre, *Critique*'in birin-

ci cildi yeni unsurlar getiriyor (TP, s. 648). «Kendi - kendisinde'nin, en-soi'nın» kaybolmasıyla, -o «kopma»nın (décollement), o «hava boşluğu»nun (poche d'air), «dolu»nun (plein) çukuruna açılmış olan o «boşluğun» (vide) menşeyini keşfetmeye hiç bir şey imkân vermeksizin-, kâinatı açıklanması imkânsız bir şekilde iki parçaya bölen, manişeyizm çeşidi (*) kaybolmuştur. Sunîlik (insanın sunî bir varlık oluşu) rahatsız edici rolünü kaybetmiştir (TP, s. 648). Sartre'in daha önceki düalizmi (ikiciliği), insandan önce orada (là) mevcut olan dünya hakkında köklü agnostisizme yerini bırakmıştır.

L'être et le néant'da hoş karşılanan endişe verici şeyler kaybolmuştur: «Anahtar-deliğinden-bakan-ve - kendisine-bakılan-insan»a ait tasvirler artık yoktur, aşta sadık-ve mazohist iğfale (ayartmaya) ait canlı hatıralar artık yoktur, «deliğin metafiziği» artık yoktur. Hava, aseptik (mikropsuz) bir hale gelmiştir. Örnekler tamamıyla günlük hayattan alınmıştır. Buna karşılık, Saint-Germain-des-Prés'de otobüs bek-

(*) Aynı zamanda manichée adı verilen manichéisme (manişeyizm), Manès tarafından kurulan bir mezheptir. Manès Mardin'de doğmuştur (215-276). Manès, iyi ile kötünün birbirine karışmış bir halde bulunduğunu açıklamak için, yaradılışı iki prensibe bağlıyordu: bu prensiplerden birisi aslında iyidir, Allahtır, ruhtur (esprit) veya ışıktır; diğer prensip aslında kötüdür, Şeytandır, madde veya koyu karanlıktır. Bundan dolayı, manişeyizm adı, iki zıt prensip üzerine kurulan her doktrine teşmil edilmiştir. Manişeyizm, Batı düşüncesinde ve din felsefesinde derin bir etki meydana getirmiştir. (Çeviren).

leyen kuyruğa ait şimdiden ün kazanan tasvirin gösterdiği gibi, günlük hayat, tabiîliğinin mübalâğa edilmesi yüzünden anormal görünecek derecede sahne - önünü istilâ ediyor!

Hareket noktasında, «kendi-kendisinde'nin, en - soi'nın-gerçeğin» kitlesine, hiç bir zaman derin bir şekilde nüfuz etmeden, şöyle hafifçe dokunan, ayın (ışığının) yansımısından ibaret-bilinç (anlayış) artık yoktur, fakat, hem «düşünce» olan, hem de «bel li bir insan faaliyeti tipi olarak gerçeğin (le réel) içindeki düşünme» olan, «tesis ve terkip edici akıl» vardır (CRD, s. 123). Tesis ve terkip edici akıl, orada (là) mevcut olduğu andan itibaren, dünyanın üzerini «ısırtıyor-mord» (dünyanın derinliğine nüfuz ediyor):

Fakat diyalektiğin, eğer kör bir kanun değil bir akıl (raison) olması gerekiyorsa, kendi kendisini, aşılması imkansız bir anlaşılabilirlik (intelligibilité) olarak, vermesi gerekir. Muhteva, gelişme, inkârların görünüş düzeni, inkârların inkârları, ihtilâflar, vb., zıt terimler arasındaki mücadelenin safhaları, bu mücadelenin sonucu, kısaca diyalektik hareketin *realitesi*, bunların hepsi, temel şartlanmalar, maddîliğin iç yapıları (structures), hareket (başlangıç) durumu, dış ve iç faktörlerin devamlı etkisi, mevcut bulunan kuvvetlerin münasebeti tarafından idare edilir... Münferit gelişmelere kendisini zorla kabul ettiren, ve önceden meydana getirilmiş bir şema hiç bir yerde, ne kafanın içi-

de, ne de anlaşılabilir (intelligible) göğün içinde mevcut olamaz... Başka bir deyimle, diyalektik hareket, kendisini tarihin gerisinde ilâhî irade olarak ifşa eden nüfuzlu bir birleştirici kuvvet değildir: diyalektik hareket, önce *elde edilen bir sonuçtur* (muhasaladır); tarihî insanlara tarihlerini korkunç tezatlar içinde yaşamayı empoze eden diyalektik değildir; fakat insanlar, oldukları şekilde, nedretin ve zaruretin etkisi altında, -tarihin ve ekonominin birer birer sayabileceği (ortaya koyabileceği) fakat ancak diyalektik akliliğin anlaşılabilir bir hale getirebileceği-, durumlar içinde birbiriyle çarpışır (CRD, s. 132).

Tesis ve terkip edici akıl, insan toplumunu meydana getiren «işlerin-fonctions» ağına girmeden edemez, tesis ve terkip edici akıl, *anti-physis*'i (tabiatın zıddını) veya işçi olan insan tarafından sunî bir şekilde değiştirilmiş bulunan tabiatı yavaş yavaş yaratır.

Bu sıfatla, hareket noktasında, «başkaları»nın «cehennem» olduğunu söylemek artık mümkün değildir. Bu temanın yeniden meydana çıkacağını söyleyecekler bulunabilir, fakat bu tema (yani, başkalarının cehennem olması konusu), başka bir metinde yeniden meydana çıkacaktır. Kin, ve güvensizlik yerine, mücadele ve rekabet vardır. İnsan hakikî ferdiyetini (kişiliğini), başkaları ile «bir» oluşunda bulur (Kwant, *Zijne Zelfheid* şeklinde yorumluyor, TP, s. 640). Sartre durmadan, içten, içleştirmeden

(int  riorit  , int  riorisation) söz ediyor, bu kelimelerle, «dünya ile birleşmenin bilinçli ve hür karakteri» ni ifade etmek istiyor; ona göre, «l'  tre avec-(başkaları) ile birlikte (mevcut olan varlık) bir içtenlik - int  riorit  -  klidir (TP, s. 646, 648). Mütekabiliyet, bir *praxis*'in (insanla tabiatın, özne ile için birbirine tamamıyla intıbak etmesi, birbirinin içine girmesi halinin) başka bir *praxis*'i, tamamıyla *praxis* olarak kabul etmesinden ibarettir (TP, s. 649). «    nc   aracı», iki veya daha çok *praxis*'i (uygulamayı) deruhte ederek (  zerine alarak), onları müşterek faaliyeteye doğru yönelten uygulamadır, bu uygulama ikiliği (dualit  ) a  ar: ikisi (iki praxis-uygulama) birbirine intıbak edebilir, fakat onlar ancak bir üçüncünün, (uygulamanın) aracılığı ile dünyanın müşterek bir şekilde (bir yek  n halinde, toplu olarak) birleştirilmesini (commune totalisation du monde) sağlayabilirler (TP, s. 650). Sartre, ferdiyetcili  in «Robenson'vari maceraları»na kar  şı olduğu kadar, grubu ferdin zararına tahrik eden ihtil  lci nağmelere kar  şı da isyan ediyor. Fert, hâkim karakterini daima muhafaza ediyor (TP, s. 636).



Bu dünyada (Sartre'in dünyasında), -her türlü - engelin kaybolmuş olduğunu sanmıyalım. Engel-zorluk, «varlığını her an hissettiriyor»:

Her halde, hayatım, derinleşmek suretiyle, Tarih haline geliyorsa, hayatımın, h  r inkişafının temelinde, tarihî proses  s  n sarih zarureti olarak, -bu zaruretin hürriyeti halinde ve

nihayet hürriyetin zarureti halinde daha derin bir şekilde kendisini tekrar bulmak için-, kendi kendisini keşfetmesi gerekir... O vakit, sübjektiflik bütün soyutlaması (abstraction) içinde, «yürürlükte olan» bir toplumun bize yönelttiği ve bizi varlığımızın içinde *a priori* olarak (tecrübeye dayanmadan) tarif eden hükmü hür bir şekilde ve kendi kendimize gerçekleştirme-ye bizi mecbur eden mahkûmiyet olarak, meydana çıkar. İşte, *pratico-inerte*'e (artık etkisini kaybeden usullere ve âdetlere» bu seviyede rastlayacağız (CRD, s. 157-158).

Pratico-inerte, «kendi-kendisinde'nin, en-soi'nın» (gerçeğin) kaybolmasıyla boş bırakılmış olan alanı işgal ediyor. Tesis ve terkip edici akıl, dünyanın içinde kendi dünyasını yaratıyor; bu akıl, diyalektik toplamayı, birleştirmeyi (totalisation) hedef tutuyor. Oysaki, bu diyalektiğin faaliyeti de bir antidiyalektik (diyalektiğin zıddını) doğuruyor. Bu suretle, tekniğin uygulamaları insanı «kendi ürününün ürünü-produit de son produit» haline getiriyor. Otobüs bekleyenlerin meydana getirdiği kuyrukta, bekleme zamanı tamamıyla kuyruğun uzunluğu ile ve (otobüsteki) boş yerlerin sayısı ile orantılıdır:

İşte Saint-Germain meydanında bir insan grubu; bu insanlar, istasyonda, kilisenin önünde, otobüs bekliyorlar. Burada grup (*goupe-ment*) kelimesini tarafsız bir anlamda alıyorum: burada, ayrı faaliyetlerin, gerçekten, âtıl neticesi, veya her insanın fiillerine kumanda

eden, gerçekten, müşterek bir realite yahut itibarî veya mukaveleye dayanan bir organizasyon, olup olmadığını henüz bilmediğim bir toplanma (rassemblement) bahis konusudur. Bu insanlar -yaş, cins, sınıf, çevre bakımından çok farklı olan bu insanlar-, her günkü bayağılığın (ve genelliğin) içinde, yalnızlık, mütekabiliyet ve dıştan birleşme (ve dıştan kitleleşme) münasebetini gerçekleştiriyorlar, ki bu münasebet, meselâ, çalışma, mücadele veya başka bir faaliyet tarafından, onlara (büyük bir şehrin sakinlerine) müşterek olacak, organize edilmiş bir gruba ithal edilmeden, bir araya toplanmış bulunan büyük bir şehrin sakinlerini karakterize eder. Gerçekten, her şeyden önce, inzivaların çokluğunun (ayrı ayrı, her insan yalnızlık içinde bulunuyor) bahis konusu olduğuna dikkat etmek gerekir: bu insanlar, birbirine aldırış etmiyorlar, birbiriyle konuşmuyorlar ve, genel olarak, birbirini müşahade etmiyorlar; bir işaret direğinin etrafında yanyana mevcutturlar (duruyorlar)... Otobüs, onları, *o sabah* sağ kıyıda işleri olan fertlerin menfaatine uygun bir otobüs olarak bir araya getiriyor, fakat bu otobüs, daha önce, saat 7.49 otobüsü olarak, *onların hergünkü menfaatine uygun* bir otobüstür; her şey geçici bir hale geliyor... Bununla beraber, otobüs, o andaki yolcuları daha önceden tayin ettiği nispette, birbirine karşı aynı durumu almalarını (interchangeabilité) sağlıyor: gerçek-

ten, sosyal bütün, her birini, yanında oturanlara tıpa tıp benzeyecek şekilde onlarla birleşmiş bir duruma sokar... Her biri, kendi kendisinden Başkası olduğuna göre Başkalarının ayıdır... (CRD, s. 308, 311).

«Harcıâlem şeylerin yorumlanmasına» sınırsız bir şekilde devam eden yazar gibi (CRD, s. 308-314), bu olay geliştirilebilir. Bu örnek, modern insanı, her günkü insanı aralıksız olarak tehdit eden seri halindeki durumların bütününe sezmemize yardım ediyor. Sartre'ın, «kollektif insan kalabalığı» adını verdiği ve hiç kimsenin gözönüne almaktan (önem vermekten) vaz geçemediği şeye, -çünkü, «saf (katıksız) bir seyirci» için (toplumda) yer yoktur, «zamanın dışına-ebediliğe-bakan küçük rasathaneler» için de (toplumda) yer yoktur, Lucrèce'in hakimi gibi, bu rasathanelerin tepesinden bakarak, *templa serena sapientiae*'leri (*) hatırlamak suretiyle, *Suave mari magno turbantibus aequora*'yı (*) tekrar etmeye de imkân

(*) Lucrèce (Lucretius), ünlü bir latin şairidir, (İsa'dan önce, 98-55'e doğru), Roma'da doğmuştur. *De Rerum Natura* (Tabiat hakkında) adlı ilmi şiir kitabının yazarıdır. Şair, bu eserde, Epikür'ün felsefesini, lirik bir dille ve büyük bir şiir gücü ile ifade ediyor. *Templa serena sapientiae*... mısraı, şairin bu kitabından alınmıştır. Bu mısra, hikmetin (bilgelğin) insan ruhuna huzur ve sükûnet (ferahlık) veren mâbetleri, anlamına geliyor. (Çeviren).

(*) *Suave mari magno turbantibus aequora* mısraı, Lucrèce'in, *De Rerum Natura* adlı eserinin ikinci mısraıdır. Bu mısraın anlamı şudur: Fırtınalı (çalkantılı)

yoktur-, sayısız sosyal durumlarda rastlanır. İktisadî bakımdan zayıf olanların hayatı tamamıyla nedrete (rareté) tabidir; geniş bir emniyete (ve refaha) sahip oldukları için, aynı zamanda *humaniores*, yani daha insanî bir hale gelebilen (daha insanca yaşayabilen) kimseler, evlerini süslerken, dünyada üç insandan ikisinin asgarî hayat imkânına sahip olmadıklarını unuturlar.

Pratico-inerte'in (artık etkisini kaybeden âdetlerin, başkalarına faydası dokunmayan tasarrufların) meydana getirdiği bu felâketin menşeiini bir «ilk suç» da veya bir «alın yazısı»nda aramamak gerekir. Bunun tek menşei, *praxis*'de, tesis ve terkip edici aklın hareket tarzında (l'agir) bulunur, çünkü, tesis ve terkip edici akıl, hür olmasına rağmen, -esaret altına alınmış olanların (başkalarının hük-

engin bir denizde ıstırap içinde çırpınanları karadan seyretmek hoştur. Yazar, *templa serena sapientiae...* ve *Suave mari magno turbantibus aequaro* mısraları ile şunu anlatmak istiyor: Bugünkü toplumda, türlü ıstıraplar, haksızlıklar ve sefaletler içinde çırpınan insanların somut durumlarının karşısında, -bu insanların içinde yaşadığı somut dünyanın ve zamanın dışında-, gerçekten kaçarak saf ve soyut fikirlere sığınmak ve bu saf idealizmin verdiği huzur ve sorumsuzluk içinde bu insanları (zamanın dışından, saf idealizmin göğünden) kayıtsız bir sükünetle seyretmekle yetinmek, ahlâkî ve insanî bir hareket değildir, dolayısıyla, her düşünürün, bu insanların somut ve sınırlı dünyasına girerek onlara angaje olması, onların, içinde bulundukları durumları aşmasına yardım etmesi, kurtuluşa onlarla birlikte kavuşması gerekir. (Çeviren).

mü altında olanların) alın yazısı hakkında «hür bir şekilde» tartışacağımız o yere bizi götürecek olan otobüse binmek için kuyruk yaparken de olsa-, kendi kendisinin tuzağına düşmekten kurtulamaz! Hakikatte, «hür» insan, temelli bir şekilde, kendi kendisinden vaz geçmiştir (kendi kendisine yabancılaşmıştır):

Alan (le champ) mevcuttur: kısaca söylemek gerekirse, alan bizi çevirir ve bizi şartlandırır; bunu anlamak için pencereden şöylece bakmam yetiştir: insanlardan ibaret olan otomobiller ve sürücüler otomobillerden ibaret olan otomobiller, yolun köşesinde durumu (geçişi) düzenleyen bir belediye zabıtası memuru ve, daha uzakta, vasıtaların gidip gelişlerinin kırımızı ve yeşil ışıklarla otomatik olarak düzenlenişini, yerden bana doğru yükselen *yüzlerce zorunluluğu*, iri başlı çivilerle sınırlanmış geçiş yerlerini, emredici, yasaklayıcı afişleri görecek; insanların kolektif topluluklar halinde bulundukları yerleri (Crédit Lyonnais'nin şubelerini, kahveyi, kiliseyi, iskâna elverişli gayrimenkulleri ve aynı zamanda görülebilen bir insan sürüsünü: bir mağazanın önünde kuyruk yapan insanları), cihazları -instruments- (kendilerini kullanma tarzını donuk sesleriyle, ilân eden cihazları, yayakaldırımlarını, şoseleri, taksi duraklarını, otobüs durağını, vb.) görecekim. Bütün bu varlıklar, -ne birer eşya ne de birer insan olmayan, insandan ve âtil eşyadan mey-

dana gelmiş pratik ünitelerden ibaret olan bütün bu varlıklar-, bütün bu çağırışlar, bütün bu zorunluklar doğrudan doğruya beni henüz ilgilendirmiyorlar. Biraz sonra sokağa çıkacağım ve *onlara* (bu varlıklara, bu çağırışlara, bu zorunluklara) *ait bir şey* olacağım, bu kolektif kalabalığı, bir gazeteyi satın alacağım ve beni muhasara eden ve beni tayin eden pratico - inerte'in (benim dışımda olan, irademin dışında bana etki yapan durumların) bütünü, tüm alandan (champ total), yani Yerden (Terre) *itibaren*, bütün Başka yerlerin Başka yeri gibi (comme l'Ailleurs de tous les Ailleurs) veya bütün seriler serisinin serisi gibi-la série de toutes les séries de séries), birdenbire meydana çıkacaktır. Hallere göre, ezici veya tuzağa düşürücü olmasına rağmen, -ve başka yerden (ailleurs) *itibaren* (yani, genel bir alın yazısı anlayışına göre) bana küçük burjuvaya mensup bir Fransız olarak alinyazımı öğretmesine rağmen-, bu realitenin de bir soyutlama -abstraction- olduğu doğrudur (CRD, s. 362-363) (Sartre, bunları italik ve büyük harflerle yazmıştır) (58).

Simone de Beauvoir'la Londra'da bulunduğu sı-

(58) Çok sık rastlanan ve Fransızcada normal bir şey olmayan bu kullanım (yani, italik harflerin yersiz kullanılışı) hakkında bir inceleme yapılması gerekir: italik harflerin bu şekilde kullanılışı, bu filozofun, özellikle *Critique de la raison dialectique* adlı eserinde bulunan bazı imajların (tasavvurların) mahiyetini açığa vurabilir.

rada, Sartre, onunla birlikte British Museum'a gitmek istemedi, o, bu «ziyaretler»i avare insanların eğlencesi sayıyordu; insanın durumunun (condition humaine) anıtsal bir yazı halinde kaydolunduğu, bi-tip tükenmeyen yollar boyunca yürümeyi tercih etti:

Sartre, bütün hümanizmlerle alay ediyordu; şu cevheri, yani: «İnsan»ı (L'Homme) -nefret etmekten ziyade- sevmenin imkânsız olduğunu düşünüyordu. Bununla beraber, her ikimiz de, Paris'de, büyük bulvarlarda ve fuarlarında, Madrid'in ve Valence'in arenalarında, kalabalıklarla dirsek dirseğe yürümekten hoşlanıyorduk: niçin? Londra'da, Strand'ın evlerinin kirli cephelerini, dokları, antrepoları, gemileri, fabrika bacalarını neden o kadar çok seviyorduk? Orada sanat eserleri, barok veya şairane objeler bahis konusu değildi; bu yollar, güzellikten yoksun olan bu evler insanın durumunu aşmıyorlardı, insanın durumundan firar etmiyorlardı: insanın durumunu maddileştiriyorlardı (FA, s. 155).

Pratico-inerte (insanın hür iradesinin etkisi dışında bulunan, âtil durumlar), Sartre'ın cehennem adını verdiği şeyin yeni bir görünüşüdür: «Bu, ahlâk bakımından, değerlerin pratico-inerte alanın (insanın etkisi dışında bulunan âtil alanın) mevcudiyetine, başka bir deyimle, cehenneme bağlı oldukları anlamını ifade eder» (CRD, s. 301, n. I). *Huis-clos* (Kapalı-oturma) odası bir gezegenin boyutlarını ihti-

va edecek şekilde genişlemiştir; bu oda, artık, çizgili tapisörisi ile, Barbédien bronzü ile, ikinci imparatorluk üslûbunda değildir; bu oda, naylon ile, nikel ve çelik ile süsleniyor. New York'un ve Montréal'in gökdelenlerine uzanıyor. «Kendi-kendisinde'nin, en-soi'nın ,gerçeğin)» suniliğini, kötü niyetin içinde, unuttur gibi görünmek artık imkânsızdır: pratico-inerte, (âtil durumlar), ağı meydana getiren maddenin örümceğin karnından çıkması gibi, insanın faaliyet tarzından (l'agir) çıkıyor, insan, kendi kabuğunu, kendi tuzagını bizzat ifraz ediyor. İnsan, başka insanlar olmadan kendi kendisini teşkil edemezse de (yaratamazsa da), bir gezegenin boyutlarını ihtiva edecek şekilde genişleyen bir *Huis-clos*'nun duvarlarını yine başkaları ile inşa ediyor.

* *

Bu itibarla, insanı kurtarmak, «hürriyetin yolları»nı bulmak gerekiyor. Sartre (bu konuda) mese-lâ, Fidel Castro'nun ihtilâlcilerinin teşekküllerini düşünüyor (SC, s. 18-20). Muhakkak bir dış tehlikenin baskısı altında, serilerin dizisi aşıyor (yani, sürü halindeki insanlar kendi kendilerini aşıyorlar); bütün insanların ve her insanın çok boyutlu bir ruhu teşekkül ediyor; şef bu birleşmeyi tecesüm ettiriyor; seri (sürü), dayanışma haline geliyor; dağılma, grup haline geliyor; bir erime (fusion) meydana geliyor: pratico-inerte (âtil durumlar), ihtilâlcileri Bastille hapishanesine götüren pürüşün içinde, taahhüt ediliyor, tedavül ediliyor (aşıyor);

Kübalılar, dağda, Amerikan devine karşı koymaya hazırlanan «Castro'nun grupları»ndan söz edildiğini işittikleri vakit, onların ruhunda hakikî bir dayanışma ümidi doğuyor.

Fertleri birbirin yaklaştıran, bir iç kuvvet değil, fakat dış tehdittir; insanlar arasında bir birleşmeden (inanç birliğinden) ziyade düşmana karşı bir birleşme bahis konusudur. «Bastille» zaptedildiği vakit, grubun hali ne olacaktır? Zaferle uzaklaşan dış korkuyu, karşılıklı bir korku ile, grubun içinde bir iç terörle (yıldırma ile) telâfi etmek gerekecektir; yemin (ant), her insanla bütün insanlar ve bütün insanlarla her insan arasında meydana gelen bu erimeyi, kaynaşmayı, somut bir şekilde belirtecektir:

Yeminin içinde, yeni ve temelli bir yaratma eseri olan şey, bizzat grubun ürünü olan, gerçek bir korkuyu, uzaklaşan dış korkunun yerine kabul etmek projesidir... Yaşamaya devam etme seviyesinde, *kendi üzerine etki yapması gereken bir grup*, ancak zor kullanmak suretiyle meydana getirilebilir. Üçüncü düzenleyici kuvvet (yani, yemin), gittikçe azalan tehlike korkusunda, bizzat grubun yok olması tehlikesini gösteren ve gittikçe artan bir korku ile telâfi edilmesi gereken, hakikî tehdidi keşfeder...

Esaslı olan şey, herkesin mümkün bir dağılma ya (parçalanmaya) sebep olması itibarıyla grubun içinde karşılaştığı ölüm tehlikesinin şekil değiştirmesidir... Yemin etmek, ortak bir fert olarak şöyle demektir: eğer (grupdan) ayrılır-

sam öldürülmemi istiyorum. Ve bu isteğin, Terörü (Yıldırmaı), (aynı Terör tarafından teıit edilecek, ve desteklenecek olan üçüncü bir şahıstan dolayı kendime emniyet vermek suretiyle), düşman korkusuna karşı, hür savunma olarak, kendi içime yerleştirmekten başka bir amacı yoktur... Bu suretle, yeminin anlaşılabilmesi, onun yeniden keşfedilmiş olmasından ve şiddetin, erime (kaynaşma) halindeki grubun neşredici (yayıcı) strüktürü olarak tasdik edilmesinden doğuyor... Her insan, aynı zamanda, kendi kendisine karşı savunulmak isteyen ve her türlü kararı kabul eden bir kimse haline gelmiştir... Bu suretle, Allah veya Haç, eğer tabir caizse, ilk defa olarak, (mütekabiliyet içinde) insanın insan üzerinde mutlak kudrete sahip olma durumundan ibaret olan, bu karaktere hiç bir şey eklemeyler... Hayat ve ölüm hakkı... grubun bizzat tüzüğüdür (CRD, s. 448 - 450).

Sartre'ın yemin üzerindeki düşüncesi eskidir, çünkü o, 1938'den itibaren, hürriyet hakkında bir roman yazmak istiyordu: *Lucifer* genel başlığı altında (*), ilk cilt *La révolte* (İsyân), ikinci cilt *Le serment* (Yemin) adını alacaktı (FA, s. 337). M. Aranguren, Sartre'da, yemin fikrini bir çeşit lâik vaftize (tecrübeye) yaklaşıtırıyor; erime (kaynaşma)

(*) Lucifer, demon'un (şeytanın) bir adıdır. (Çeviren)

halindeki grubun içine girme bir çeşit dinsizlik pantekotudur (*). Yalnız, (hıristiyan dininde), kişiliği «farklılaştıran», kurtaran, zenginleştiren «birleşme» yerine, «mistik vücut» yerine, -ki, mistik vücutta, aşk aynı zamanda derinleşir ve varlıkları ilâhi nimetlerin birliği (communion) içinde birleştirir; bu ilâhi nimetler aynı zamanda «insanî» nimetlerdir, çünkü, onlar insanlara verilmiştir, ve insanlar onlara iştirak ederler-, aşk, insanların hür kişiliğini himaye eder ve tesis eder-; ermişlerin ve kahramanların dünyasında ne kadar değişik kişilikler vardır, tersine, hepsi aynı modele göre biçilmiş olan, hepsi aynı patrona göre biçilmiş olan marksist mücadeleçiler sürüsünde ise ne kadar büyük bir yeknesaklık vardır! «Teröre (yıldırmaya) dayanan-kardeşlik», Sartre'ın tasvir ettiği şekliyle, aynı zamanda, her insanın herkesin karşısında ve herkesin her insanın karşısında korkmasıdır. Brecht'in, *Das Badener Lehrstück vom Einverständnis* adlı didaktik piyesi, şüphe yok ki, ölmenin zorunluluğuna rıza göstermenin trajik büyüklüğüne erişiyor, fakat «rıza gösterilen» bu kanun (tabiat kanunu olan ölüm) gayrişahsîdir-insanın kişiliğini ilgilendirmez; şüphesiz, klavn (palyaço), «siz ki olayların akışına rıza gösterdiniz, siz hiçliğin içinde yok olmayacaksınız», sonucuna varıyor;

(*) Yahudilerin, elvahıaşere yortusuna yani, Musa'ya vahiy edilen on emrin yazılı bulunduğu levhayı kutlamak üzere yapılan dinî bayrama pentecôte (pantekot) adı verilir. Hıristiyanların hamsin yortusuna da pantekot adı verilir. (Çeviren).

fakat onları hatırlayacak olan bu gelecek (istikbal), -çünkü bu, insanlığın geleceğidir-, ölmeye hazır olduklarını ilân edenlerin onun (bu geleceğin) *anlamı* hakkında hiç bir şey bilmeyecekleri vakıasında hiç bir şeyi değiştirmeyecektir.

Bu «grubun mistiği» marksizmde bir realite haline gelmiştir. «Mahkûm»un «suç»unu itiraf ettiği davalar bunun bir delilidir. Bu «grubun mistiği» sahte bir mistiktir, baskının özleyişi (kişisel arzuya) üstün olduğu kapalı dinlerin taassubudur:

Yeminli grupta, bütün üçüncü kuvvetlerin temel münasebeti, bunların, zorunluluğun (zaruretin) kirli mayasından -limon- itibaren meydana gelmiş olmalarıdır... Gelecekte bir çeşit mevcut ebedîlik vardır... Bu anlamda, şiddet her yerde mevcuttur, Terör ortak tüzük olarak her yerde mevcuttur... Bu garanti, yansıtıcı bir tasavvur olarak, herkesin her insana ihtimam göstermesidir, fakat bu ihtimam ölüm taşıyıcıdır: bununla beraber, bu öldürücü ihtimam aracılığıyla, ortak bir fert olarak insan, herkes tarafından her insanda (ve kendi kendisi aracılığıyla) *yeni bir insan varlığı* halinde yaratılır; ve gelecekteki bazı imkânların şiddetli inkârı onda, bu yaratılmış yenilik tüzüğünden farksız bir hale gelir (CRD, s. 451).

Bundan sonra, bir hainin grup tarafından idam edilerek ortadan kaldırılması hakkında, Sartre şunları yazıyor:

Bu fark gözetilmemesi özellikle, yeminli

grup, (hain olduğu farzedilen veya gerçekten ihanet etmiş olan) üyelerinden birisinin idam veya linç edilmesine karar verdiği vakit, görülür... Bu kesin bir şekilde yok etme, linç edenle linç edilen arasında kardeşlik bağı olarak kalıyor, şu anlamda ki, hainin tasfiye edilmesi, onun, *grubun insanı* olduğunun pozitif bir şekilde tasdik edilmesine dayanıyor... Hainin idamına iştirak eden kimse, grubun-varlığının, kendi hürriyetinin limiti olarak ve kendi yeni doğuşu olarak, aşılması imkânsız olduğunu tekrar tasdik eder, o, yeniden doğduğunu kanlı bir fedakârlık içinde tekrar tasdik eder... Hiç bir «çevre», otoriter olan ve aralıksız olarak dışarıdan tehdit edilen bir partiden daha *gayretli* değildir (CRD, s. 454-455) (59).

En sonunda, işte kendi kendini-yaratmanın açık bir ifadesi:

Bu insanlığın başlangıcıdır... Biz *aynı* insanlarız, çünkü, biz birbirimizin aracılığıyla ve bütün diğer insanların içinden, aynı tarihte, balçıktan (kirli bir mayadan) çıktık... Yeminin yaratıcı fiilinden sonra biz *kendi kendimizin evlâdı* olduğumuza, kendi kendimizi müşterek ola-

(59) Sartre burada, B. Brecht'in, *Einverständnis* (taahhüt etme, yüklenme) teması etrafında, açıkladığı *Lehrstücke*'leri (Tuzakları) düşünüyor. M. Esslin'in *Bertholt Brecht ou les pièges de l'engagement* adlı eseri de, (Paris, 1961), bu noktayı çok iyi açıklıyor, s. 189-249.

rak yarattığımıza göre, biz birer kardeşiz (CRD, s. 453).

Yaradılışa ve mağfiret içinde yeni doğuşa ait hıristiyanlık temalarının bu sistemli bir şekilde tersine çevrilmesi tuzağın musallat olması ile açıklanır. Sartre'a göre, güven üzerine kurulmuş mukavelelerin (sözleşmeler) daima aldatıcı oldukları görülmüştür: «Savaş, ... hürriyet, hakikat, mutluluk, insanlar arasındaki berrak münasebetler... gibi değerlerin sadece birer isim olarak kaldıklarını bize öğretti» (TM, s. 326). Yapılacak tek hareket, *do ut des*'in, verenin-verenin (almadan verilmez, ver ki vereyim, kaidesinin) uyanık ve seçik bir şekilde görülmesidir. İnsan karşılığını derhal almadıkça hiç bir şeyi kaybetmez. İnsan münasebetleri, arz ve talep kanunu ile, iktisatçıların «nedret» adını verdikleri şeylerle şartlandırılmıştır (CRD, s. 200-225). Mütekabiliyeti, mübadelelerin değer birliği üzerine kurmak gerekir. Madem ki, (insanın karşısına çıkan) engel massedilemiyor, o halde, engelin büyümesine kapılacak, veya onu unutmuş görünecek yerde, bu engeli ortasından yakalamak ve insan münasebetlerinin etkisi içine sokmak gerekir. Grubun içinde, aşka ve kendisiyle ortak olunamayan kişiye rastlanmaz, fakat sadece «ortak ferd»e rastlanır. Sartre, Mounier'nin personalizmine (*) nispetle uzakta kalmak istediği için,

(*) Personalizm, her türlü ideolojiye, komünizme, dogmatik bir din anlayışına karşı ferдин hürriyetini ve kişiliğini savunan, salt spiritüalizmi reddeden, Allahın an-

bu terimleri bilinçli olarak seçmiştir: gerçekten, ona göre, «üçüncü kuvvet», «sağ akımın basit bir maskesi»dir (TM, s. 353).

Bu anlamda, yeminden doğmuş olan insanlık «kendi kendisinin evlâdı»dır. Bu insanlık, zorunluluğun balçığından (kirli mayasından) itibaren, kendi kendisini yaratmıştır. Şüphesiz, neşe diye bir şey yoktur, fakat tehlike de yoktur; artık yalancı tuzaklar yoktur, içinden «mistik gaz»ın sızdığı çatlaklar artık yoktur, artık beklenmedik kanama (hemoraji) yoktur. İnsan aralıksız olarak kendi kendisini görür, insan hiç bir zaman kendisini kaybetmez; top-
rak artık gözden kaybolmaz, insan, yoğun, uyanık, dikkatli bir şekilde daima kendi karşısında kendi mevcudiyetini görür. Bir kadınla aşk birleşmesinde olduğu gibi, o anı, ve haince gevşemelerin korkusu artık yoktur; sizi emen deliğin içine birdenbire düşme karşısında artık korku diye bir şey yoktur; sizi boşluğa terk eden gevşek güven korkusu artık yoktur. Tersine, insan, ferdin hürriyetinin grubun içinde ve grubun hürriyetinin ferdin içinde doğuşunu, manometre gibi, aralıksız olarak izler. O vakit «insan mutlak *hâkimdir*» (CRD, s. 588; Sartre bu kelimeleri italik harflerle yazmıştır).

*
*
*

Terörün ve tehdidin bizzat dayanışma halini aldığı grubun teşekkülünün ötesinde, tehdit olan baş-

cak hür olan insana hitabettiğini kabul eden, varoluşçuluktan ayrı, çağdaş bir felsefe akımıdır. Rus filozofu Berdiaeff personalizmin en büyük temsilcisidir. (Çeviren).

kasının heyulâsı, başkası kişiliğin teşekkülünü (formasyonunu) «manevî bakımdan» erkin bir şekilde ele almak iddiasında bulunduğu andan itibaren, tekrar meydana çıkar. Sartre, grubun, ferdiyetin seviyesindeki çağırışlarını ne kadar iyi karşılırsa, varlığa açılışın, Başkası'nın iyi karşılanmasının personalist ifadesine karşı o kadar alerjiktir: «Heidegger «varlığa açılış'tan-l'ouverture à l'être» söz ettiği zaman, yabancılaşma (aliénation) kokusu alıyorum» (TM, s. 367). A. De Waehlens'in bu temayı, «varlık (l'être) bende bulunan başkasıdır...; insan... ancak, kendisi olmayan Varlık aracılığıyla kendi kendisidir», şeklinde yorumlaması hakkında Sartre şöyle yazıyor:

Fakat, ister varoluşçu isterse marksist bir idealizm olsun, insanı, insandan Başkası'na tabi kılan her felsefenin temelinde insandan nefret etme duygusu vardır: tarih bunu iki halde de ispat etmiştir. Seçmek gerekir: insan önce kendi kendisidir veya önce kendisinden Başkası'dır. İnsan ikinci doktrini seçtiği takdirde kendisini sadece feda etmiş olur veya gerçek yabancılaşmanın (aliénation) suç ortağı olur (CRD, s. 248).

İnsanın önce «kendisinden başkası» olduğunu kabul eden doktrin, başka bir deyimle, sonlunun sonsuza açılışına, aynı zamanda bilinçlerin aşta ve teslimiyette birleşmesine büyük bir değer veren felsefe, bazan hakikatte irrealizme (gerçekçiliğin zıddı) ve sosyal planda etkisizliğe bağlanmıştır. Özellikle,

«Başkası» mutlak bir Ruhla (Esprit) karıştırıldığı vakit böyle yapılmıştır. Belli bir «ruhçu» felsefe (*), dünyada ve toplumda faaliyet halinde olan ruhun (esprit) realizmini fazla ihmal etmiştir. Bununla beraber, öyle görünüyor ki, Sartre'da güvensizlik uyandıran bu tarihî olayların ötesinde, burada onun düşüncesinde bir temel temaya, yani, işsiz kalma (emre amade olma) hali ile bayağı anlamda pasiflik arasındaki belirsizliğe temas edilmiştir. İyi karşılamak, kabul etmek, Sartre'a göre, çok defa alçalmaktır. O, bu konuda, birisine bağışta bulunan bir kimsenin kendi kendisini tecrit ettiği ve bizzat cömertlik jesti ile (karşısındakinden) üstün olduğunu gösterdiği bağışlama şekillerinden başka bir şey tanımamış görünüyor: «Bağışlama jesti bizi insanlardan ayırır; bağışlama jesti mütekabiliyeti angaje etmez»; «bağışlamak ne hoş bir şeydir: bizi (bağışladığımız kimseden) uzakta tutar» (Je de, s. 62, n. I de böyle deniyor). Sartre'a göre, zorunlu mütekabiliyet, her birinin diğerine borçlu kaldığı, ve -karşılığını ödemededen sevilmenin verdiği ve onu tamamıyla tat-

(*) Yazar burada, hristiyanlığa hâkim olan mutlak ruhçu felsefeyi veya mutlak idealizmi kastediyor. Mutlak idealizm, vücutla ruhu birbiriyle uzlaşması imkânsız iki zıt prensip sayıyor; vücudun zararına olmak üzere, ruha mutlak ve soyut bir değer veriyor; dolayısıyla, bir hristiyanın en yüksek görevinin, ruhunun kurtuluşunu ve gökler âlemine lekesiz olarak dönmesini sağlamak için, vücudunu inkâr etmek, vücuduna işkence etmek, cismanî arzulardan tamamıyla uzaklaşmak olduğunu savunuyor. (Çeviren).

min eden, aynı zamanda, diğerinin yüzünde de parıldayan-, neşesinin bizzat kaynağını kendi borcunda bulduğu mütekabiliyet değildir. Sartre'ın inandığı mütekabiliyet, fertleri grubun kardeşliği içinde bağlayan mütekabiliyettir; bilinçler aynı mücadeleye an-gaje edildiğinden, herkes hemen hemen otomatik bir denge içinde verir ve alır; bu takdirde, en sonunda, hiç kimse borçlu veya borç verici değildir.

Sartre'ın eserinin ilk kısmında zaten mevcut olan kanama (hemoraji) tasviri, diğerkâmlığa (başkalarının iyiliğini düşünmeye) önem veren felsefelere karşı güvensizliğe bağlı olarak, burada tekrar meydana çıkıyor. Sartre, *Critique*'in başında, pence-resinden, bir duvarla birbirinden ayrılmış olan ve birbirinden habersiz bulunan, birisi bahçede diğeri yolda çalışan iki insanı seyreden aydın bir kimseyi tasvir ettiği vakit, kanama tasvirinden (imajından) faydalaniyor; (bu çalışan iki insana) bakan kimse, «üçüncü aracı bir şahıs» haline gelebilir, fakat o, önce diğer iki insanın mekânını (espace) bir hırsız gibi çalan kimsedir; bu işçilerin her biri kendisini merkezde sanıyordu, kendisini tek ve mutlak yaklaşma ve uzaklaşma noktasında (amaç birliği ve amaç ayrılığı noktasında) görüyordu; o, «görüldüğü» andan itibaren, herhangi bir tarzda, bilmeden, bu erkinlikten (otonomiden) yoksun edilmiştir:

Her merkez, Başkası'na nispetle bir kaçma merkezi olarak ortaya konur... Bu insanların her biri, objenin hemorajik (kanayan) bir merkezini temsil ediyor (CRD, s. 184-186).

Bu itibarla, mütakabiliyet, birleşme, ihtilâf temalarının, kitabın sonunda, tehdit metni içinde, tekrar meydana çıktığını görmek bizi şaşırtmayacaktır (CRD, s. 732). Burada, Sartre'ın düşüncesinde, daha önce *Le diable et le bon Dieu*'nün kahramanı olan Goetz'de toplu bir şekilde görülen, değişmez bir nitelik vardır. Jeanson'un yazdığına göre, «Goetz'in nazarında, başkasına karşı şiddet kullanma, başkasının iyiliği tarafından bir obje gibi tecavüz edilmemenin, bir obje gibi kullanılmamanın, bir obje gibi muamele edilmemenin tek çaresidir» (J, s. 63).

4. «Onun saflığında, parçasız (yekpare) bir ebedilik görünebilirdi.»

Sartre'ın eserinin son görünüşü, din problemine yeni bir yaklaşma tarzı ihtiva ediyor mu? Süphe-siz, açık saçık küfürler kaybolmuştur, fakat tenkitlerin ihtiva ettiği Allah tasavvuru, Bergson'un kapalı din adını verdiği şeye yaklaşıyor. Allah bazan, bir grup onu kutsal tabulara bağladığı vakit, «yeminlerin bekçisi»dir: bu takdirde, Allah, cellâttır, bu hal, «idam edilen kimse»nin öldüğü hem de tamamıyla öldüğü olayında hiç bir şeyi değiştirmez (CRD, s. 450); Allah bazan, «a priori olarak (hiç bir tecrübeye ve araştırmaya dayanmadan) nakliyat işleri ile» uğraşan «büyük bir standart telefon memuru»dur (CRD, s. 186); Allah bazan, «(gösteriş yaparcasına) teşhir edilmiş bir objektiflik»dir (CRD, 247); Allah bazan, gelişme halindeki toplamanın (totalisation) toplamını (yekûnunu) çıkaran bir «tota-

lizatör»dür (hesap makinesidir), yani, idealist felsefenin herhangi bir mutlak temsilcisidir.

Marksist diyalektik Sartre'ın düşüncesine öyle derin bir etki yapıyor ki, Sartre, yüzyıllar boyunca, Allaha olan imanın «donduğu» görülen, sosyolojik, tarihî durumların üstüne hiç bir zaman yükselemiyor görünüyor. Şüphe yok ki, imanın birbiri ardından ilham ettiği ideolojilere nispetle imana karşı girilen taahhüdün feshedilmesi gerekir; fakat iman aynı zamanda ideolojiden başka şeydir. Şüphesiz, «sıcak suda haşlanan kedi soğuk sudan korktuğu için», Sartre, imanın bu perspektifini (görünüştünü) bilmez görünüyor. Meselâ, «yaradılışın kralı» olan insan teması, aslında kısmen püriten ve kalvinist memleketlerden aldığı somut metinde gösterilmiştir:

XVI. yüzyıldan itibaren, bizzat kalvinizmin, ve XX. yüzyıla kadar püritanizmin bizzat anlamı şudur: burjuva mübarek bir insandır, çünkü, Allah onu, yaratılışı devam ettirmek için dünyaya koymuştur; ve, doğduğu şehri zehirlemekte olan fabrika bacalarına bakan, Viktorya devrine mensup bir sanayicinin gururu kolektif bir strüktür (kolektif çalışma tarzı) doğuruyor... Büyük burjuvaların salonlarında, makineler birbirini ziyaret ediyorlar ve geçici bir uzlaşma yapıyorlar (CRD, s. 274).

İktisadî başarı ile Allahın «takdis edilmesi-Allaha hayır dua edilmesi» arasında bir bağın mevcut olduğu, tarihin bazı devirlerinde, özellikle Anglo-sakson memleketlerinde görüldü; bununla beraber, kal-

vinizmin ve püritanizmin anlamını bu bağda görmek biraz gariptir, meğer ki, «anlam-signification» terimi marksist diyalektik anlamında kabul edilsin, Sartre da her halde böyle yapıyor. Kâinat üzerinde ege-menlik teması ile birleşen, «işlenmemiş toprakları iş-letenler»in başarısı teması Sartre'da çok daha az görülüyor. 1960'daki Sartre'ı belirten *économico-social* (iktisadî-sosyal) bir planda dinî temaların teş-hir edildiğini burada tekrar görüyoruz. İki yüzlü burjuvaziye karşı duyulan ve her türlü manevîliğin reddedilmesi ile karışan kin, -bu kin, her türlü ma-nevîliği (manevî değerleri) reddediyor, çünkü, «gü-zel ruhlar» bu konuda mülkiyet zihniyetini ve sos-yal planda etkisizliği içlerinde saklarlar (bazan, bun-ları âdeta zorunlu olarak gizledikleri intıbainı ve-rirler)-, *La force de l'âge*'da da (Çağın kuvveti) gö-rünüyor (s. 121, 156, 319, 371).

Sartre'a göre, öyle görünüyor ki, din, daima ima-nın «merasimli, gösterişli ve değersiz gevezeliği»dir, «dünya işlerinin tamamıyla küçümsenmesi»dir. Ma-nevîlik (*spiritualité*) ve insanın iç dünyasında mev-cut olan ebedilik alaylı bir şekilde tasvir edilmiştir: «(Ebedilik), günlük endişelerin derin çapraşıklığı al-tında, güzel ve kusursuz bir bütünlüktür (*totalité*): (ebediliği gizleyen), zararlı otları ayıklamak, ko-parmak, çalılıkları yakmak gerekiyordu-, o parçasız (yekpare) ebedilik saflığı içinde, ancak o zaman, gö-rünebilirdi». Sartre, «yaldızlı -aldatıcı- beyaz hayat haplarına, ruhlara inanmayı» da tenkit ediyor; Ni-zan'ın annesinin, «Roma'da uydurulan iyi düşünce-

leri etrafa yayan bir merkez olduğunu» söylüyor (SN, s. 32-34).

Bu cümleler, P. Nizan'ın, *Aden, Arabie* adlı eserinin önsözünde bulunuyor. Sartre, bu önsözde, dostunun, «ihamet etmiş bir işçi» olan bir baba ile, belli zamanlarda, özellikle babanın istilâ edici (tahakküm edici) varlığı dayanılmaz bir hale geldiği vakit, kendi başına hareket eden bir «katolik» anne arasında bölünmesini anlatıyor. Bazı sofuca sözler «beyaz kakımlar» (saf ruhlar) deyimini kötüye kullanıyor, sahte sofuların düşüncesini, günlük gerçekle teması olmayan, dümdüz (durgun), ve çatlağı olmayan bir içtenliğe (intériorité) yöneltiyor, bazı kişiler, eski Roma'ya ait metinleri bayağı ve muhtevassız «iyi düşünceler» şekline sokuyorlar. Bütün bunlar, Mounier'den beri, *Affrontement chrétien* (Hristiyanlığa karşı koyma) adlı eserde, bilinen şeylerdir. Sartre'ın bu (dinî) temalara ısrarla ve aralıksız olarak dönmesini anlamak için, onun, dinî mücadeleler konusunda hakikaten uğursuz tecrübeler geçirdiğini farz etmek gerekir. Göze çarpan tek fark, bu dinî temaların büründüğü marksist kisveden ileri geliyor. Ancak, yeni-markscı bir filozof haline gelen Sartre, belli bir «hümanist» ve «demokratik» siyasetin irrealizmini (gerçeğe aykırılığını), şu sözlerle belirtebilir: «Ruh (Esprit), deniz kazasından sonra görülen bu köpük» (SN, s. 35).

Sartre'ın geçici olarak sözünü ettiği katoliklik, onun yeni sözlüğünün çerçevesinde, «sosyolojik bir grup»dur. Bu suretle, Sartre, çocukları vaftiz ettir-

menin «katolik grupta» âdet olduğunu (sosyal bir alışkanlık olduğunu) ifade ediyor; oysaki, o, «menşe bakımından katoliktir fakat iman bakımından katolik değildir», kendisi bu durumda olduğunu söylüyor (CRD, s. 491, n. I). Aynı şekilde, «hıristiyanların» «Tanrı sevgisi gibi-charité» «evrensel ve soyut bir bağdan» geçici olarak söz ediyor (CRD, s. 189); «katolik akidesinden, kendisini batınıliğin (içrekliğin) birliği içine tekrar sokmasını isteyen» Merleau-Ponty'den söz ederken, katolik akidesinin onun bu isteğini katıyen yerine getiremeyeceğini tasdik ediyor: (çünkü), hıristiyanlar birbirini Allahda severler (TM, s. 315). Sartre, hıristiyan manevîliğinin (spiritualité) sosyolojik ve özel bir şekli olduğunu çok iyi bildiği şeyin içinde-, çünkü, o, hıristiyanlıktan değil fakat hıristiyanlardan söz ediyor, çünkü, Tanrı sevgisi (charité) terimi tırnak arasına konmuştur-, hıristiyanların aşkını, batınıliğin heyecanını hakikaten vermekten âciz olan, soyut, evrensel, belirsiz bir bağ olarak tasavvur ediyor, -Sartre, batınıliğin heyecanını (sıcaklığını), Merleau-Ponty'ye isnat ettiği anlamda, yani, mükemmel bir çocukluk anlamında, insanların birbirine karşı duydukları sıcaklık anlamında, alıyor-, çünkü, başkalarını Allahda sevmek, bir stratosferde, bir fikirler (idées) göğünde (yön değiştirerek) dolaşmak demektir; bu stratosferde, bu fikirler göğünde, insanların dirsek dirseğe vererek toplum halinde duydukları sıcaklık soğur, buharlaşır ve «yalnızlığın sönük gazı» haline gelir.

Bütün hıristiyanlar, Tanrı sevgisini bu tarzda anlamıyorlar; bu anlayış tarzı, Tanrı sevgisini, fazla uçucu olan, açık havada kaybolan, bu itibarla, «lekesiz ruhlarımızın beyaz kakımlarının» süslendiği tuvalet odası için saklanması gereken bir esans gibi, buhar haline getiriyor! *Les classes moyennes du salut* (Kurtuluşun orta sınıfları) adlı eserde, André Plazenat, karısı Henriette'e, «şefaatçi kadın» olarak kendisini ziyaret etmekle gösterdiği Tanrı sevgisinin (charité), sefaletin ummanında katiyen kaybolmaması için, kitlelerin seviyesine ulaşması amacıyla, sosyal bakımdan düzenlenmesi gerektiğini açıkladığı vakit, 1894'de yayınlanan papalık bildirisi *Rerum novarum*'dan (Yeni yol'dan) beri, bütün hıristiyanları ısrarla meşgul eden, ve etmesi gereken, problemi ortaya koyuyor.

En sonunda, öyle görünüyor ki, Sartre, Kiliseyi, daima, milletlerin sosyal gelişmesini, tamamıyla durduran bir güç olarak değilse de, ağırlaştıran bir güç olarak görüyor. Meselâ, Küba'yı anlatırken, bu adanın halkına fatalizme (kaderciliğe) karşı mücadele etmeyi öğreten uyanıktan söz ediyor (SC, s. 103-104). «Teizm aracılığıyla antiteist» olan (Allahın varlığını kabul etmek suretiyle Allahı inkâr eden) Proudhon gibi, Sartre da, şüphesiz, daha önceden kurulmuş bir düzenin (ahengin) Kiliseyi, siyasette ve sosyolojide tutucu -muhafazakâr- durumlarla birleştirdiğine inanıyordu; Sartre, şüphesiz, ümidin, sabrın, pratik bakımdan, kadercilik anlamını, «ilâhî bir düzen»le sahte bir şekilde aynileştirilmiş durumlara saygı anlamını

ifade ettiklerini tasavvur ediyordu: «Sahte bir sofulukla her yerde güç kazanan Kilise, yeniden doğmakta olan faşizmi papazların (âyinlerde kullandıkları) boyun atkısı ile gizliyor: Kilisede burjuva leşinin pis kokularını duymamak nasıl mümkün olur» (TM, s. 334).

1950-1955 senelerinde Fransa'dan görülen bir durumu tasvir eden bu sözler bize, Sartre'ın, hristiyan dininin her türlü incelenmesine karşı koyarak, -hiç bir temele dayanmayan-, böyle bir incelenmeyi reddetmesi hakkında, Allah fikri üzerinde yürütülen bilgiç düşüncelerden belki de daha çok şey söylüyor. İman, en sonunda, Kiliselerin içinde doğuyor veya sönüyor. Sartre, burada Kilisenin hakikî çehresini tanımıyor, çünkü, Kilise önce Allahın hakikatini ve takdisi tebliğ eden tabiatüstü bir kuruluştur; Kilise, ancak daha sonra, ve daima değişik bir tarzda, cismanî düzene ait somut bir hayat rejimine sokulmuştur. Bu, Sartre için bir engel teşkil etmiyor: İşçi papazlara işten el çektirilmesi gibi olaylar her halde onun kanaatini kuvvetlendiriyordu.



Sartre'ın, Camus, Nizan, Merleau-Ponty hakkındaki yazıları münasebetiyle Mauriac'ın yazdığı şu satırlara iştirak etmek cüretini gösterebilir miyim? «Teologlar (tanrı bilginleri), hristiyanlık dininin savunucuları, beni çok defa sıktıkları, kızdırdıkları, bende şüphe uyandırdıkları halde, bunlara benzer yazılar, içimdeki dindar insana etki yapıyorlar, hakiki meseleyi ortaya koyuyorlar, beni hakikî akıntı-

nın içine koyuyorlar; bununla beraber, beni hiç şaşırtmıyorlar ve imanımı sarsmıyorlar» *Figaro littéraire*, 4, XI, 1961).

Sartre'ın yazdığına göre, Merleau-Ponty, «insan inandığını sanır, fakat inanmaz», diyordu (TM, s. 367). Valéry, aşağı yukarı, aynı şeyi söylüyordu. Merleau-Ponty'den iktibas edilen bu söz, Sartre'ın dinsizliğini, Merleau-Ponty'nin dinsizliği ile kıyaslamak suretiyle, tayin etmek imkânını belki de verecektir. Merleau-Ponty, gayet güzel geçen çocukluğu sırasında, daha sonra, «talas»lara mensup olduğu öğretmen okulunda, ateşli bir imana sahip olduğu iki devre geçirdi, - Simone de Beauvoir'a göre, o, biraz sonra, 1937'de Avusturya sosyalizminin «katolikler» tarafından bastırılması sırasında sona eren üçüncü bir devre geçirmiştir. Merleau-Ponty'nin annesi, iman ve aşk birliğine dayanan bu harekete karıştırılmıştı. Annesi öldüğü zaman, «rüzgâr bütün kapıları çarparak kapadı; Merleau-Ponty, bu kapıların artık açılmayacağını bildi» (TM, s. 358):

O, ölümden sonraki hayata artık inanmıyordu; bununla beraber, son senelerinde, görüldüğü gibi, kendisinin Allahsızlar arasına konmasını reddettiyse de, bunu, hristiyanlık ateşinden dolayı değil, fakat ölümlere bir şans bırakmak için yaptı (TM, s. 360).

Sartre, burada, imanın önemli taraflarından birisinin civarından geçtiğinden şüphelenmiyor: sevilen kimselerin ölümü, bir sürgün yeri (menfa) ve (başka bir) yurt problemini ortaya koyuyor, hırs-

tiyan dinine göre ölümden sonra dirilme ümidi bu problemin canlı cevabıdır. Sartre, şüphesiz, imanı bilmediği için, fakat özellikle özleyeceği, tekrar arayacağı mutlu çocukluk dünyasına hiç bir zaman sahip olmadığı için, «gizli bir ıstırapla yandığını» kendisine söyleyen fısıltıları ıstıtmadan, onların yanından geçiyor. O, hiç bir zaman bir vatan tanımadı, mü-kemmel kökleşmeyi hiç bir zaman tanımadı, fakat yalnız çocukluğun derin yoksunluğunu tanıdı. Mer-leau, düşüncesini gittikçe «yeni bir araştırmanın ve bir ölünün başında uyumadan beklemenin» çizgisine yöneltti; «Ruhlar diyarına (Enfers) bu iniş, en sonunda, onun en derin yarış meydanını (hünerlerin gösterildiği meydanı) bulmasına imkân verdi»; «bilgisizliğin (non-savoir) gecesine gömüldü» (TM, s. 360, 363). Sartre'ın, Du Bos'nun iç hayata (intériorité) dalış adını verebileceği şeyi tasvir etmek için kullandığı bu terimler, *Critique de la raison dialectique* yazarının, iç hayata böyle bir inişi hiç bir zaman düşünmemesinin sebebini açıkça gösteriyor. Sartre, hiç bir zaman, sevdiği bir ölünün başında beklemedi, hiç bir zaman, tekrar bulacağı hiç bir hatırası olmadı. Merleau-Ponty'nin son keşiflerinde, (ileriye doğru değil) geri geri giderek geçmişinde yaşayan bir kimsenin büründüğü kendisine yabancı hüviyetlerin tekrar meydana çıktığını güvensizlikle görüyordu. Sartre, «bizim alt tarafımızda bulunan (en dessous de nous), muazzam bir fakirlikten ibaret olan, (bütün değil) parça halinde bulunan varlık» tarafından, iç hayatın (intériorité) dipsiz derin-

liklerinde bu varlığa kavuşulacağı iddia edildiği zaman buna inanmayacak kadar, çok taciz ediliyordu. Sartre, «Bir insanın bugün, mutlak varlığın insan olmadığını yazabilmesi can sıkıcı bir şeydir» dediği vakit (TM, s. 367), -bunu yazan insan Merleau-Ponty idi-, görünüşte, hiç bir şeyi değiştirmeyen bütün bu büyük kelimeler tarafından tekrar yaratılmanın, (aldatıcı bir şekilde) tertip edilmenin zaptedilemez korkusunu ifade ediyor.

Sartre'ın ilk durumu böyle değildi. Şüphe yok ki, o, onbir yaşında, «Allaha inanmaktan kesin olarak vaz geçti» (J, s. 173). Jeanson'a şöyle diyor: «Mutlak varlığı (Absolu) uzun zaman aradım: *La Nausée*'yi yazdığım devre kadar aradım» (J, s. 175). İki olay, onda ilgi uyandıran mutlak varlığa yaklaşma tarzını açıklamaya imkân veriyor.

Sartre, 1940-1942 seneleri arasında, esirler kampında, genç bir papaz tanıdı, bu papazın beklenmedik açık kalpliliğinden ve teolojiye ait konulardaki pervasızlığından hoşlandı, -Simone de Beauvoir, onun bu pervasızlığını (cüretini) şüphesiz biraz yanlış bir şekilde naklediyor. Sartre, genç rahibin, cesetlenmenin (Allahın, İsa'da insan şekline girmesinin-incarnation) realizmini belirtme tarzından hoşlanmıştı: «İsa, bütün süt çocukları gibi, pislik (ordure) ve ısırtıp içinde doğmuş». Birinci olayın devamı olan ikinci olay, esirlerin bir stalag'da (barakada) yaptığı Noel bayramı için bir tiyatro piyesinin yazılmasıdır. Bu piyes, *Bariola, l'homme qui voulut tuer l'Enfant Jesus* (Bariola, Çocuk İsa'yı öldürmek iste-

yen adam) adını taşıyordu. Bu piyes, Mesih'in (İsa Peygamberin) gelmesinden önceki zamanların ari-fesinde yaşayan ve, şeflerinin teşviki ile, kendi mem-leketlerini işgal eden Romalıları, hayat kaynağını kendi vatanlarında kurutmak suretiyle, bir çölün önüne bırakmaya karar vermiş olan, bir Yahudi mu-kavemetçiler grubunu sahneye koyuyordu. Ümitsiz-içinde bulunan bu mukavemetçilerin bu kararı al-masından biraz sonra, Bariola, kendi karısının ha-mile olduğunu, aynı şekilde, Ulu Tanrının Oğlunu doğuracağı söylenen Nazareth'li bir kızın da hamile olduğunu öğrenir. Noel sabahı, Bariola, Çocuk İsa'yı öldürmek için hayvan yemliğine (İsa'nın doğduğu zaman içine konduğu yemliğe) koşar. Fakat, ahırın kapısı önünde, kendi kendisine birtakım dokunaklı sözler söyledikten sonra, -bir anokronizm dolayısıy-le (bu olay yanlış bir tarihte geçiyormuş gibi), bu ahır eski bir bisiklet dükkânı haline gelmişti, ve bu dükkânın önünde bir bisiklet lastiği sarkıyordu, Bariola, hıçkırarak hançerini bırakıyor: «Rabbim, ba-na sizi sevmek kuvvetini veriniz.». Daha sonra, do-ğumu müjdeleyen meleklerin hareketinden sonra, çobanlar: «Burası ne kadar soğuk, burası ne kadar soğuk!» diyerek şikâyet ediyorlardı; «bu piyeste biz-zat kâhin kılığına giren Jean-Paul Sartre'ın» kendi kendisine yaptığı uzun bir konuşma «ıstırap prob-lemine yöneliyordu» (60).

(60) Bu bilgileri bana, Sartre'ı savaş esiri iken ta-nıyan M. Charles Foubert vermiştir. Bundan dolayı ona bütün kalbimle teşekkür ederim.

Bulunması çok güç olan bir metnin bu özeti. Sartre'ın İsa'nın tarihini ele alma «tarzı»nı kavramamıza yardım ediyor: bu «tarz». İsa'nın tarihini en vasıtasız siyasî realitenin içine sokmak istiyordu: *Bariola*'daki Yahudiler, *Critique de la raison dialectique*'in ihtilâlcileri gibi, durumu somut olarak, değiştirmek, fırsat bulunca, memleketlerini işgal eden Romalıları dışarıya atmak istiyorlardı. Onların verimsiz ve yıkıcı iradesi her halde çok geçmeden Filistin'de insan hayatını kuruturdu. Bir çocuğun, «Ulu-Tanrının Oğlu»nun doğması, bu palanları, bunlara başka bir dünyaya ait yeni bir boyut (mikyas) ithal ederek, şu ölümlü dünyayı «taslak halinde -en plan» bırakarak, altüst etmişti: Çobanlar, (Burası) ne kadar soğuk, ne kadar soğuk!» diyorlar; İsa Peygamberin geldiğinin haber verilmesi şu dünyanın soğukunda hiç bir şeyi değiştirmiyor. Şu dünyaya ait vasıtasız kurtuluş planlarını, bunların yerine tutulabilir hiç bir şey getirmeden, altüst eden bu baş belâsından kurtulmak gerekiyor. Fakat onu öldürüyorlar; *Bariola*'nın elinin onu öldürmesine bir şey engel oluyor. Ve piyes insan ıstırapı üzerinde yürütülen derin bir düşünce ile sona eriyor.

İsa'nın dramı, daha önceden, dünya hayatına ait bir mesihçilikle (Mesih itikadı ile) Yahova'nın (Yahudi Tanrısının) kulunun itaatı arasında görülen o ihtilâftan ibaret oldu. Günümüzde, adalet planında «hıristiyanlığın dünyevî bir tesir yapmasına-hıristiyanlığın, dünya hayatında gördüğümüz somut adaletle etki yapmasına» ihtimam gösteriyorsak da, ahi-

ret hayatına ait ümitle, şu (ölümlü) dünyanın gözle görülebilir bir şekilde değiştiğini görmek konusunda beslediğimiz derin arzu arasındaki aynı açıklığın daima devam edeceğini de biliyoruz. Öyle görünüyor ki, Sartre, bu piyeste, daha sonra ele alacağı meseleyi daha önceden ele alıyor, aşağı yukarı şu farkla ki, *Bariola*'da şüphe açıkça belli edilmişti, iki dünya arasında tereddüt edilmişti, oysa ki, Sartre'ın daha sonra yazdığı eserde, vasıtasız, izafî fakat etkili (mües-sir) faaliyet lehine bir seçme yapılmıştır. *Bariola*'da, Sartre'dan önce gelen, bir gün belki tekrar doğacak olan bir Sartre'ı sezer gibi oluyorum.

Papaz dostunun, İsa'nın Allahı kendi insanlığında birleştirmesinin (incarnation) realizmine önem vermesinin Sartre'ı o anda nasıl ilgilendirebildiği, şimdi daha iyi anlaşılıyor. Bu papazın, hristiyanlık adına, her faşizm şekline muhalefet etmesinin de, şüphesiz, Kutsal kitapla hiç bir ilgisi yoktur, -çünkü, Kutsal kitap öteki dünyada yer alıyor-, fakat hiç olmazsa bazı dindarları belli eden hürriyet endişesini belirtiyor. Neyse, bir savaş esiri ile (yani, Sartre ile) samimî bir dindarın bu buluşmasında, özellikle bir söz bende derin bir etki meydana getiriyor, bu, Sartre'ın bir gün ona söylediği sözdür: «Eğer Allah sizi cehennem azabına lâayık görseydi, onun cennetini kabul etmezdim» (FA, s. 524-525).

Bu itibarla, Sartre'ın yepyeni bir sözüne değer vermek lüzumunu duyuyorum: «Görüyor musunuz, benim Allahsızlığım (athéisme) geçicidir. Benim Allahsızlığım, Allahın kendisini bana henüz ifşa etme-

diği olayına bağlıdır» (RD, s. 61). İncil'e ait, âyinlerin ve duaların sırasına ait (liturgique), Kilise Babalarının doktrinine ait (patristique), piskoposların faaliyetine -konsillere- ait (oeucuménique) hristiyanlık kaynakları, dünya hayatının çizgisinde angaje olan -görev alan- dindarların tanıklığı, Charles Foucauld'un ki gibi İncil'e özgü bir fakirlik ifade eden çehrelerin saçtığı ışıklar, vahiy edilmiş hakikatin içinde gösterilen tenkide ve felsefeye ait düşünce çabaları, XX. yüzyıldaki hristiyan hayatının bize en önemli cephesi olarak görünen bütün bu özellikler, şüphe yok ki, hristiyan kiliselerinin «vitrin»inde faydalı bir yer işgal etmiyorlar: hristiyan kiliselerinin *aggiornamento*'su, papa XXIII Jean'ın, konsül vesilesiyle, bazan sözünü ettiği (kiliselerin) aydınlığa çıkarılması, bu ışık altında *en âcil bir olay* olarak görünüyor. 1947-1951 seneleri arasında, dinle ilgilenen, uygulanan, sonra cesaretini kaybeden Camus gibi (61), Sartre'ın da artık Kilisenin yenilenmesi hakkındaki ümidimizin dışında kalmaması gerekirdi.

II. Tehdit Olarak Kabul Edilen Dünya ?

Max Scheler, «varlığın (existence) ilk duygusu» kavramını popüler bir hale getirdi. *Grundgefuhl*'dan itibaren, yani, bilinçli durumların (positions) etki-

(61) Bu konuda, *Littérature du XX^e siècle et christianisme*'in, dokuzuncu baskısı olan, ve *Silence de Dieu* (Allah'ın susması) adını taşıyan İnci cildinde, Camus hakkındaki incelememize başvurulmasını rica ederiz, (tome I, *Silence de Dieu*, Tournai-Paris, 1962).

lerinden önce gelen aslı tecrübeden itibaren, bir insanın manevî tekâmülünü yeniden kurmak mümkündür.

Bu kavramı, hiç olmazsa taşıdığı dünya görüşleri bakımından, edebiyata uygulayınca (62), varoluşçu düşünür aileleri oldukça kolay bir şekilde tanınıveriyor. Bunların bir kısmı, hayatı *dolgunluk* (plénitude) belirtisi içinde hissederler, Du Bos gibi, «akıntı ile birlikte yüzerler»; onlarda, «dinsizlikten - profane» «dindarlığa» geçiş kolayca meydana gelir. Henry Alain-Fournier, Paul Claudel, «dolgunluk - plein» duygusunu hisseden bu insanlara mensupturlar; onlar, bu «dolgunluk» duygusunu eserlerinin dayanak noktası yapmışlardır. Diğer varoluşçu düşünürler, tersine, hayatı önce bir *hiçlik* (néant), bir boşluk olarak hissederler, o derecede ki, dinin verdiği cevaplara güvenmezler, çünkü, bu cevapların, haddinden fazla iyi bir şekilde ruh (fikir-esprit) için verildiklerinden (yani, haddinden fazla ruha (fikre) hitabettiklerinden), ruh (fikir) tarafından verilmiş olmasından korkarlar. Jacques Rivière, Pascal, Unamuno, Valéry bu aileye mensuptular. Diğer varoluşçu düşünürler de, hayatı bir *sürgün* (menfa-exil) olarak hissederler. Varlıklar arasında bulunan, ve anesinin ölümü ile kaybedilmiş olan (göze görünme-

(62) A. Nisin'in; *La littérature et le lecteur* (Edebiyat ve okuyucu) adlı eseri, (Brexelles-Paris, éditions universitaires, 1960), edebî bir eserin klasiklerin «iklimine, dünyasına» geçmesini sağlayan prosessüsüne ait dikkate değer bir tahlil ihtiva ediyor.

yen), bir manevî birleşmenin -ve devamlı bir münasebetin- tecrübesi Gabriel Marcel'de derin bir iz bıraktı; ölüm artık, insanın etiyle ve kemiğiyle yok olması değil, fakat sevilen kimsenin gözden uzak, ve ayrı olmasıdır. Herbert, Traherne (63) gibi İngiliz metafizik şairleri, Novalis, Hölderlin, Keats, Shelley gibi romantik şairler, -en sonunda, bir T. S. Eliott'un, *Cocktail party* adlı eserinde görüldüğü gibi-, günlük hareketlerin içinde göze görünmeyen bir ülkenin mevcudiyetini hissedilir bir hale getiriyorlar. En sonunda, varoluşçu diğer düşünürler, hayatı *tehdit* belirtisi içinde kavrarlar. Malraux'nun kahramanlarında, tehdit belirsizdir; tehdit *endişe* (angoisse) doğurur; Kafka'nın kahramanlarında, tehdit, bilinen bir hakikat aracılığıyla, «Père-Moloch» (Baba-Molok) ile polarize edilmiştir (kutuplaştırılmıştır), tehdit *korku* uyandırır (64).

Bizzat yazarın hayat hakkındaki ilk duygusunu araştırmak her zaman mümkün değildir: klasik tip-te bir yazar kendisini sahneye koymaz; fakat kahramanlar ve bunların içinde hareket ettikleri sanat dünyası hakkında yapılan tahlil muteberdir. Bilinçli reaksiyon, şüphesiz. bu ilk mütaların (verilerin)

(63) Bu şairin keşfini, Jean Wahl'e, *Etudes anglaises*'de, *Thomas Traherne* hakkındaki incelemeye borçluyum (XIV, 1961, s. 117-123).

(64) Bu eserin I. III. IV. üncü ciltlerine baş vurmamızı tavsiye ederim; bu ciltlerde, eserleri ve, mümkün olduğu takdirde, yazarları böyle «yaklaştırma-birbi-riyle kıyaslama» tarzından faydalandım.

pasif bir yansıması (reflet) değildir. Hürriyet burada rol oynar, Sartre ise bunu herkesten daha iyi bilir; hatta Sartre, insanın projesinin (tasarısının) ancak; insan., başlangıçtaki (yani, ilk) «engel»i (obstacle), aslî sermayemizin (kumar oyununda ortaya konan ilk parayı) uhdesine aldığı, bunu tecavüz ettiği vakit; hakikaten başladığını da söyleyebilir. Gide, «insanın kendi temayülünü (pente) takibetmesi iyidir, yeter ki kendi temayülünü yukarıya doğru çıkmak suretiyle takibetsin», diyordu. Mese-lâ, bir Du Bos'nun dinî ifadesi ilgi çekicidir, çünkü o, «görünmeyeni kolayca görülebilir hale getiren» mizacının basit «temayül»ünü, -her ümidin zıddı olan ümidin (yol gösterici) işareti altında, «kendi temayülünün yukarısına doğru tekrar yükseldikten» sonra, kendi kendisini temizlenmiş bir halde (purifié) tekrar bulmak için-, tecavüz ediyor. «Kendi temayülünün yukarısına hiç bir zaman yükselmemiş olan» bir Claudel, şüphe yok ki, bize dâhice bir dinî eser, fakat sınırlı bir değeri olan bir eser veriyor, çünkü, bu eser, ancak ihtiyarî olarak (kendiliğinden) onunla uzlaşan mizaçlara hakikaten etki yapar. Bir Péguy'nin, bir Bernanos'un ifadesinin durumu tamamıyla başkadır. Eğer, bir gün, Allahın lehine bir seçme yapsaydı, Sartre'ın bize getirebileceği dinî delilin durumu tamamıyla başka olurdu.

Hayatın uyandırdığı ilk duygu hürriyetin daha sonraki bütün davranışlarını renklendirir. Bu ilk tecrübeler ruhî hayatın derinliğinde devamlı bir iz bırakır. Bu ilk tecrübeler, Sartre'ın, bağışı (ihsanı),

mağfireti, kısaca «tabiatüstü»nü reddeden hareketleri gibi, şiddetli ve olumsuz hareketleri, haklı göstermeseler de, açıklarlar. Sartre'ın kahramanlarında hayatın uyandırdığı ilk duyguyu bilmek veya tahmin etmek, onun güneş sistemindeki gezegenlerin gizli yönelmesini (orientation), -ki, bu gizli yönelme açık sözlerden önce gelir-, keşfetmek, onun eserlerini değilse de, hiç olmazsa onu insan olarak daha iyi anlamamıza yardım edecektir.

1. Büyülenme.

«Tehdit» olarak kabul edilen «başkası» temasını, *ve aynı zamanda «pratico-inerte»* (hür olarak etki yapılamayan âtil durumlar) temasını hatırlayalım: «tehdit» olarak kabul edilen «başkası-l'autre» (insanı) o derece büyülüyor ki, tek kurtuluş, (bu) engeli kurtarıcı prosesünün içine sokarak etkisiz bırakmaya çalışmak suretiyle, bizzat (bu) engelin hüviyetine girmekte, onunla aynılaşmaktadır: «Teröre-Yıldırıma -dayanan-Kardeşlik» bizzat korkuyu kardeşliğin içine sokuyor. Bu harekette, mücadeleden önce bir çeşit teslim olma, silâhı teslim etme, bir büyülenme vardır; bu büyülenme, kendini aşma reflekslerini o kadar felce uğrattırıyor ki, insan, engeli (zorluğu) aşacak yerde, kendisine zarar vermesini önlemek için bizzat engelin üzerine atılıyor. Unamuno, aynı çizgide, kendi iç boşluğunu, *vacio*'sunu, *insustancialidad*'ını, Allahı tasdik etmesinin dayanak noktası haline getirmişti; hiçliğin (néant) meydana getirdiği başdönmesi (şaşkınlık), onun, «inanmak isteği»nin içine, yani

«onun hissettiği bu başdönmesinden kurtulmak isteği»nin içine esaslı bir hisse olarak giriyordu. *Critique de la raison dialectique*'in bazı pasajlarında işaret ettiğimiz «tersine döndürülmüş» hristiyanlık çesidi belki de, insan grubunun esaslı çarkına (genel teşkilâtına) tahvil edilmiş yenilmez büyülenmeden başka bir şey değildir.

Salt egemenlik (ilâhî kudret), ve bir anlamda, *babalık* da çok defa Medüz'ün büyüleyici bakışının etkisi altında yaşanıyor (ve hissediliyor), ki, Medüz'ün büyüleyici bakışının karşısında, bu büyülenmeye razı olmaktan, onun hüviyetine girmekten ve, başkasının (l'autre) bakışı altında, onun bizim üzerimize yansıttığı imaj (hayal) haline gelmekten başka çıkar yol kalmıyor. Sartre, Jean Genêt'yi, on yaşında iken yapmak üzere olduğu hırsızlıkla aynileştiren (hırsızlıkla mutabakat haline getiren) metamorfozun (istihalenin) bir çeşit ağırlaştırılmış filmini bize gösteriyor:

İşte bir çekmece açılıyor; küçük bir el uzanıyor... Birisi içeri girmiş, ona bakmaktadır. Çocuk, bu bakışın altında kendine gelir. (O vakte kadar) henüz hiç kimse değildi, birdenbire Jean Genêt oluyor. Kendisini, kamaştıran, sersemleştiren bir kimse olarak hissediyor: o bir cümledir (bir olayın meydana geldiğini ifade eden bir cümledir), susmak bilmeyen bir alarm zilidir. Jean Genêt kimdir? Bir an sonra, bunu bütün köy bilecek... O anda, metamorfoz (istihale) meydana geliyor: o daha önceki hüviye-

tinden fazla bir şey değildir, bununla beraber, işte tanınmaz bir hale gelmiştir. Kaybolmuş cennetten koğulmuş, çocukluktan, vasıtasız olandan (hiç bir etki altında kalmadan yaşadığı tabii hayatından) sürgün edilmiş, kendi kendisini görmeye mahkûm edilmiş, tecrit edilmiş, başkalarından ayrı, kısaca, bir haşereye tahavvül etmiş bir kimse olmuştur... Küçük Genêt'nin yüz karası (ona sürülen leke) ona ebediliği gösteriyor: o doğuştan hırsızdır, ölümüne kadar da hırsız kalacaktır; zaman bir rüyadan başka bir şey değildir: onun kötü tabiatı binlerce küçük parçalar halinde zamanın içinde yayılıyor, yansıyor, fakat onun kötü tabiatı ölümlü düzene ait değildir; Genêt bir hırsızdır: işte onun hakikati, onun ebedî cevheri budur» (J, s. 72-73).

Şimdi, çocuğu yaptığı hareketle aynileştiren «tanrılar»ın hayalinin «ona bakan gözler»de profil halinde belirmediği görülecektir:

Bu, suç üstünde yakalanmış, utangaç, saygılı, iyi düşünen bir çocuktur, küçücük bir çocuktur. Dindar bir çevrede, en iyi prensiplerle yetiştirildiği için, İyi (Bien) hakkında ona o kadar ihtirash bir ilgi telkin edilmiştir ki, mal mülk sahibi olmaktan ziyade evliya olmak ister. O, durumundan yakınmak suretiyle kendi kendisini savunmak imkânına da sahip değildir: yetişkinler bu küçük dindar ruh için birer tanrıdır. O, bir fare gibi yetiştirilmiştir: ahlâkı,

-ki, onu ahlâk namına mahkûm ediyorlar-, ona öyle derin bir şekilde aşılamlıdır ki, ahlâk onunla ayrılmaz bir bütün meydana getiriyor... Buhranın görüldüğü ana kadar o, vasitasız olanın (dış etkilerden uzak, tabii ve saf bir hayatın) «tatlı belirsizliği» içinde yaşıyordu, bir şahıs olduğunu bilmiyordu: bir şahıs olduğunu öğreniyor ve, aynı anda, bu şahsın bir ucube olduğunu da öğreniyor... (J, s. 76).

Geri kalan günleri için bu suretle «taşlaştırılmış, fosil haline getirilmiş», felce uğratılmış olan çocuk «başkaları» tarafından kendi varlığına yabancı bir insan haline konuyor, (bir hırsızın bir eşyayı çalması gibi) çalınıyor, çığneniyor:

Onu itham eden parmağın altında, küçük hırsızın yerine, onun kendi kendisi olduğunu ve herkesten başka olduğunu keşfeden tamamıyla başka birisi vardır... Herkes muazzam haşereyi görebiliyor, yalnız o görmüyor... Başkaları, şehit çocuk, genel çocuk (herkesin malı olan çocuk) olarak onu muhasara etmişler, ona nüfuz etmişlerdir, onun ruhunun içinde kalabalık halinde ve rahatça gidip gelirler (J, s. 76-77).

Allahın hükmünün bu felce uğratici taşlaşmanın tamamıyla zıddı olduğunu hatırlatmaya hiç de lüzum görmüyorum. Allah günahkârın hürriyetini uyandırır, onu teşvik eder, takviye eder, onu yeniden yaratır; Allah şahsa daima, ruh ile fikrin (esprit) bitişme noktasında ulaşır, yani, ağacın eğildiği tarafa

düşmesini isteyen «milletlerin hikmetine, ilmine» zıt olarak, hürriyetin kötü bir temayülü (eğilimi) yalanladığı, düzelttiği, aştığı, o derinlikte ulaşır. İhtida (fikir değiştirme) daima, Allahın, insanlardan farklı olarak, bizi o tarzda (biraz önce söylediğim şekilde) seven, her şeye karşı ve her şeye rağmen, bize «âli-cenaplık»la güvenen birisi olarak keşfedilmesini ihtiva eder. İshak peygamber, «günahların, eğer kan renginde ise, güneş gibi beyaz olacaklardır (güneşin ışığı ile yıkanacaklardır)», diyor.

Bir babanın bakışının, hakikî bir bakış olmayı hedef tuttuğu takdirde, başkalarının ikiyüzlü ayıplaması ile (baba şefkatinin nüfuz etmesine engel olan) yoğun bir duvar halinde birleşen o sahte ayıplama olmadığını da hatırlatmaya lüzum var mı? Hakikî baba, çocuğu on defa, yüz defa hırsızlık yapmış olmasına rağmen, onun nefsinin islâh edeceğini ve bir gün hırsızlıktan vaz geçeceğini ve bunu davranışıyla ispat edeceğini ümit edebilecek olan kimsedir. İsa, «yetmiş yedi kere yedi defaya kadar affetmek gerekir», diyordu.

Taşlaşma prosesünün titiz bir şekilde belirtilmesi Kafka'nın tasvirlerini hatırlatıyor. Metinde anlatılan korkunç hikâyede, Bohemyalı bir madrabazın, gece gündüz bir kutunun içine kapattığı, «büyümelerine engel olacak tarzda, kafalarını sıkıştırdığı, dudaklarını yardığı», -bu hal, «onların çok eğlendirci, ve mükemmel bir nisbet ihtiva eden ucubeler haline getirilmesine» imkân veriyordu-, çocukların

korkunç hikâyesi de (J, s. 77), çocukların oyun oynamak amacıyla küçük bir sandığın içine girdiklerini; bu sandığın tekrar kapandığını ve çocukların havasızlıktan boğularak öldüklerini anlatan Kafka'yı hatırlatıyor.

Büyüleyici ve korkunç hayaller görmeye karşı duyulan bu arzu Sartre'a teşmil edilebilir mi? Simone de Beauvoir, «Sartre'ın muhayyilesinin (imgeleminin) ne kadar kolaylıkla felâkete koştuğunu... gösteriyor. Onun, dehşete fazla mütemayıl olan fazla geniş bir muhayyilesi vardı» (FA, s. 154, 216-218). Sartre, 1935'de, tecessüs yüzünden, kendisine mescaline iğnesi yaptırmak istedi. Eğlence olsun diye kendisine aynı iğneyi yaptıran erkek hasta bakıcı, huriler gibi çok güzel kızların hayalini gördüğü halde, Sartre, aşağı yukarı bir sene birtakım kâbuslar gördü: akbabalara benzeyen-şemsiyeler, iskeletlere benzeyen-ayakkabılar, korkunç yüzler gördü; Sartre'ın etrafında, yengeçler, ahtapotlar, buruşuk (ve soğuk) hayvan kabukları kaynaşıyordu; bir gece, Venedik'de, «bir makassız istakoz», saatlerce, «onun gerisinde hızlı hızlı yürümüştü» (FA, s. 154, 385). Simone de Beauvoir'ın açıkladığına göre, «Sartre, akıl çağından yetişkin insan çağına geçmeye razı olmu-yordu» (FA, s. 218); «nevroza (sinir hastalığına) istemeyerek rıza göstermekten ziyade, nevroza karşı kabiliyetini denemişti» (FA, s. 250). Zaten, *La Nausee* adını alacak olan romanına *Melancholia* (Melankoli) adını vermişti.

2. Tuzak.

Tehdit, teskin edici görünüşler altında kendisini gizlediği, hatta bazan iyi karşılama, şefkat ve bağışta bulunma görünüşlerine büründüğü vakit, tuzak haline gelir.

Tehdit izlenimi, *Saint-Genêt* (Evliya-Genêt) pasajında, büyülenme izlenimi ile birleşmiştir: «Yetişkinler, bu küçük dindar ruh için birer tanrıdır. O, bir fare gibi yetiştirilmiştir» (J, s. 76). Bu benzetme Sartre'ın eserinde sık sık tekrar ediliyor, ve soğuk ve davet edici bir yaklaşıma içinde, sessizce tekrar kapanan tuzakı canlandırıyor. «Aldatılmış-kafese konmuş» olmak, sinsice yabancılaştırılmış olmak, hürriyetinin çalınmış (gasp edilmiş) olması izlenimi - intıbaı, vahşî bir reddetmeye sebep oluyor.

Bu suretle, kadın bir tuzaktır:

Biz hayatımızın içinde, spermamızın içinde yıkanıyoruz, vücudumuz, bizi alıp götüren çok koyu bir sudur, kendimizi bu suya kaptırırız memiz yetişir. Hazımdan, teneffüsten, kalbimizin atışlarından hiç de ayırdedilmeyen müptelzel (orta malı) bir *Vénus*, bizi yavaşça kadına doğru meylettiriyor; ona güvenmek yetişir, herkesin hizmetçisi olan bu tanrıça her şeyi: zevkimizi tatmin etmeyi ve insan nevinin devamını üzerine alacaktır (J, s. 140).

Manevî aşk da bir tuzaktır: Garcin'in şu sözlerini tekrar okuyunuz:

Gözlerinin içinde batmak istemiyorum. Sen

biraz nemlisin! Sıcak ve rutubetlisin! Sen bir küçük ahtapotsun, sen bir bataklıksın (J, s. 140).

Öyle görünüyor ki, bu ifadelerin altında cinsiyete ait bir tasvircilik vardır. Sartre'ın dünyasını yaşayan bir fert için, erkeğin erkeklik kudreti, kendi kendisinin (kendi benliğinin-soi) basit bir ifadesidir, saf bir halde olan bir çeşit gerginliktir, sırf gerginlik olarak istenmiş olan, dünyanın karşısında bilince sahip olmanın (possession) sembolü olan bir çeşit gerginliktir. Bu gerginlik (tension) inkâr etme gücüdür. Aşkın verdiği gevşeme hayat vermek için mütevazi bir hale gelen kuvvetin diyalogu değildir; bu gevşeme, yaratıcı arzu değildir, fakat «sıcak ve rutubetli, salyalı ve kadınca faaliyet»dir, saf ve basit sukuttur, kıymetli bir şeyin çalınmasıdır. Kadının sinesinde, birleşme, hayatın fışkırması yoktur, fakat «kendi-kendisinde'nin, en-soi'nin-gerçeğin» tatlımsı ve kadınca revanşı vardır.

Zaten, dış tuzığa bir iç büyülenme cevap verir: «Piçin (piç düşüncesinin) musallat olmasının sebebi, dünyanın açılmaması ve (kendisine) sahip olmaya tahrik ederk ona sahip olmamasıdır. Fakat bunun sebebi, hiç şüphe yok ki, piçin kendi kendisine *sahip olmaya* çalışması ve bu suretle sahip olunmak tehlikesine önce kendi kendisinin maruz kalmasıdır. Dünyanın açılması, eğer bu açılma onun kendisinden ibaret olan ve devamlı olarak onun inkâr etme gücünü emmek, yumuşatmak, gevşetmek üzere olan o açık bir ağız gibi duran «evet»i (muafakati) ye-

niden meydana getirmeseydi, onu büyülemezdi. Bu kendi kendisinin (benliğinin-en soi) açılması ona dehşet veriyor; bu, onun kendi kadınlığıdır (féminité). Tehlikeli (ve lekeli) olanın mükemmel timsali, kadındır» (J, s. 139).

Reissner'in, *Métaphysique de la sexualité* (Cinsiyetin metafiziği) adlı eserinde açıklandığına göre, «erkeklik (organı)» muhaddebdir-convexe, «kadınlık (organı)» mukaardır-concave. Kadının vücudunda bulunan ...e açılma imajı (rahim deliği imajı, hayali), -çok defa «pislikleri boşaltma deliği-trou de vidange» obsesyonu olarak devam ettirilen-, «delik -trou» obsesyonu haline geldiği vakit, «evet»in (muvafakatin), emre amade olmanın, iyi karşılanmanın dünyası, bir tuzak haline gelir. Bundan başka, erkek veya kadın olsun, her insan varlığında «kadına ait bir taraf» mevcut olduğundan, -çünkü, her insan varlığı kendisini hayatın ziyaretine açık tutar (ouverture)-, pozitif hayalin (image) yerine obsesyon halindeki bir hayalin (fantasmanın) kabul edilmesinin, emre amade olmanın, iyi bir şekilde karşılamaya ve mukabele etmeye hazır olmanın dünyasına girmek bakımından bir güçsüzlüğü -aczi- belli ettiği anlaşıyor. En sonunda, «kadının mevcut olma tarzı-mode d'exister féminin» ile, «ile (birlikte) olan-varlık, l'être-avec» ile, ...e açılma (erkeğin cinsel faaliyetine açık bulunma), l'ouverture à... ile, dinî davranışın esaslı bir cephesi arasında bir bağ mevcut olduğundan, -insan varlığının temeli «kadınlık-féminin»tır, «anima-genç kadın»dır, çünkü, insan varlığı, İlâhî

kocanın (Epoux divin) hayatını, ebedîlik ve neşe veren hayatını kabul etmeye amade değildir-, Sartre'ın dünyasında imanın seyrini felce uğratan ilk refleksin mahiyeti anlaşılıyor. Dünyanın başka kutbunun, aşkın sirayeti içinde, yüzünü başka yerden (dışarıdan) gelene doğru döndürmüş olan kutbunun keşfedilmesi yerine, sinsi tehdidin obsesyon halindeki bir hayalinin (image) musallat olması, hatta büyülemesi kabul edildiği vakit, Mağfiretin dünyasına girmek insan olarak imkânsızdır. Unamuno'da, onun, Allah ile birleşmek için gösterdiği çabalarla imanın sağlamlığı arasına, marazî bir hayal (fantasma), *vacio'*nun (boşluğun) hayali giriyordu. Sartre'ın kahramanlarında, onlarla, benliğin (soi) terk edilmesi içinde, aşk mücadelesi arasına, *marazî* bir hayal (fantasma), «delik» hayali, -ki, insan, kendi benliğinin boşluğuna (*creux*) böyle bir boşluk (*vide*) açıldığı nispette kesin olarak bu «deliğin» içinde kaybolur-, giriyor.

3. Piçlik.

Tehdit, tuzak: bu mûtalar (veriler) temelli bir tecrübede, *piçliğin* tecrübesinde birbiriyle birleşiyor. Sartre'ın tiyatro eserlerinin başlıca özelliği (belirtisi) budur: Goetz, Frantz, Oreste birer piçtirler. Tehdit olarak (kabul edilen) babalık felce uğraticı idi; tehdit olarak anlaşılan babalık, tiyatro sahnesinde temsil edilince, boş, içi oyuk bir şekilde belirecektir.

Jeanson, bizzat Sartre'ın durumunu, kendisine tevdi ettiği sırlara dayanarak, bu ışık içinde yorum-

luyor. «Jean-Paul, deniz subayı olan babası, yakınlarını tekrar göremeden uzakta öldüğü vakit, henüz iki yaşında yoktur. Genç bir dul olan annesi, o vakit akrabalarına sığınır, ancak on sene sonra yeniden evlenecektir. Çocuk çok mutludur, kendisine tapan, üstelik, ailenin tek erkeği: tek otoritesi olan büyükbabası ona çok iyi bakıyor... Belki de, işte, garip bir piçlik şekli, diyecekler bulunabilir... Fakat Sartre, imdadıma koşuyor, ve durumunu bana şöyle açıklıyor: «Ben *sahte (bir) piçtim*». Bu sahte piç deyimini, tamamıyla *kabul edildiği takdirde*, doğru bir anlam taşımakla beraber (hakikati söylemek gerekirse, bu deyim gayet doğru bir anlam taşıyordu, çünkü, Sartre'a çok hürmet ediliyordu), tam *yerinde kullanılmış* bir deyim değildi, çünkü, küçük Sartre'a karşı gösterilen duygular, -ki, bu duygular aracılığıyla ona, dünyada yeri olduğu ifade ediliyordu-, ona pek çabuk, zoraki, mübalâğalı, kısaca sahnede *yalancık*tan gösterilen duygular olarak göründüler. Sartre sözlerine şunu ekliyor: «Büyük babam usta bir komedi oyuncusu idi; ben de öyle idim: bütün çocuklar az çok böyledirler...». Bir yanda bir komedi oyuncusu, diğer yanda da (başka) bir komedi oyuncusu bulunduğundan, günlük hayata bir oyun, bir temsil havası hâkim olmuştur: en küçük yaşından itibaren, -yalnız kendisine ait olan ve gayet *aşikâr bir surette* muhafaza edilen-, bu «yeri-mevkii» ciddiye alamayacak derecede «Sartre'ın yerinin iyice tayin edilmiş» olduğu anlaşılıyor. Ne varlığına, ne yaşama hakkına, ne de geleceğine hiç kimsenin itiraz

etmeyi düşünmediği bu çocuk, işte, kendi kendisine itiraz edecek ve hayatını haklı çıkarma (mazur gösterme) uğrunda aralıksız olarak çaba gösterecek duruma gelmiştir» (J, s. 116-117).

Komedinin, hilenin, oyunun, Sartre'ın daha sonra «ciddilik, kendine önem verme zihniyeti» adını vereceği şeyle birleşmesinin mahiyeti anlaşılıyor. Pozitif bir ses çıkarabilecek olan bir baba otoritesi ile temas etme yerine, «dolgunluğun, bütünlüğün, plein» yerine, çocuk, boşluk, iç boşluğu intıbainı hissediyor. Oyun, hile (kurnazlık) kelimeleri, babalığın, imanın (ve Allah sevgisinin), iade edilememekle beraber insanı alçaltmayan bağışın, hakikî ve insanî aracılığının mevcut olmadığını gösterirler. Sartre, (hiç olmazsa kendi ifadesine göre), fazlasıyla ve kötü bir şekilde sevildi; sevgi onda, sahte (ve taklit edilmiş) bir eşya, adi bir ticaret eşyası intıbainı uyandırdı: «Büyük babasının sesi ona göre son derece ölçülü ve kesindi. Bu, belli bir ölçüde, babanın sesi, her halde ailenin tek erkeğinin sesi idi: bundan dolayı, bu sesin «komedi oyuncusuna ait olan» cephesi, hayatı (existence) saçma-abes (absurde) bir şey olarak, komediyi de, insanların bu saçmalığı (absurdité) gizlemek için kullandıkları bir vasıta olarak ifade etmeye kâfi gelebilmiştir» (J, s. 120). Şüphesiz, «bu büyükbabada», -aynı zamanda, (büyükbaba olarak) zaman aşımına uğramış, zamanı geçmiş bir Tanrı olan, (profesör olarak) bir çeşit edebiyat dininin papazı olan, ve (şahsî unvanıyla) bir komedi oyuncusu olan bu «büyükbabada»-, Sartre'ın hissettiği o, kendisine

vekâlet edilmiş olduğu (mandaté) duygusunun, (bu durumda olmadığını gayet iyi bilmesine rağmen), menşei «görülebilir» (J, s. 173).

Bu «piçliğin» ikinci cephesi birincisini kuvvetlendiriyor: «Sartre bana, mülkiyet (sahip olma) duygusunu hiç bir zaman tanımadım, diyor; hiç bir şey hiç bir zaman bana ait olmadı, çünkü, önce *büyük-babamın ve büyükanneimin evinde* yaşadım ve annemin yeniden evlenmesinden sonra, *üvey babamın evinde* de, kendimi daha ziyade «kendi evimde» hissedemedim; muhtaç olduğum şeyleri bana daima *başkaları veriyorlardı...*» (J, s. 117; bu kelimeler yazar tarafından belirtilmiştir). Bu olay, Sartre'ın mülkiyet (sahip olma) duygusuna nasıl hiç bir zaman sahip olmadığını ve para konusunda, «mal ve servet birliğine dayanan dünya üzerinde ihtiyarî olarak düşünmekten» vaz geçmediğini açıklıyor; cömertliği, söylediğimiz gibi, âdeta atasözü haline gelmiştir. Bu hal, bağışlama fikrinin, her şeyi, *veren* (bağışlayan) bir *başkasından* kabul etmek fikrinin onda güvensizlik uyandırmasına engel olmuyor: bağışlayıcı, mülk sahibi, iyiliksever terimleri (Sartre'da) tehlikeli bir şekilde birbirine yaklaşırlardır: «Cömertlik mülk sahibinin esaslı faziletidir. İyiliksever bir kimse, bir gelir senedini bir liyakatle trampa eder. Falan evliya hakkında, falan iyiliksever hakkında, malik olduğu her şeyi verdiği (bağışladığı) söylenir: bu, iyi bir şeydir. Fakat, Simone Weil, Puy'de, sefil bir otelde yaşıyordu ve sahip olduğu parayı ocağın üzerine koyuyordu; kapı açık kalıyordu, canı isteyen bu paradan

alıyordu: bu, daha iyi bir şeydir... Simone Weil fazilet, ve meziyet satın almıyordu; o, hiç bir şey vermiyordu (bağışlamıyordu), paranın kendisine ait olduğunu düşünmüyordu» (J, s. 117-118).

4. *Komedi Oyuncusunun Aykırılığı.*

Sartre'ın kahramanı, babalık «komedisi» karşısında, komedi rolünü de yapacaktır, komedi oyuncusunun aykırılığını yaşayacaktır. Sartre'ın tiyatro kahramanları birtakım roller yaparlar; yalancıkta heyecanlanmış görünürler; bazan kendi kendilerine, «kehanette bulunuyormuş gibi göz kırparlar». Frantz, yengeçlerin mevcut olmadığını, onları kendisinin uydurduğunu çok iyi bilir. *Kean* aktördür: «Kean ara sıra Kean'e komedi rolü oynar; niçin benim (de) gizli sevinçlerim olmasın?». Veya şöyle der: «Ben hakikaten mevcut değilim, mevcutmuşum gibi görünüyorum» (J, s. 79). Goetz bir piçtir, kötü bir aktördür (tulûatçıdır): «Her şey ancak yalan ve komedi idi. Ben etkili bir hareket yapmadım. Jestler yaptım» ((J. s. 66).

Aslında Sartre'ın, bile bile, «bir müddet için» korkunç şeylerin hüviyetine girebildiğini hatırlayalım. Simone de Beauvoir'ın bize anlattığı endişe-iç sıkıntısı (angoisse) halleri büyüleyici obsesyon tipine ait iseler de (FA, s. 216-218, 219-222, 385), Sartre, bunlardan birdenbire ve hiç bir gayret sarfetmeden kurtulmasını da biliyordu: «Sartre onlara (istakozlara) kesin olarak yol veriyordu; sözünü tuttu, tabii neşesi artık hiç sarsılmadı» (FA, s. 228); «Sartre iyi-

leştğine hükmettiğinden, özel hayatımızı artık hiç bir şey karartmıyordu» (FA, s. 234); «Olga ile o, makassız istakozları aldatarak yakalıyorlar, kabuklu hayvanları avlıyorlardı» (FA, s. 247-248, 264) «Sartre, yetişkin çağdan faydalanmaktan ziyade nevrozda (sinir hastalığında) kuvvetini denemişti» (FA, s. 250).

Bu, kendisini büyülenmeye kaptırmak, sonra bundan kurtulmak sanatının temadisinde heyecanlar teorisini tekrar buluyoruz; bu teoriye göre, «insan yalancıkdan heyecanlanmış görünür». Hiç bir zaman bir heyecan tamamıyla yaşanmaz; daima mürettep-uydurma- bir durum heyecanı tadil eder: önce hiddetine kapılan bir kimse çok geçmeden hiddetinin azaldığını, hiddetlenen bir insan rolünü oynamakta olduğunu görür. Heyecan kısmen dıştan uyandırılmıştır, kısmen istenmiştir.

Jeanson'un, Sartre'ın düşüncesinin başlıca temalarını etrafında topladığı, *komedi oyuncusunun aykırılığı*, belki de, tehdit olarak kabul edilen dünya teması kadar önemlidir. Sartre'ın kahramanlarının hepsi biraz da komedi oyuncusudurlar. Onların iç ıstırapı nerede başlıyor? Ezici ıstırapla ince oyun (ustaca oynanmış rol) arasındaki limit nerede bulunuyor? Onlar budalaca aldatılamayacak kadar fazla aydın görüşlüdürler. Onların durumu, hiç bir zaman, önüne geçilemeyen bir kader değildir, fakat ihata edilmesi (insanın günlük hayatına sokulması), deruh-te edilmesi gereken bir engeldir-obstacle. Onlar başka yöne bakmayı hakikaten denemişler midir? «Ba-

ba»yı kendi bakışlarından, kendisine rol yapıldığını, kafese konduğunu (aldatıldığını) hisseden piçin bakışından başka bir bakışla görmeyi, Kafka gibi, denemişler midir?

Sartre'ın Kafka ile kıyaslanması boşuna değildir. Simone de Beauvoir, «Sartre babasını hiç bir zaman tanımamıştı, diye yazıyor; ne annesi ne de büyükbabası ile büyükannesi onun nazarında baba otoritesini (salt egemenliği) tecessüm ettirmemişlerdi; bir anlamda her ikimiz de ailesizdik ve bu durumu prensip haline getirmiştik... Alain'in bize nakletmiş olduğu, Descartes'ın rasyonalizmi bizi buna teşvik etmişti... Kendimizde donuk (vazih ve şeffaf olmayan) ve belirsiz hiç bir şey görmüyorduk; saf bilinçten ve saf iradede ibaret olduğumuzu düşünüyorduk... Kafka bize bizden söz ediyordu; o, tanrısız bir dünya karşısındaki, -bununla beraber, kurtuluşumuzun bu tanrısız dünyada gerçekleşmesi bahis konusu idi-, problemlerimizi bize ifşa ediyordu. Hiç bir baba bizim için ilâhî iradeyi (manevî kaderimizi) tecessüm -ve temessül- ettirmemişti; bununla beraber, ilâhî irade ve kader aynı derecede, bükülmez bir şekilde bize yazılmıştı; ilâhî irade ve kader evrensel aklın ışığında çözülmesine müsaade etmiyordu; bu irade ve kader o kadar müstesna, o kadar gizli idi ki, onu takibetmediğimiz takdirde yok olacağımızı bilmemize rağmen, onu azıcık olsun anlamaya bizzat muvaffak olamıyorduk. Hiç bir görülebilir bağın yolları ve gayeleri sıkıca birleştirmedığı (lehimlemediği) koyu sisler arasında, Joseph K. kadar ve arazi mesahacısı

kadar, şaşkın, ve yalnız bir halde, elyordamıyla ilerliyorduk. Ölüm, Joseph K.'nın ölümü gibi, hiç bir hüküm (mahkeme kararı) tebliğ edilmeden, birdenbire, kabaca meydana çıkacaktı; her şey askıda kalacaktı» (FA, s. 20, 193-194) (65).

İlâhî iradeyi ve kaderi tecessüm ettiren bir babanın yokluğu, bu durumun prensip haline getirilmesini haklı çıkarmaz, Simone de Beauvoir ile Sartre böyle yapmışlardı, çünkü, «Descartes'ın rasyonalizmi onlara uygun geliyordu». Burada, akla uygun olmayan bir geçiş vardır, yani, komedi oyuncusunun bazan, Sartre'ın dünyasında, «gerçeğe-le réel» geçerken, daha önceki bütün oyunu, komedi rolü yapan babanın oyununu olduğu kadar durumunu yalancıktan ciddiye alır gibi görünen aktörün oyununu da, şiddetle inkâr ettiği vakit yaptığı, akla uygun olmayan bir geçiş vardır. Gerçeğe geçmek, babanın mevcut olmadığını söylemek demektir: bu, *Séquestrés d'Al-*

(65) Mevut toprağı gösteren, fakat kendisi oraya girmeyen, bir çeşit «lâik Musa» olan Kafka'nın diyalektiğini, bu eserin III üncü cildi olan *Espoir des hommes*'da (İnsanların ümidi) etraflı bir şekilde anlatmaya çalıştım. Kafka'yı bu devrin başlıca tanıklarından birisi sayıyorum: her türlü imanın berisinde (uzağında) bulunan, fenomenoloji ve varoluşçu edebiyat alanında da, «toprağın -dünyanın-, mutlak varlığın ve kaderin», babalığın ve evlât sahibi olmanın manasını ihya ediyor. Birçok tenkitçilerin, bizzat Kafka'nın ifadesine göre, *Lettre au Père*'e (Bir Babaya mektup) istinad eden bu eser hakkında hataya düştüklerini ve bunda ısrar ettiklerini görmek insanı hayrette bırakıyor.

tona'nın açık sonucudur; Sartre, Jean Genêt'nin de böyle bir geçiş yaptığını yazıyor:

On yedi yaşında hırsız muamelesi gören Genêt, vaktini eğlence ile ve her şeyle alay etmekle geçirebilirdi; bu, babaya ait olan değerlerin tasfiye edildiği yaştır (J, s. 76).

Her insan aşkından çok daha tezatsız (ve mükemmel) olan Allah sevgisi planında, -Nygren, Allah sevgisinin *agapè* olduğunu, bizde iyilik yaratan ilâhî aşk olduğunu ve, daha önceden mevcut bulunan bir güzelliğin cazibesi olan *erôs* olmadığını söylüyordu-, güvensizliğin daha uyanık ve daha derin olacağı anlaşılıyor. Karl, köylülere, «iade edemeyecek durumda olduğunuz halde size (bir şey) veren -bağışta bulunan- kimseye, kalbinizin bütün kinini gösteriniz», (DBD, s. 231); şüphe yok ki, o bunu, topraklarını fakirlere vermiş olan aristokrat Goetz'in o iyi kalpliliği ile söylüyor; bu fakirler elbette (bu iyiliğin karşılığında) hiç bir şey iade edemezler. Çok defa, insanca «bağışlar» bir çeşit gurur (ve kurum) ihtiva eden şuursuzluğa refakat ederler, iyi ve gizli bir şuura (vicdana, kendini bilmeye) delâlet etmeyen bu şuursuzca ve mağrur bir şekilde bağışlama tarzı çehrede kendisini belli eder ve bağışlama hareketinin değerini çürütür; o vakit, fakirin kalbi kinle dolar. Bağışla zenginleşen kimsede neşe duygusu yaratan, -çünkü, veren kimse kendisini unutmasını, gözden kaybolmasını bilir-, bir «verme sanatı» vardır. Goetz bu sanata sahip olmadı, Karl'ın sözleri de, köylülerin ruhunda doğmasını görmek istediği kını (hıncı)

çok iyi tasvir ediyor. İlâhî bağışın (Allahın inayetine) planına geçiş-transposition-şüphesiz tehlikeli bir durum yaratır; bununla beraber, mağfirete (Allahın inayetine) ait değerler hemen hemen daima bir insan varlığının aracılığı ile bize intikal ettirildiklerinden, bize karşı gösterilen «merhametin, insaniyetin» alçaltıcı şekli de çok defa Allaha atfedilir. Bizzat Francis Jeanson, Karl'ın sözlerini naklettikten sonra, şöyle yazıyor: «Muhtemel neticeler, belki de, dinsizlik (athéisme) bakımından, bu düzenin bir reaksiyonu, -artık şu veya bu insanın aşkı aleyhinde değil fakat bir «aşk Allahı»na inanmanın aleyhinde yöneltilmiş bir reaksiyonu-, bakımından ölçülüyor ve değerlendiriliyor»... (J, s. 70).

5. Endişe (*angoisse*) ve Reddetme.

Bu itibarla, hayatın uyandırdığı ilk duygu, görünüşte en emniyet verici realiteler içinde gizlenmiş, *sinsi tehdidin* duygusu olarak meydana çıkıyor. Tuzak olarak kabul edilen dünya ancak, «yeniden yaratılmaktan, değiştirilmekten» korkan kimsenin savunma refleksini uyandırabilir. Eğer Allah bir komedi oyuncusu ise, «onun sakalını çekelim»: Montherlant'ın sözlerine göre, onun sakalı (takma olduğu için) elimizde kalacaktır. Eğer baba, eşitsizliği (farkları) muhafaza etmek için bağışta bulunan mutlak bir hükümdar ise, zamanı gelince komedi rolü yapmak, sonra onun maskesini düşürmek gerekecektir. Eğer kadın yapışkan (*visqueux*) bir tuzak ise, onun karşısında sert ve aydın görüşlü bir insan olarak

kalmak ve, kardeşçe ve dehşet verici, hakikî müte-kabiliyeti ancak grubun içinde aramak gerekir.

Kadında, babalıkta, başkalarına rastlamada, birtakım tuzaklar görmek, *yalnızlık içinde yaşanan bir dünyayı* seçmek demektir: «Herkesle başka tarzda bir arada bulunamadığıma göre, başımın üstündeki boş gökle birlikte yalnız kalacağım» (DBD, s. 282). Goetz, «nihayet yalnız kaldık», diyor (DBD, s. 271). Bundan sonra, Hilda'ya, «saçlarını ve alnını göreceğim», diyor, fakat bu sözlerini şöyle yorumluyor: Sevişmek, aynı düşmandan nefret etmektir: bu itibarla sizin nefretinizle (kininizle) evleneceğim» (DBD, s. 285); «sen, ben demeksin, bu itibarla beraberce yalnız olacağız» (DBD, s. 277). Oreste, zaten, Thèbes şehrini tanrı Jupiter'in hâkimiyetinden kurtardıktan sonra, yalnız kalıyordu: «Her şey ne kadar boş... Ah, göz alabildiğine kadar ne muazzam bir boşluk (uzanıyor)... Birdenbire hürriyet üzerime saldırdı ve beni dehşet içinde bıraktı, tabiat geriye doğru sıçradı ve artık çağım (âge) yok ve senin merhametli dünyanın ortasında, gölgesini kaybetmiş olan bir kimse gibi, kendimi yapayalnız hissettim» (J, s. 19).

Endişe angoisse ve hürriyet: Sartre'ın «ilk dünyası»nı bu iki görünüş altında gösterebileceğimize inanmıştık. *Salt egemenlik* (mutlak kudret ve kader) *ve kardeşlik:* bu iki terim Sartre'ın «ikinci dünyası»nı özetliyor; bu terimler insanın kendi kendisi ile ve dünya ile uzlaşmasını ihtiva eder görünüyor. Sartre'ın son yazıları, bir yandan, mutlak kudret ve kader, ve babalık fikrine, diğer yandan, insanların dün-

yadaki kurtuluşu için kardeşlik ve mücadele fikrine açılmış görünüyorlar.

Yalnızlık ve endişe bu son yazılarda aynı derecede kaybolmuş mudur? İnsanın kendi kendisi ile ve başkası ile hakikî bir surette uzlaşması gerçekleşmiş midir? *Séquestrés*'nin açık ve seçik anlamı, *Critique*'de tekrarlanan ifadeler, ilk eserlerin belirsiz durumlarına daha az iltifat eden, daha aydın (ve berrak) görünüşlü bir iradeyi gösteriyorlar. Bununla beraber, içinde her şeyin tuzak olduğu bir dünya karşısında, büyülenme, (bu son yazılarda) kaybolmamıştır. Frantz ile babası, «boş bir göğün altında meydana çıkacak olan iki (ayrı) hayattan ibaret» olacaklardır; her ikisi de gölgesini kaybediyor; onların hiç bir zaman bir gölgesi olmadı. Otoriter bir partinin sıcak kardeşliği de aynı derecede, «teröre -yıldırmaya-dayanan bir kardeşlik»tir, orada, korku, alevin içinde bulunan bir buz bloku gibi, mevcuttur. Endişenin (angoisse) dünyası yerinde duruyor. Bu dünya afsunlanmıştır. Yalnız, çıkar yol olmadığına göre, korkuyu, zarar vermesine engel olmak için, dayanışmanın içine sokmaya gayret ediliyor. Bu kendi içine büzülmüş aydın görüşlü, uyanık erkinlikte (otonomide), bir bozgun ve bir gurur vardır.

İsa peygamber tarafından vadedilmiş olan dünyadan uzak bulunuyoruz; bu dünyada, korkunun ve endişenin yerini, oğulun ve veliahtın (veya Allahın manevî mirasçısının): «Baba, Baba» diye seslenmesi almıştır. İsa'nın insanları kurtarması, korkuyu defediyor. Onun (kendisini feda ederek) insanları kur-

tarması, «dişi geyiğin ve ala geyiğin sıçraması»na (tabiatüstü bir kudretle) ilham ve hayat veriyor, onların kurumuş boynuzlarını uysal ve esnek gençlikleri içinde yeniden geliştiriyor.

Dindar insanlar, bu vaadin *vahye dayanan bir kehanet* olduğunu belki de fazlasıyla unutuyorlar. Bu vaadin (İsa'nın vadetmiş olduğu dünyanın) vaktinden önce gerçekleştirilmesi bize yasak edilmiştir. «Şanlı Hükümdarın -İsa'nın- gelişini» bekleyerek, şu ölümlü dünyada, adalet ve aşk için gayretle çalışmalıyız. Sartre'ın dünyası, her an mevcut olan tehdit tarafından birtakım engellerle kapatılmıştır. Sartre'ın kahramanları, vaktinden önce, «zafer için yola çıkmayı» kabul edebilecek olan insanlardan değildirler. Onlar, çok defa lâfzî olan (sözde kalan), ve birçok vaizlerin iltifat ettikleri, o peşin hareketlere (anticipations), yani zamansız teşebbüslere önem vermezler. Endişe-angoisse, daima ümide üstün gelmekle beraber, siyasî, sosyal, iktisadî mücadeleye iştirak etmek konusunda aydın görüşlü ve mantıklı bir arzuda ifadesini buluyor. Sartre'ın, -aynı marksizmi «tenkit etmeye» çalışmak suretiyle-, marksizmin kampını seçmek zorunda olduğuna inanmış olması bizi hayrette bırakıyor, bizde endişe uyandırıyor; komünist siyaseti savunmakta gösterdiği bu keçi inandı kutsal şeylere, inançlara zıt olan bir çeşit «inancı» ihtiva ediyor. Sartre'ın başka bir seçme yapmayı, -ki, genel olarak bir hristiyanın davranışı (marksizmden) başka bir seçme yapmaya yönelir-, reddetmesi daima aynı şekilde köklü bir nitelik taşıyor.

Sartre'ın dünyasında ilk unsur hangisidir? Endişe mi, yoksa reddetme mi? Bu iki görünüş birbiriyle sıkı bir şekilde birleşmiştir; endişe ve reddetme, Janus'ün iki yüzü gibi (*), sırrını ancak Allahın bildiği bir insan çehresinin ön ve arka tarafıdırlar. Eğer «komedi oyuncusu»nun (yani, Sartre'ın) aydın görüşlü -ve şaşmaz- kararı aralıksız olarak araya girmeseydi, Sartre'ın kahramanlarının özellikle derin bir iç sıkıntısı, derin bir endişe duyduklarını, bu itibarla, onlarda reddetmenin, savunma refleksi, içten gelen bir olay olduğunu söylemek lüzumunu duyardım.



Kötülüğün, bir anlamda, «daha önceden orada (là), içinde bulunduğu» bir dünyaya giriyoruz (66). Artık hiç bir şey tamamıyla saf değildir. Hakikaten

(*) Janus, Latium'un en eski kralı olan efsanevi bir insandır. Gökten kovulan Saturne'ü gayet iyi bir şekilde karşıladığı için Janus'e minnettar olan bu tanrı ona son derece keskin bir zekâ gücü verdi; Janus bu zekâsı sayesinde hem geçmişe hem de geleceğe ait olayları, gözlerinin önünde geçiyormuş gibi, görüyordu. Bu iki kabiliyeti onun (biri geleceğe, diğeri geçmişe bakan) iki yüzlü olarak temsil edilmesine sebep olmuştur; bu tanrının bu imtiyazından çok defa ima yoluyla söz edilir. Roma'daki Janus mabedi ancak cumhuriyet barış içinde bulunduğu vakit kapanıyordu; Janus mabedi bin senede ancak dokuz defa kapandı. (Çeviren).

(66) P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté* (İrade felsefesi), T. II, *Finitude et culpabilité*, vol. II, *La symbolique du mal*, Paris, 1960, pp. 218-261.

baba otoritesine ve sevgisine dayanan bir aile ocağında doğanlar daha rahat bir yol tutuyorlar. O sürgünler, o maktuller, o hayatta iken haşere haline getirilmiş varlıklar arasında, bir baba yüzünün kendilerini (bir güneş gibi yukarıdan) aydınlattığını hiç bir zaman görmeyenler ne kadar çoktur? O vakit, reddetme (inkâr etme), çözülmesi imkânsız bir şekilde korkuya karışmıştır.

Sartre, av hayvanları gibi sıkıştırılmış ve basıya uğramış milyonlarca insan için üzüntü duyuyor. *Orphée noir* (Siyah Orfe) adlı eseri, modern şehirler içinde kaybolmuş «zenci»nin durumu hakkında, bildiğim en güzel sayfalardan bazılarını ihtiva ediyor; onun zenciler hakkında tasvir ettiği «Ruhlar diyarına iniş»i, -ki, bu iniş, zencilerin insan kardeşleri tarafından tanınmak (eşit bir muamele görmek) üzere yükselişlerinin bir delilidir-, birçok Afrikalı zenci şairlerde okuyoruz. Sartre'ın siyasi tercihlerini paylaşmasak bile, hiç olmazsa, bu tercihlerin aydın görüşlü ve mantıklı bir cüret (ve cesaret) ihtiva ettiğini kabul etmemiz gerekir.

Bariola münasebetiyle, «Sartre'dan önce gelen bir Sartre»ın mevcut olduğunu söylemiştik. *Les séquestrés d'Altona*'da, «Sartre'ın ötesinde bulunan bir Sartre»ı keşfettiğimizi zannettik. Kendisini açık bir şekilde belli eden Sartre, «işler ve görevler» dünyasının karşısında yüzüne taktığı aydın ve berrak görüşlülük maskesi ile, gittikçe «kalabalığın içinde» yer alıyor. İki Sartre'dan, yani, kendisini açık bir şekilde belli eden Sartre'ı tecavüz eden (aşan) Sart-

re'dan ve birincisine (açık ifadeli Sartre'a) karışan ve ondan ayrılmayan Sartre'dan hangisi ötekine hâkim olacaktır?

Sartre'ın eserleri gayet açık bir şekilde Allah-sızdır (athée), Mağfiretin ihsanına -Allahın insana bağışta bulunmasına, yardım etmesine- karşı, bununla birlikte, şiire, çocukluğa karşı, hiç bir hafifletici ve mazur gösterici bir yorum yapılamayacak derecede, fazla isyankârdır. Bizzat o, bu sözlerimizle alay ederdi (çünkü, onda her şey gayet tabiidir). Onun eserlerinde tabiatüstünün *reddedildiğinden* söz etmek, ölçüyü aşar görünüyor; tabiatüstünün *yokluğundan* söz etmek, tersine, hakikatin beri tarafında kalmak gibi görünüyor. Hem mağfiretin hakikî çehresinin bilinmediği hem de bir güvensizlik durumu anlamını ifade eden: tabiatüstünün *tanınmak istenmemesi* (méconnaissance du surnaturel) terimi bize daha uygun göründü.

Bu suretle, kapı, bu yüzyılın en kompleks eserlerinden birisini değerlendirmemiz için, açık duruyor. Bu eser, hiç olmazsa, uyumamıza engel oluyor (67).

(67) 445 inci sayfada, Sartre'ın otobiyografisinin birinci cildi olan *Les mots* (Kelimeler) hakkında yaptığımız taslak halindeki incelemeyi okuyunuz.

SARTRE'İN ÇOCUKLUĞU

«Çocukluğumdan ve ondan arta kalan her şeyden nefret ediyorum» (M, s. 137); «özellikle ilk senele-
rimin üzerine bir çizgi çektim (onları hükümsüz say-
dım)» (M, s. 199) (1); «on yaşına kadar, ihtiyar bir
adamla iki kadın arasında yalnız kaldım» (M, s. 66);
«hayatım koyu bir karanlık içinde geçiyordu, ne ba-
bası ne de annesi olmayan, evsiz barksız, âdeta ismi
olmayan, tam bir yalnızlık içinde yaşayan ergin bir
genç haline geliyordum» (M, s. 94); «çocuk Sartre,
ve onun istidadı hakkında her halde aldanmışlardı»
(M, s. 135). Genç Sartre, hayatı tam bir anlamsızlık
belirtisi olarak hissetti. Çekinmeden söyleyebiliriz ki,
o, «safradan-lest», yani, ruhi denge unsurundan, (ruhi
dengesini sağlayacak bir fedakârlıktan) yoksun ol-
duğu için, kendisini endişe verecek derecede hafif
hissediyor.

Belki de kendimi çok beğendiğimi sana-
caklar; hayır; babasız kalmıştım. Hiç kimsenin
oğlu olmadığım için, kendi kendimin iletisi ol-
dum (kendi varlığımı kendim yarattım), gu-

(1) Burada, Sartre'ın *Les Mots* (Kelimeler), (Pa-
ris, 1963) adlı eserinden faydalıyoruz; bu eseri, baş
harfi olan M harfi ile gösteriyoruz.

rurla ve sefaletle doldum; beni iyiye doğru yönelten şiddetli ve geçici bir istek tarafından dünyaya getirilmiştim. Birbirine bağlı olan olayların doğurduğu sonuç gayet açık görünüyor: anne şefkati beni kadınlaştırmıştı, bana hayat vermiş olan haşın (ve müsamahasız) Musa'nın yokluğu beni soğuk ve manasız bir insan haline getirmişti, büyükbabamın bana karşı gösterdiği aşırı sevgi beni gülünç bir şekilde şımartmıştı: dolayısıyla, bir eşyadan farksızdım, tamamıyla mazohizme elverişli bir hale getirilmiştim, gerçekten, aile komedisine inanamamış olsaydım kendimi tamamıyla mazohizme kaptırırdım (M, s. 91-92).

Babasının yokluğu Sartre'da bir boşluk intıbasını yarattığı gibi, aynı zamanda, bizzat babalığın tasavvuru (imajı) da, Sartre'ı, kendi kendisini seçmek zorunda olmaktan kurtaracak bir çeşit zorunluğu araştırmaya sürüklemiş görünüyor; babalığın tasavvuru, babalık vassına (niteliğine) ayrılmaz bir halde bağlı olan, çocuk tarafından hem tamamıyla aranan hem de tamamıyla reddedilen bir çeşit istibdadın profili, çizgi halinde beliriyor:

Bu baba bir gölge bile değildir; bir bakış bile değildir: o ve ben, bir zaman, aynı toprağın üzerine bastık, işte, hepsi bundan ibarettir. Ölmüş insanın oğlu olduğumdan ziyade bana, bir mucize eseri olarak dünyaya gelmiş (tabiatüstü) bir çocuk olduğumu hissettirdiler. Benim inanılmaz hafifliğim, hiç şüphe yok ki, bun-

dan ileri geliyor. Ben bir şef değilim, şef olmayı da istemem. Kumanda etmek, itaat etmek, aynı şeydir. En otoriter insan, başkası adına, kutsal bir parazit -yani babası- adına kumanda eder, maruz kaldığı keyfi baskıları (başkasına) nakleder. Hayatımda, kendime gülmeden, ve başkasını güldürmeden emir vermedim; sebebi şu ki, kudretli olmak hırsına (hastalığına) kapılmadım: bana itaat etmeyi öğretmediler (M, s. 12-13).

Sartre, daha sonra, şöyle diyor:

Bir baba bana, her halde, değişmeyen ve ısrarla devam eden birkaç vasfını, bir balona safra koyar gibi, bırakırdı; kendi heveslerini benim prensiplerim, kendi bilgisizliğini benim bilgim, kendi kinlerini benim gururum, kendi manilerini (iptilâlarını) benim için bir kanun haline getirmek suretiyle, varlığımın içine yerleşirdi; bu saygı değer kiracı bende kendi kendime karşı saygı uyandırırdu. Yaşamak hakkımı saygının üzerine kurardım. Bana hayat veren adam geleceğimi tayin ederdi: doğuştan politeknisyen olmam itibarıyla, hayatım ebedî olarak temin edilmiş olurdu (M, s. 70).

Sartre'ın babadan yoksun olması iki şekilde beliriyor: esaslı bir şekilde «hayatını haklı çıkarma, düzeltme imkânı»ndan onu yoksun ediyor; aynı zamanda, bu «hayatını haklı çıkarma, düzeltme imkânı», -*Séquestrés*'de kullanılan terimlerle ifade edecek olursak-, babanın «geçmişinden meydana gel-

miş bir gelecek» olarak görünüyor; bu gelecek, her türlü hürriyet imkânından önce gelen bir katılasmadır, -her türlü hürriyetin önüne konan bir engeldir. Çocuk, kendisini bir seçme yapmak görevinden kurtaracak olan bu «ağır yükü - babasının ağır bas-kısını» hem istiyor, hem de istemiyor. Aşağıdaki metinler, babanın bu varlığının gözden kaybolması, silinmesi karşısında bir çeşit kin duyulduğunu açıkça gösteriyor:

İyi baba diye bir şey yoktur, bu bir kaidedir; bu konuda insanlardan değil fakat çürümüş olan babalık rabitasından şikâyet etmek gerekir. Çocuk yapmak kadar iyi bir şey yoktur; çocuklara (bিরer eşya gibi) *sahip olmak* ne büyük bir adaletsizliktir! Babam yaşamış olsaydı bile, bütün ağırlığı ile benim üzerimde yatar ve beni ezerdi. Bereket versin, genç yaşında öldü; babaları olan Anchise'leri sırtlarında taşıyan Enée'lerin ortasında (*), bütün hayat boyunca ata binerek oğullarının üzerinden geçen ve onları çiğneyen o görünmez do-

(*) Enée, Truva prensidir; latin şairi Virgile onu, Énéide adlı eserinin kahramanı olarak göstermiştir. Enée, Venüs ile Anchise'in oğludur; Truva'nın kuşatılması sırasında, ve bu şehrin zaptedilmesinden sonra, Yunanlılara karşı cesaretle savaşmıştır; babası Anchise'i omuzlarında taşıyarak ve oğlu Iule'ü veya Ascagne'i yanına alarak kaçmıştır, fakat karısı Créuse'u kaybetmiştir. İtalya'da, Latiurn'a yerleşmiş, ve orada Latinus'un kızı Latinie ile evlenmiştir. Bir geleneğe göre Romalıların Enée'nin soyundan gelmesinin sebebi budur. (Çeviren).

ğurtuculardan (géniteurs) nefret ederek, bir kıyıdan ötekine, tek başıma geçiyorum; benim babam olmak için zaman bulamayan ve, bugün, pekâlâ benim oğlum olabilecek olan genç bir ölüyü arkamda bıraktım. Bu kötü mü yoksa iyi bir şey mi oldu? Bilmiyorum; fakat yüksek bir psikanalizcinin şu hükmüne seve seve katılıyorum: bende Üstün-benlik (Sur-moi) yok (M, s. 11).

İki yaşında babasını kaybeden Sartre'ın gerçek durumundan, genel olarak babalık değeri hakkında bir hükme geçiş, şüphe yok ki, Sartre'ın *Les mots*'da bize tasvir ettiği yaşanmış olaylar içinde, kavranması ve anlaşılması en güç noktadır. Tahmin ettiğimize göre, «babalığa ait değerlerin tasfiyesi», -ki, Sartre, Jean Genêt münasebetiyle bu tasfiyeden söz etmişti; kendisi de bu tasfiyeyi daha önce yapmış görünüyor-, ıstıraplı bir şekilde hissedilmiş bir yokluk (babasının yokluğu) içinde kökleşiyor, tamamıyla bu yokluğun etkisi altında kalıyor. Bütün hayatı boyunca oğlunun üzerinde yatmış olan baba tasviri, yalnız *Les séquestrés*'deki Baba tasvirini değil, fakat özellikle Kafka'nın, *Lettre au père* (Bir babaya mektup) adlı eserindeki baba tasvirini hatırlatıyor. Baba, hayatta iken, Enée'lerin, en sonunda serbest kalmak, doğrulmak ve omuzlarını göğün altında yukarıya kaldırmak imkânına hiç bir zaman sahip olmadan, bütün hayatları boyunca omuzlarında taşıdıkları o ağır Anchise'den (Enée'lerin babası) başka bir şey değil gibi görünüyor. Sartre'ın burada baba-

lık münasebetinden saygısızca söz etmesi, -«bir ölü, bir çocuğun mutad (değişmeyen) değerini teşkil eden birkaç sperma damlasını akıtmıştı» (M, s. 14)-, önce bir yoklukla (babasızlıkla), bir boşlukla, bir boşluk absesyonu ile, bu terimler her ne kadar acayip görünse de, açıklanır.

Daha önce görüldüğü gibi, en ilgi çekici olan şey, bu Ênée'nin, aynı zamanda, hayatını haklı çıkaracak, kötülükle itham edilmekten kurtaracak bir delil bulmak için, omuzlarında taşıdığı bu Anchise'e (babasına) muhtaç olmasıdır. Bu, hayatını haklı çıkarma tarzı (Sartre'ın hayatını haklı çıkaracak, düzelterek bir yol arama tarzı), tam yerinde değildir, çünkü bu tarzın onu, kendi sorumluluğunu kendisinde aramaktan herhangi bir şekilde kurtarması -muaf tutması- gerekirdi; bu, hayatını (ve kendisini) haklı çıkarma tarzı, -hiç bir sorumluluk duygusuna dayanmadığından-, nefret edilen, sevilen bir parazit şeklinde onun dışına (dış hayatına) nüfuz ettiğinden, onu hiç bir şeyin beklemediği, boş bir dünyada aslında imkânsız olan bir seçme yapmaktan kurtulmasına imkân verirdi.

••

Sartre annesinin varlığını bir kız kardeşin varlığı gibi hissediyor. Çok genç yaşında dul kalan, akrabalarının yanında çok silik bir hayat yaşayan, tek çocuğu ile aynı odada uyuyan annesi hiç kimseye ağırlığını hissettirmiyor; genç Sartre'ın hayatında, annesinin varlığını gösteren hiç bir işaret yoktur; oğluna aşırı bir sevgi gösteren Genitrix diye bir kimse

yoktur! Bundan dolayı, Sartre, erkek kardeşle kız kardeş arasındaki münasebeti, *kendisi için bir şey ifade eden biricik akrabalık bağı olarak hissediyor:*

Erkek kardeş olsaydım, her halde, gayrimeşru bir münasebetin mahsulü olurdum. Bunu devamlı olarak düşünüyordum. Bu, bir sapıklık mıydı? Yasak duyguların kamuflâjı mıydı? Böyle olması mümkündür. Bir ablam vardı, o da annemdi, bu itibarla, küçük bir kız kardeşim olmasını istiyordum. Bugün bile -1963- bu hal, bende heyecan uyandıran tek akrabalık bağıdır. Doğmamış olan bu kız kardeşi çok defa kadınların arasında aramak gibi ağır bir hatta işledim: reddedildim, bu hareketimin zararını gördüm. Bu hal, şu satırları yazarken, Camille'in katiline karşı duyduğum hiddeti tekrar duymama engel olmuyor; bu hiddet o kadar taze ve o kadar şiddetli ki, Horace'ın cinayetinin, askerliğin aleyhinde olmamın sebeplerinden birisi olup olmadığını kendi kendime soruyorum: askerler kız kardeşlerini öldürürler. Bana gelince, o ihtiyar (o bunak) askere hak ettiği cezayı verirdim. Onu önce darağacına gönderirdim! Ve postuna on iki mermi sıkardım (M, s. 41-42).

Bizzat Sartre, şu yazılarda, gerçeğe aykırı hayallerin (fantasmaların) izlerini gösteriyor:

Gayrimeşru bir şekilde gizlice birleşmenin mahsulü olan, mahvolmuş iki çocuk hakkında bir hikâye yazmayı uzun zaman tasarladım.

Yazılarımda, bu fantasmanın izleri bulunabilir: *Les Mouches*'deki Oreste ile Electre'de, *Les chemins de la liberté*'deki Boris ile İvitch'de, *Les Séquestrés d'Altona*'daki Frantz ile Leni'-de bu izler bulunabilir. Ancak bu son çift (yani, Frantz ile Leni) bu fantasmayı gerçekleştirdi. Bu aile bağında beni özellikle çeken şey, aşk eğiliminden ziyade sevişmenin yasak olmasıydı: ateş ile buz (kayıtsızlık), birbirine karışmış zevk ile yoksunluk duygusu, platonik bir aşk olarak kalmakla beraber, gayrimeşru olan sapık bir münasebet (Frantz'ın kız kardeşi Leni'yi sevmesi), hoşuma gidiyordu (M, s. 41, n. I).

Sartre'ın eserlerinde, iki hür varlığın karşılıklı saygısı içinde, fakat aynı zamanda, iki varlık arasında bir aşk cazibesinin tahrip edilmesi imkânsız bağı içinde, bir hayatın *intikalinden* ibaret olabilecek olan bir aşkın bulunmayışının, erkek kardeş ile kız kardeş arasındaki fantasma ile açıklanıp açıklanmadığını insan kendi kendisine sorabilir. Psikologlar bu son derece merak verici tecrübe üzerinde şüphesiz birtakım tenkitler yürüteceklerdir. Platonik bir aşktan başka bir şey olabilecek olan bir aşk bağı karşısında, Sartre'a bir çeşit korku musallat oluyor: «Aşıklar kucaklaşıyorlar ve aynı yatakta yatmayı birbirine vadediyorlar (garip bir âdet: annemle benim yaptığımız gibi, niçin yanyana bulunan iki yatakta yatmıyorlar?). Bundan daha fazla bir şey bilmiyordum fakat, bu fikrin (aynı yatakta yatma fikrinin) ışıklı -vazıh- görünüşünün altında kılı bir

külçenin meydana geldiğini (iki vücudun birbirine kenetlendiğini) seziyordum (M, s. 41).

Tuzak tasavvuru burada profil halinde beliriyor; oğluna «parazit gibi yapışan» baba tasavvuruna (image) eklenen bu tuzak tasavvuru, Sartre'ın hayat hakkındaki temel duygusuna: en emniyet verici realiteler içinde gizlenmiş bir tehdit duygusuna ait faraziemizi kuvvetlendiriyor.

*
*
*

Sartre'ın büyükbabası olan Charles Sczweitzer, -ki, ünlü Albert Schweitzer ailesine mensuptur-, *Les mots*'da varlığını her an hissettirir. Onun varlığı her şeye hâkim oluyor ve çocuğun muhayyilesindeki baba hayalini tahrip ediyor. Sartre onu, biraz komedi oyuncusuna benzeyen, durmadan rol yapan, akademik hakikatlerin ve boş bir yurt sevgisinin dünyasında yaşayan bir «papaz çömezi» olarak tasvir ediyor (Schweitzer'ler menşe bakımından Alsace'lı olan aydın kişilerdir):

Charles endişeye (agnoisse) karşı hayranlık -vecit- duygusu ile mücadele ediyordu. Her şeyin, hatta acıklı akıbetimizin bile iyi olduğuna kendi kendisini inandırmak için, bende (benim şahsımda) toprağın mükemmel eserine hayran oluyordu. Onu geri almaya hazırlanan o tabiatı, -orada kendisi için derinleşen çukura-mezara -varıncaya kadar, tamamıyla kucaklayabilmek ve her şeyi ile kabul edebilmek için-, gidip tepelerin üzerinde, dalgalarda, yıldızların ortasında, benim genç hayatımın kaynağında arıyor-

du. Benim ağızımda onunla Hakikat değil, *kendi* ölümü konuşuyordu. Eğer ilk senelerimin tatsız mutluluğu bazan bir matem kokusu taşımışsa bunda hayret edilecek hiç bir şey yoktur: hürriyetimi, tam vaktinde gelen bir ölüm, itibarımı, çok beklenen bir ölüm borçlu idim. Fakat başka türlü hareket etmek elimden gelir miydi: bütün pitiler (*) birer ölüdürler, bunu herkes bilir; bütün çocuklar içinde bir ölüyü yansıtan birer aynadırlar.

Üstelik, büyük babam evlâtlarını hor görmekten (onlara eziyet etmekten-emmerder) hoşlanırdı. Bu müthiş baba hayatını onları ezmekle geçirdi; onlar ayaklarının ucuna basarak odaya girerler ve onu küçük bir erkek çocuğunu aşırı derecede severken, canını acıtacak derecede okşarken yakalarlar: bu, onların kalbini (kıskançlıktan) çatlatmaz mı? Nesillerin mücadelesinde, çocuklarla ihtiyarlar çok defa ortak bir sebep teşkil ederler... Ben bu ihtiyarlarda bir evlât sahibi oldukları vehmini yaratmak için, çocukluk kisvesine büründüm (M, s. 20).

Bundan başka, bu büyükbaba Sartre'a Allahın bir karikatürü olarak görünüyor:

Sayın ihtiyara (koca papaza) gelince: o, Allah Babaya o kadar benziyordu ki çok defa ona Allah gözüyle bakıyordum... Bu öfkeli Allah

(*) Pythie: Delphes mâbedinde, Apollon'un kehanetlerini bildiren rahibe. Pythie, bu kehanetleri bir sehpa üzerinde bildiriyordu. (Çeviren).

evlâtlarının kanıyla besleniyordu. Fakat ben onun uzun ömrünün sonunda meydana çıkıyordum, sakalı ağarmıştı, sigara içmekten sararmıştı ve babalık onu artık eğlendirmiyordu. Bununla beraber, öyle sanıyorum ki, öz evlâdı olsaydım bile; alışkanlık yüzünden bana köle muamelesi yapmaktan çekinmezdi... Yalnız varlığımla da onun her arzusunu yerine getiriyordum. O, (Allah) Babanın sakalı ile ve Oğulun (İsa'nın) Kalbi ile aşk Allahı oldu; o, ellerini başımın üzerine koyuyordu (beni takdis ediyordu), kafamın üzerinde avucunun sıcaklığını duyuyordum... O bana tapıyordu, bu belli bir şeydi. Beni seviyor muydu? Bu kadar harcıâlem olan bir ihtirasta samimîliği sunîlikten ayırdetmekte güçlük çekiyordum... Ben her şeyde ona tabi oluyordum: o bende kendi yüksek kalpliliğine tapıyordu.

Hakikatte o, biraz da kendisini yüksek görülmeye (le sublime) zorluyordu: o, diğer birçokları gibi, kendisini Victor Hugo sayan (kendisine hayran olan) Victor Hugo gibi, kendi kendisine meftun olan bir XIX. yüzyıl adamı idi... Kısa süren ebedîlik -sonrasızlık- anlarına kendisini kaptırıyordu, bu ebedî anlarda kendi kendisinin heykeli haline geliyordu... (M, s. 14-16). Büyükbaba hayaline, biraz gülünç olan, gemi güvertelerinde soytarılık yapan bir komedi oyuncusuna benzeyen, babaca sevgisinin «cömert-yüksek» atılışlarında bile, kendi heykelini

(kendi putunu, kendi benzerliğini) arayan. babaca (koruyucu) bir Allahın hayali ekleniyor!

∴

Babasının bu yokluğu ile, torununda kendi kendisine tapan bir büyükbabanın daimî varlığı arashında kalan Sartre, «onu cezbeden hürriyetle, durumunu haklı gösteren zorunluluk arasında» aralıksız olarak bocalayacaktır (M, s. 143).

Sartre probleminin esasını hiç bir söz bu cümle kadar iyi ifade etmez. Sartre, hiç bir kökü olmayan bir hürriyetle mest olduğunu ve, mevcut olmasını (exister) sağlayabilecek, ve onu sağlam bir şekilde tesbit edebilecek olan bir bakışı (babasının bakışını) ısrarla aradığını anlatıyor. Hem nefret ettiği hem de sevdiği bu bakışın yokluğu onu büyülüyor-basiretini bağlıyor. Boş bir hürriyetin hiç bir işe yaramadığını ifade eden şu sayısız cümleler bu büyülenmenin -basiretinin bağlanmasının- delilidir: «Aralıksız olarak kendi kendimi yaratıyorum (M, s. 22); «ben hem göğün bir hediyesiyim hem de kendi kendisine yetişmiş bir insanım» (M, s. 143); «kahramanlık, (irritical suretiyle söylenen bir şiir gibi), hiç bir hazırlığa, ve dış etkiye dayanmayan, kendiliğinden meydana gelen, devamlı bir harekettir» (M, s. 180); «sürat... kopma-arrachement-gücü ile kendisini belli eder» (M, s. 193); «Chantecler, benden başkası olamaz-beni uyandıran Horoz, benden başkası olamaz; hiç bir üstün kuvvet bana karışamaz» (M, s. 149). Aynı büyülenmeden -basiretin bağlanmasından- doğan ve aynı derecede çok olan şu cümlelerde de, bu

boş hürriyeti haklı gösterebilecek ve onu (Sartre'ı) bundan kurtarabilecek olan bir «bakış»ın araştırıldığını okuyoruz: «Yalnız olduğum zaman bile rol yapıyordum» (M, s. 55); «onların gelecek (geleceğe yönelen) bakışı başımın arka tarafından içime giriyordu» (M, s. 56); «kendimi onların gözleriyle görmesini öğrenmiştim... Örnek torun hüviyetimi benim için muhafaza eden bu bakışın arasından (ileriye doğru) atılıyordum» (M, s. 66); «büyük şahıslara doğru dönüyordum. Onlardan meziyetlerimi garanti etmelerini istiyordum» (M, s. 67); «Karl'ın istemeyerek beni tasdik etmesinde... aslında, tesadüf mahsulü olan şu diğer varlığı, yani beni mazur göstermekten âciz bulan bir tesadüf eserinden başka bir şey görmüyordum... İnsanın, bir bekleyişi tamamıyla tatmin etmek için dünyaya getirilmiş olmaktan uzak bir şekilde fuzulî olarak doğduğu fikrini muhafaza etmiştim» (M, s. 137); «sekiz yaşımla on yaşımın arasında, tevazu içinde kabul etmiş olduğum sahte emri vekâleti (mandat impératif), büyük bir gururla kendime mal etmiştim» (M, s. 137).

Burada, felce uğratici bir «kaza ve kaderi-Allahın takdirini» arzu etmekle bundan nefret etmek arasında belirsiz bir bağ düğümleniyor:

Kısaca, şu dünya üzerindeki varlığımı haklı gösterebilecek olan emri vekâleti ne kendimden çıkarıpatabiliyordum ne de herhangi bir kimsenin beni bundan kurtarmak hakkına sahip olmasını kabul edebiliyordum. İhmalci bir şekilde, iptilâlarımın peşinden koştum, de-

vamlı bir ihtilâf (ve gerginlik) içinde takatten düştüm; (müstebit) bir Çar'dan, bir Allahtan veya sadece bir babadan yoksun olduğum için, kayıtsız bir kan dökücü, kaygısız bir şehit sıfatıyla, Griselidis (*) olarak kaldım (M, s. 109).

*
* *

«Allah beni ıstıraptan (peine) kurtarabilirdi: altında onun imzası bulunan bir şah eser olabilirdim» (M, s. 78).

İman bu varlığı haklı gösterebilirdi (onu doğru yola götürebilirdi). Öyle görünüyor ki, Sartre Allahın karikatüründen veya yokluğundan başka bir şey tanımadı. Bir protestanın torunu ve, katolik bir anenin oğlu olan Sartre, kendisini haklı gösterme (doğru yolu arama) ihtiyacı ile hristiyanlıktan uzaklaşmış bir dünya arasında, bir çeşit *no man's land* içinde (göçebelik içinde, vatansız bir insan olarak), aralıksız bir şekilde bocalamış gibi görünüyor.

Önce, kendi ailesi içinde ve zamanının toplumunda bulabileceği *imanın boşluğunu* yazmıştır. «İmanın zarif ve hoş taraflarını özleyen o hristiyanlıktan uzaklaşmış topluluğu (cemaati)» tasvir etmiştir.

Pazar günü, bu hanımlar, iyi bir müziği, ünlü bir orgçuyu dinlemek için, bazan kiliseye ayine giderler; her ikisi de müzikle meşgul ol-

(*) Griselida veya Griselidis: Saluce markizidir, dokunaklı bir efsane kahramanıdır, evlilik hayatının faziletlerini temsil eden örnek bir kadın olarak kalmıştır, XI inci yüzyılda yaşadığı söylenir. Pétrarque'a, Boccace'a, Perrault'a ilham vermiştir. (Çeviren).

maz, fakat diğerlerinin imanı onları müziği dinlerken kendilerinden geçecek hale getirir; onlar bir toccata'nın tadına bakmak kabilinden Allaha inanırlar (M, s. 18).

Bu topluluk «konforlu-kolay-bir din» istiyordu (M, s. 78-80). Sartre'ın annesinin Allahı «ona göre bir Allah» idi; annesi, «kendi Allahından onu gizlice teselli etmesinden başka bir şey istemiyordu» (M, s. 81). Büyükannesi hiç bir şeye inanmıyordu: «ancak şüpheciliği dinsiz olmasına engel oluyordu» (M, s. 81).

Üstelik, Charles Schweitzer, özellikle çocuğun rahip Dibildos'un verdiği din derslerini bir süre takibetmesinden sonra, genç Sartre'ın kafasını koyu bir *papaz düşmanlığı* ile dolduruyordu (M, s. 80). Özellikle, komedi oyuncusuna benzeyen bu büyükbaba, Allahın hayalini «büyük bir patronun (hâminin)» hayalinden farksız olarak, -iç içe geçmiş bir halde-, görüyordu: «Bana bir Yaratıcı (Allah) gerekiyordu, bunun yerine bana Büyük bir Patron (Hâmi, Evliya) gösteriyorlardı; her ikisi de aynı şeydi, fakat ben bunu bilmiyordum» (M, s. 79); «Charles Schweitzer, Büyük bir Seyirciye ihtiyaç duymayacak kadar tam bir komedi oyuncusu idi, fakat ince nükte yaptığı anlar müstesna, Allahı pek düşünmezdi; Allaha ölüm anında kavuşacağından emin olduğu için Onu hayatından uzak tutuyordu» (M, s. 80). Benoît Labre'dan, «hastaların mevaddı gaitalarını (pisliklerini) dili ile toplayan» Marie Alacoque'dan söz ederken, kendisine teklif ettiği evlilik, genç Sartre'da sonsuz

bir tiksinti uyandırdı: evliyalığın cazibesine kapılmak tehlikesi ile karşılaşşıyordum. Büyükbabam beni evliyalıktan ebedî olarak tiksindirdi: evliyalığı onun gözleri ile gördüm, bu korkunç delilik derin heyecanlarının (vecidlerinin) tatsızlığı ve soğukluğu ile beni tiksindirdi, vücuda karşı duyduğu sadık istihfafla beni dehşete düşürdü; Evliyaların garabetleri hiç de, smokini ile denize dalan İngiliz'in garabetinden daha manalı değildi» (M, s. 81).

Sartre'ın dinsizliğe doğru gidişini özetlediği şu cümle şimdi daha iyi anlaşılıyor: «Aslında, bütün bunlar beni usandırıyor: dogmaların ihtilâfı (aykırılığı) değil fakat büyükbabamla büyükannemin kayıtsızlığı beni dinsizliğe götürdü» (M, s. 81-82); «ben hem katolik hem de protestandım, tenkit zihniyetini inkıyad (itaat) zihniyeti ile birleştiriyordum» (M, s. 81); «kutsal Tarihi, İncil'i, akait kitabını, inanma yollarını göstermeden, bana öğretiyorlardı; bunun sonucu, benim özel düzenim (ordre) haline gelen bir düzensizlik oldu» (M, s. 207).

Sartre, bundan daha hakikî bir tecrübe (din tecrübesi) geçirmedi mi? Öyle görünüyor ki, geçirmedi, Sartre'ın kendi ifadesi böyle bir tecrübe geçirmediğini gösteriyor. Gerçekten, çocuk Sartre'ın Allahın mevcut olduğunu hissettiği tek an, ona nüfuz eden, onu donduran, felce uğratan bir çeşit «bakış»ın tecrübesi ile aynı ana rastlıyor. Bu paragrafın başında yazdığımız sözleri burada hatırlatmak gerekir: «Allah beni ıstıraptan (peine) kurtarabilirdi: altında onun imzası bulunan bir şah eser olabilirdim» (M,

s. 78). Sartre, koyu bir gaflet içinde olduğu halde (bizzat kurtulmak için hiç bir çaba göstermediği halde), imanının kendisini tehlikeden koruması, endişeden-angoisse-ebedî olarak kurtarması gerekiyormuş gibi düşünüyor. Sartre, kendisinden biraz gevşek, fakat kölece bir itaatten fazla bir şey istemeyen bu emri vekâlet (mandat impératif) tarzını Allahta aramış gibi görünüyor. Jules Verne'in *Michel Strogoff*'u, burada kesin bir rol oynuyor: «Rusya'nın bütün bölgelerinin Çarı, Allah Baba idi: acayip bir fermanla yokluktan var edilen Michel, bütün yaratıklar gibi, emsalsiz ve esaslı bir misyonla görevlendirilmiş bir halde, bizim gözyaşları ile dolu vademizden (dünyamızdan) geçiyordu ve, bu sırada, şeytanın kendisini baştan çıkarmak için kurduğu tuzakları bertaraf ederek ve engelleri aşarak, şehitlik mertebesine yükseliyor, tabiatüstü bir yardımdan faydalananıyor, Allahı (Yaratıcısını) öğüyor, bundan sonra, görevinin sonunda, ölümsüzlüğe karışıyordu. Bana gelince, bu kitap bana bir zehir gibi tesir etti: demek ki, Allahın katında makbul olan insanlar vardı? Demek ki, en yüksek zorunluluklar onların yolunu çiziyordu? Evliyalık beni tiksindiriyordu: Michel Strogoff'daki evliyalık, kahramanlığın dış görünüşlerine büründüğü için, beni büyüledi» (M, s. 107-108).

Görülüyor ki, burada araştırılan şey, bütün faaliyetleri aynı anda haklı gösteren bir çeşit esaslı seçmedir; bu takdirde, bu seçme, bir programın icrası, Çarın emri vekâleti gibi, önceden yazılmış bir misyonun gerçekleştirilmesi haline geliyor.

Allah, bir Çar değildir, bir «Üstün güce sahip-Fi-ravun» değildir; Allah, o felce uğratan bakış değildir. Ne yazık ki, Sartre, şüphesiz kesin bir rol oynayan, Allahtan tam bir «uzaklaşma» ile sona eren bir tec-rübede Allahın bakışını böyle hissetmiş görünüyor:

Daha birçok seneler, Mutlak kudret sahibi olan Varlıkla (Allahla) genel-veya resmî münasebetleri devam ettirdim; özel hayatımda, onun-la sık sık temas etmekten vaz geçtim. Yalnız bir defa, Onun mevcut olduğunu hissettim. Kib-ritlerle oynamış ve küçük bir halıyı yakmıştım; bu büyük suçumu örtmek üzere idim ki bir-denbire Allah beni gördü, Onun bakışını ba-şımın içinde ve ellerimin üzerinde hissettim; son derece göze çarpacak bir şekilde, canlı bir hedef halinde, banyo odasında dönüp duruyor-dum. Derin bir infial -öfke- beni bu durumdan kurtardı: bu kadar kabaca bir saygısızlığa kar-şı tehevvue kapıldım (köpürdüm), küfür et-tim, büyükbabam gibi şöyle homurdandım: «Al-lah bin kere belânı versin melûn Allah.» Allah artık bana hiç bir zaman bakmadı (M, s. 83).

Bu «Allah» tecrübesinin, *Les chemins de la li-berté*'de, Daniel münasebetiyle anlatılan «bakış»ın tecrübesi ile olan, ve eli çekmecenin içinde, para çal-mak üzere iken yakalanan Jean Genêt'nin tecrübesi ile olan benzerliğine işaret etmeye pek lüzum gör-müyorum. Suçluyu felce uğratan, mahkûm eden, da-yanılmaz bir aydınlık içinde, duvara tesbit edilmiş bir kelebek gibi mihlayın, donduran, bir Medüz'ün

bakışına benzetilen Allah hakkında böyle bir tasvirin, yaşayan Allahla ne kadar tezat teşkil ettiğini, korkuya kapılan müridlerine: «Korkmayınız; Ben'im.» diyen Allahın şahsının tam zıddı olduğunu hatırlatmaya da lüzum yoktur.

1917'ye doğru geçirdiği başka bir tecrübe, -ki, Sartre şüphesiz bu tecrübeye tekrar dönecektir-, hakikî dramı (iç yüzü) anlaşılamayacak derecede kısa bir şekilde anlatılıyor:

1917 senesinin bir sabahında, La Rochelle'de, benimle beraber Liseye gidecek olan arkadaşlarımı bekliyordum; gecikiyorlardı, biraz sonra kendimi oyalamak için hayal kurmaktan başka çare bulamadım ve Mutlak kudret sahibi olan Varlığı (Allahı) düşünmeye karar verdim. O anda, Allah birdenbire (yüksekten yuvarlanarak, alçalarak) göğe indi ve kendisi hakkında hiç bir açıklama yapmadan kayboldu. Nezaket ifade eden bir hayretle, kendi kendime: o mevcut değil, dedim ve bu davanın artık halledildiğine inandım. Bu dava, yani Allahın varlığı meselesi, kesin olarak halledilmişti, çünkü, o vaktten beri, Allahı tekrar diriltmek için hiç bir zaman en küçük bir arzu duymadım (M, s. 209).

«Oyalanmak» için, Allahı bu tarzda düşünmeye «karar vermek» en azından gülünç bir şeydir. Bu tarz, Allahın hakikî tasavvurunun (image), bu duygularda zaten hiç mevcut olmadığını gösterir, bu yokluğun sebebini yukardaki satırlarda tahmin ediyoruz.

Bununla beraber, dava (Allahın varlığı meselesi) «halledilmemiş»ti, bunu Sartre da biliyor. Gerçekten, «kutsal şeyleri kavrayamadığı için, büyüye hayran olduğunu» açıklıyor (M, s. 101). «Kutsal şeylerin, katoliklikten koparak, edebiyatta yer aldığını» belirtiyor (M, s. 207); «bir papazın, papaz çömezinin torunu olduğum için (M, s. 53, s. 23), çocukluğumdan beri bir papaz çömeziyim» (M, s. 23); «dini bulmuştum; hiç bir şey bana bir kitaptan daha önemli görünmedi» (M, s. 46); «sanat eserine, uzun zaman, doğuşu dünyayı ilgilendiren metafizik bir olay gözüyle baktım» (M, s. 148); «o, («Mutlak kudret sahibi olan Varlık-Allah» bana, «yazacaksın», diyordu... «O halde, (yazmaktan başka) elimden ne gelir Allahım...?» vb. (M, s. 154-155).

Pascal ile İsa arasında geçen, fakat bu defa burada yazmak «misyonu» etrafında geçen diyalogun («Qu'ai-je donc Seigneur...?») bu şekilde yorumlanması Sartre için, «yazmanın, ne dereceye kadar,... hayatını tesadüften kurtarmayı... istemek»ten ibaret olduğunu gösteriyor (M, s. 209). «Uzun zaman dili (langage) dünyadan ibaret saydım» (M, s. 551); «ünlü bir geleceği halin üzerine aksettirerek» (M, s. 169), «kendi ünlü ölümümü (yani, hayatımı) anlatan bir eser haline geldim» (M, s. 171). «Mizacım itibariyle Eflâtuncu olduğum için, bilgiden onun konusuna (objeye) gidiyordum» (M, s. 39); «havada yarattığım adamda (ile) hiç bir kimse ile kıyas edilmeyi kabul etmeyen bir insandım» (M, s. 62). «Dinimi bulmuş-

tum, hiç bir şey bana bir kitaptan daha önemli görünmedi» (M, s. 46).

Sartre, «yazmak arzusunun, yaşamının reddedilmesini ihtiva ettiğini» keşfedecektir (M, s. 159). «Vaz geçmek için otuz senesini harcadığı o idealizmden» söz ediyor (M, s. 39): «daha sonra, bütün gayretimi aşağıya doğru (idealizmden realizme, dünyaya doğru) inmek için sarfettim: (idealizmin havai yüksekliklerinde rahatça ve kolayca dolaşmaya alıştığım için, beni aşağıya, dünyaya doğru çekecek olan), tabanı kurşundan yapılmış ağır ayakkabılar giymem gerekti» (M, s. 47); «(objektif ve genel bir anlam verilen) her insanın, (somut ve sübjektif bir anlam taşıyan) belli bir insanın bütününden ibaret olduğunu anladığım gün, başpapaz kisvesine bürünmüş olan (ve insanı kutsallaştıran) bu hümanizmden kurtuldum» (M, s. 54 ve 213). Simone de Beauvoir, *La force des choses* (1963) - Olayların kuvveti adlı eserinde, bir çeşit Eflâtunvari rüyadan çıktığı anda haşin realiteyi keşfeden Sartre'ın ifade ettiği bu düşünceleri ve intibaları tamamıyla teyit ediyor... Sartre'ın, *Qu'est-ce que la littérature?* (Edebiyat nedir?) adlı eserinde, «ruh»un, «sabit (ve değişmez) değerlerin bulunduğu gök»ün edebiyatını, -ki, Du Bos'nun düşüncesi bu edebiyatla besleniyordu-, hırçın bir şekilde anlatma tarzı, bütün çocukluğunda derin bir iz bırakan bu sahte idealizmle açıklanır; Sartre, «okuma»nın, «yazma»nın, kelimelerin dünyasında yıkanmanın meydana getirdiği: o seyyal (ve aldatıcı) ve sezilmesi güç engelden (düşüncesine vurulan kös-

tekten) işte, bu hırçınlıkla, bu hile ile, bu bir çeşit inatçı irade ile kurtuldu ki, bunlar, yani bu şiddetli hırçınlık, bu hile, bu inatçı irade, daha sonra, Sartre'ı, insan varlığının (existence) en yapışkan (visqueux), en hayasız (velis), tehlikeli bir şekilde kaygan ve haince alçaltıcı cepheleri üzerinde ısrar etmeye sevk edeceklerdir. Bu, hayal kırıklığına uğrayan bir aşkı takibeden öfkedir.



Aynı zamanda, tuzakların sinsî cazibesi (fascination) bu «kelimeler» dünyasına nüfuz ediyor. Sartre, «hamam böceği»nden (M, s. 64), «şaşkın haşere»den (M, s. 75) söz ediyor; «karanlık ağızlar her yerde açılabilirdi» (M, s. 78); «sudan korktum, yengeçlerden ve ağaçlardan korktum... (Bu) cellâtlara lânet ettim» (M, s. 125); «başdöndürücü ve sersemletici bir varlık beni büyülüyordu... Yirmi ton ağırlığında sert bir kabukla çevrilmiş olan hayvan, bizzat bendim» (M, s. 126): «yedi başlı korkunç yılanların (*) ve ejderhaların (*) mevcut olması gerekir» (M, s. 145);

(*) Hydre, (Hydre de Lerne): Efsaneye göre, yedi başlı korkunç bir yilandı; yedi başı, bir vuruşta kesilmediği takdirde, yeniden canlanıyordu. Bu canavarı Hercule yok etmiştir. (Çeviren).

(*) Dragon: Eski insanların muhayyilesinden doğan hayalî bir hayvandır, bir ejderhadır; aslan tırnaklı, kanatlı, ve bir yılan kuyruğuna sahip olan bir hayvan şeklinde temsil edilmişti. Bu ejder, Dragon des Hespérides mitinde ve Toison d'or (Altın post) mitinde görülüyor. Hristiyan efsanelerinde, evliya Michel tarafından mağlûp edilen dragon, şeytanın kudretini temsil ediyor; Orta Çağ-

«peşin olarak, (yani, bu korkunç varlıkları, bu engelleri yenmek için hiç bir çaba göstermeden), kendimi tam bir yalnızlığa mahkûm ediyorum, inzivaya kapıyorum» (M, s. 153).

Sartre'a musallat olan bu hayallerle *Séquestrés*'nin (Mahkûmların) hayalleri arasındaki benzerlikler o kadar açık ki bunların üzerinde ısrar etmemek gerekir. Sartre'ın otobiyografisinin hiç olmazsa şimdiki safhasında her şeyi özetleyen şu cümleyi okumak ve bunun üzerinde düşünmek daha iyidir: «*Kendimi yeter derecede sevmediğim için, öne doğru kaçtım (kendi kendimden kaçtım, kendimi olduğum gibi kabul etmedim)*» (M, s. 198).

Dinsizlik (veya Allahsızlık) insafsız ve yıpratıcı bir teşebbüstür. Bu teşebbüsü sonuna kadar götürdüğümü sanıyorum. Her şeyi açık ve seçik olarak görüyorum. Hatamı itiraf ediyorum (M, s. 210-211).

Sartre, gerçeğe gitmek amacıyla, aldatıcı ve boş bir dini, «kelimeler» dinini, sahte bir Eflâtunculuğu reddetti. Sartre, iman hakkında, karikatür halinde bir bilgiden başka bir şeye hiç bir zaman sahip olmadı. O, bundan sorumlu değilmiş gibi görünüyor. «Bu satırları yazdığım anda (1963), birkaç sene müstesna olmak üzere, vaktimin boş geçtiğini (hiç bir işe yaramayacak hale geldiğimi) biliyorum» (M,

da, dragon, periler âlemini canlandıran oyunlarda yer almıştır; şövalyelik devrinde, dragon, yenilmesi gereken engellerin sembolü olarak kabul edilmiştir. Dragon'a çok defa armalarda rastlanır. (Çeviren).

s. 162). Bu birkaç seneyi o, «gerçeğin-le réel» içinde geçirdi; fakat bu, hayal kırıklığına uğrayan idealizminin gayet yeknasak (dümdüz) renklerle boyadığı bir gerçektir; fakat bu gerçek, hiç olmazsa, onun bir hokkabaz gibi hile yaparak elçabukluğu ile göstermediği, kaba, ve (süfelerle) kaynaşan bir gerçektir. Bu gerçeğin içinden geçiş, Allaha doğru (götüren) tek yoldur. Bu Allah, boş bir gökte, sahte bir babanın mumyası değil, fakat bizim birbirine karışmış insana özgü durumlarımızın delilidir, gizli şifresidir.

Okuyucu, eğer Sartre'in çocukluğuna ait bu ek yazıyı okumuşsa, bundan sonra, boş zamanı varsa, Sartre hakkındaki bölümde bütün yazdıklarımızı tekrar okusun. Okuyucu bu bölümde, belki de, kum üzerindeki ayak izlerini keşfedecektir (*):

(*) Yazar burada, XX. yüzyıl edebiyatı ve hıristiyanlık adlı eserinin Giriş yazısında, «iman muamması» hakkındaki açıklamasını kastediyor. Bu açıklamada şöyle diyor: «Jules Verne»in bir başeseri olan *Esrarlı Ada* romanı, imanın ziyaret ettiği ruhun meydana getirdiği ve içimizde bulunan o adanın keşfinde okuyucularına rehberlik yapmama gerçekten yardım edecektir. Claudel, benim bu önsözde yazdığım şeyleri, şu sözleriyle gayet esaslı bir şekilde anlatmıştır:

«Belki de, okuyucularımın arasında, Jules Verne'in o mükemmel romanını, yani *Esrarlı Ada*'yı bilmeyen hiç kimse yoktur. Deniz kazazedeleri, yalnız olduklarını ve kendi imkânlarına terk edildiklerini sandıkları meçhul bir adaya atılmışlardır. Bundan sonra, bu kazazedeler, tehlikeli anlarda, nereden geldikleri bilinmeyen bazı yardımlara kavuşuyorlar. Yanmakta olan bir ateş buluyorlar, denizin kıyıya attığı, âletlerle dolu tahta bir sandık

Böylece, başarıya ulaşamamış bir istidadın tarihini anlattım: Allaha ihtiyacım vardı, onu bana verdiler, Allahı, kendisini aramakta olduğumu anlamadan kabul ettim. Allah, kalbimde kökleşmediği için, içimde bir zaman cılız bir bitki gibi gelişti, sonra öldü. Bugün, bana Ondandır söz ettikleri zaman, güzelliğini hâlâ muhafaza

buluyorlar, bir kayalığın tepesinden onlara bir ip atıldığını görüyorlar, öldürülmüş düşman cesetleri ile karşılaşıyorlar. Bu olaylardan her biri, en sonunda, aşağı yukarı tabii bir şekilde açıklanabilir, nitekim, kafilenin içinde en adi ruhlu olanlar, bu gizli işbirliğinden faydalanmakla yetiniyorlar ve bunun asıl sebebini araştırmak zahmetine katlanmıyorlar. Fakat, mühendis Cyrus Smith böyle hareket etmiyor. Heyecanlı bir resimde onun, elinde bir fener tutarak bir iple bir kuyunun dibine indiği ve, arasına bazı şüpheli sesler ve hareketler çıktığını işitir gibi olduğu bu karanlık suya dikkatle baktığı görülüyor. (J. Rivière, *A la trace de Dieu*-Allahın izinde-, Paul Claudel'in Önsözü, s. II).

Jules Verne'in bu ahlâki hikâyesinden daha «varoluşçu» bir hareket noktası tasavvur etmek imkânsızdır. Modern insan, meçhul bir adaya atılmış ve orada yalnız olduğunu ve kendi imkânlarına terk edilmiş bulunduğunu sandığı duygusuna sahiptir. Pascal daha önce, insanların birer mahkûm olarak toplandıkları ve, içlerinden her birinin, sırası gelince, hergün, oradan ayrıldığı ve anlaşılması imkânsız bir ölüme gönderildiği ıssız bir adadan söz etmiştir. Sartre, dünyaya terk edilen, orada kendisini «lüzumsuz-fuzulî» hisseden, yalnız kendi imkânlarına terk edildiğini, boş bir göğün altında saçma (manasız) bir şekilde hür olduğunu hisseden insanın yalnızlığını *usque ad nauseam* (bulantı verecek) bir şekilde bize hatırlatmıştır..

Fakat, «bu insanların, nereden geldikleri bilinmeyen

eden geçkin bir kadına rastlayan yaşlı fakat güzel bir erkeğin pişmanlık ifade etmeyen alaylı tavrı ile şöyle diyorum: «Elli sene önce, bu yanlış anlaşılma, bu yanlış, bizi ayıran kaza olmasaydı, aramızda bir şey meydana gelebilirdi» (M, s. 83).

S O N

yardımlara kavuştuklarını» görüyoruz; kumların üzerinde ayak izleri vardır. Benliğimizin meydana getirdiği içimizdeki ada acaba ıssız değil mi, orada oturanlar mı var? Üzerine «atıldığımız» dünyayı bir varlık acaba esrarlı bir şekilde sık sık ziyaret mi ediyor? Hayatın ıssız toprağında acaba «Allahın izleri» mi var?»

Sartre, «sebeatsız yere atıldığını», «yalnız kendi imkânlarına terk edildiğini», «hür olmaya ve yok olmaya mahkûm edildiğini» sandığı dünyada, hayatının çeşitli devrelerinde, karşısına çıkan «Allahın izleri»ni, materyalist ve inkârcı bir zihniyetle, kendisini tehdit eden birer «tuzak» şeklinde, yanlış ve tahrif edici bir tarzda yorumlamış, en sonunda, yanlış olduğunu, «hata ettiğini», hiç bir pişmanlık duymadan da olsa, itiraf etmek zorunda kalmıştır. (Çevirenin notu).

KÜLTÜR SERİSİ

1. Genç Bir Şaire Mektuplar Rainer Maria Rilke
2. Duygular ve Âdetler André Maurois
3. Güzellik ve Cinsiyet Charles Lalo
4. Nietzsche ve Alman Felsefi Düşünüşüne Giriş
Bernard Gœthuvsen
5. Edebiyat ve Sanatta Sıkılğanlar J. Gabriel Deroux
6. İlk Akdeniz Medeniyetleri L. Dugas
7. Mülkiyetin Tarihi Felicien Challave
8. Çayname Okakura Kakuzo
9. Felsefe Meseleleri Bertrand Russel
10. Dünya Edebiyatının Ölmeyen Üç Tipi J. Calvet
11. Bir Dünya Görüşü Jules Romains
12. Sanatta Ritmler ve Kanunlar W. Deonna
13. Ahlâkın Ahlâksızlığı Fr. Paulhan
14. Söz ve Fikir Hürriyeti J. B. Bury
15. Epikür'ün (Yaşama Sevinçli) Felsefesi H. Schmidt
16. Deliîk Jean Fretet
17. Sinema Tarihi Lo Duca
18. Sanat ve Edebiyatta Câniler Enrico Ferri
19. Felsefe Meselelerinin Bugünkü Durumu A. Cresson
20. Sanatta Yaratıcılığın Sırrı Stefan Zweig
21. Musiki ve İnsan Ruhunu Adolf von Grolman
22. Marksizm A. Deschamp
23. Düşünme Sanatı Jean Guilton
24. Konuşma Sanatı R. de S. Laurent
25. İktisadi Doktrinler Jean de Lajugie
26. Siyasî Propaganda J. - M. Domenach
27. Cocuğun Cinsel Eğitimi A. Berge

28.	Siyasî Rejimler	Maurice Duverger
29.	Modern Basın	Pierre Denover
30.	Adalet Tarihi	Marcel Rousselet
31.	Sosyal Sınıflar	Pierre Laroque
32.	Sosyalizm	G. Bourgin ve P. Rimbert
33.	Cocuk Psikolojisinin Ana Çılgıları	Guy Jacquin
34.	Hatiplik Sanatı	J. Brun Ros
35.	Freud ve Öğretisi	Stefan Zweig
36.	Çağımızın Cumhuriyeti	P. Mendes France
37.	Faşizmin Tarihi	Giampiero Carocci
38.	Sömürgeciliğin sonu	Hubert Deschamps
39.	Az Gelişmiş Ülkeler	Yves Lacoste
40.	Bugünkü Felsefe Konuları	E. Brehier
41.	Politikaya Giriş	H. Laski
42.	Ana Babaların Eğitimi	A. Vallès
43.	Saygı Kuralları	G. d'Assailly
44.	Edebiyat Sosyolojisi	Robert Escarpit
45.	Siyaset Sosyolojisi	Gaston Bouthoul
46.	Felsefe Konuşmaları	Diderot
47.	J.P. Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi	C. Moeller

K Ü L T Ü R S E R İ S İ

Batı ülkelerinde, en güç konuları ve sorunları bile herkesin anlayabileceği bir dilde ve ölçüde anlatan çeşitli kültür kitapları yayınlanır. Böylece bilimsel çevreleri her gün biraz daha genişletmek başarısına ulaşılmaktadır. Ayrıca, toplum hayatında halkın gerekli birtakım kuralları öğrenmesi, insanın kendi kendisini yetiştirmesi için baş vurabileceği kılavuz kitaplarla mümkün olmaktadır.

Türkiye'de bu düşünce ile yalnız tarafımızdan hazırlanan ve uzun yıllardan beri Türk aydınlarına faydalı olmaya çalışan KÜLTÜR SERİSİ'nin gittikçe genişleyen bir ilgi ile karşılanması, serideki eserlerin çoğalmasına çalışmak üzere bizi teşvik etmektedir.

KÜLTÜR SERİSİ tek başına bir kütüphanedir. Onun bütün kitaplarını bir arada toplamak kendinize ve çevrenize yapacağınız en büyük hizmettir.

REMZİ KİTABEVİ