

Egzistansiyalist felsefenin beş klasığı

Frank Magill'den Vahap Mutal

İLİM DIŞI EKLENTİ / Søren Kierkegaard
VARLIK VE ZAMAN / Martin Heidegger
DÜŞÜNCE VE EXISTENZ / Karl Jaspers
VARLIK VE YOKLUK / Jean-Paul Sartre
VARLIK SIRRI / Gabriel Marcel



Hareket Yayınları

**EGZİSTANSİYALİST FELSEFENİN
BES KLÂSİĞİ**

F. N. Magill'den V. Mutal

Hareket Yayınları : 37

Frank N. Magill
den
Vahap Mutal

EGZİSTANSİYALİST FELSEFENİN BEŞ KLÂSİĞİ



HAREKET YAYINLARI
P.K. 1240 — İSTANBUL

BİRİNCİ BASKI : MAYIS 1971

Takdim

Frank N. Magill'in öncülüğüyle hazırlanan «Dünya Felsefesinin Şaheserleri» isimli ingilizce eserden tercüme edilen bu kitap, daha önce «Hareket» dergisinin 1970 sayılarında yayınlanmıştı. Şimdi de yeniden gözden geçirerek, kitap halinde okuyuculara sunuyoruz.

Kitapta egzistansiyal düşüncenin felsefî değerlendirmeleri yapılmış beş klâsik özet halinde bulunmaktadır. Beş klâsik; Kierkegaard'ın «İlim dışı eklenti»si, Heidegger'in «Varlık ve zaman», Jaspers'in «Düşünce ve existenz»i, Sartre'nin «Varlık ve yokluk»u ve Marcel'in «Varlık sırrı»dır. Bunlara yazarlar hakkında kısa bilgiler de eklenmiştir.

Eserde teknik bir lisan kullanılmış olması, felsefeye yeni başlayan okuyuculara muhakkak ki, güçlük çıkaracaktır. Fakat herşeyden önce, onların bu güçlüğü kendi çabalarıyla yeneceğinden eminiz. Egzistansiyalizmi, felsefe tarihi içinde genel karakterleriyle tanıtabilecek surette Vahap Mutal'ın hazırladığı bir «önsöz»ün de bu güçlüğü yenilmesinde yardımcı olacağını sanıyoruz.

HAREKET YAYINLARI

İçindekiler

Önsöz/9

İLİM DIŞI EKLENTİ - Sören Kierkegaard/29

VARLIK ve ZAMAN - Martin Heidegger/45

DÜŞÜNCE ve EXİSTENZ - Karl Jaspers/65

VARLIK ve YOKLUK - Jean-Paul Sartre/81

VARLIK SIRRI - Gabriel Marcel/101

Önsöz

Egzistansiyalizm 20. asırda gün ışığına çıkmış bir felsefi kanatın ismidir. Jean Paul Sartre, 2. Dünya Savaşı'nın devamı sırasında başlayan, aralıksız yayınlarıyla egzistansiyalizmin geniş bir alanda sevilmesine öncülük etti. Şu da var ki, şöhreti dünyayı tutan bu Fransız düşünürünün birçok kötü taraftarları da ortaya çıktı. Bunlar Sartre'a ahlâk dışı davranışlarla dinsizlik özentilerinin rağbet bulması için önem verdiler. Çünkü Sartre romanlarında ortodoks ahlâk telâkkisinin dışına çıkar ve felsefi eserlerinde de dinsiz egzistansiyalizmi savunur. Bununla beraber ünlü düşünürün eserleri aydın çevreler tarafından lâayık olduğı ölçüde değerlendirildi. Burada bizim için önemli olan da budur.

Bunun gibi egzistansiyalizm bir çok ülkelerde ilk zamanlar gelip geçici bir moda hareketi gibi ilgi gördü. Fakat aslında bu isim çok ateşli bir felsefi tavrı ifâde etmektedir. Bu da egzistansiyalizmin, geleneksel anlayışla bir felsefe akımı karakteri taşımasından önce, felsefeyi doğuş noktasında ele almasıdır. Egzistansiyalizmden bir felsefe akımı gibi söz etmek, ne bir tip etrafında yapılan ne de soyut karakter taşıyan herhangi bir sınıflandırmaya dayandırılabilir. Egzistansiyalizmi bir akım gibi göstermek, her şeyden önce, onun felsefe tarihindeki rolünü belirtmek ve öğrenimini kolaylaştırmak amacına bağlanır. Burada önemli olan, felsefeyi doğuş noktasında ele alarak temellendirme görevidir. Geleneksel felsefe bu görevi ihmal ettiğinden yolunu şaşırmış ve soyut bir anlayışla guruplara ayrılmıştır. İşte egzistansiyalizm felsefenin doğuş noktasında ihmal edilmiş olan bu temellendirme görevine yönelmiştir.

Sartre ve onu takip eden tenkitçilerle aydınların gün ışığına çıkardığı bu felsefenin kurucuları esas itibariyle zamanımızın filozofları arasındadır, ve çoğu hayattadır. Tam mânâsıyla egzistansiyalist düşünürlerin sayısı çok değildir. Beş ünlü filozof egzistansiyalizmin kurucusu olmak şerefini kazanmıştır. Bunlardan Danimarkalı Sören Kierkegaard on dokuzuncu asrın; Alman Martin Heidegger ile Karl Jaspers ve Fransız Jean-Paul Sartre ile Gabriel Marcel yirminci asrın filozoflarıdır. Öteki egzistansiyalistler ise ya

bu akımı devam ettirenler yahut bir yönüyle egzistansiyalist olanlardır. Meselâ egzistansiyalizm üzerinde etkisi olan orta çağda St. Augustine, modern felsefede Pascal, asrımızda Husserl, Bergson ve Blondel kısmen egzistansiyalisttirler. Egzistansiyalizmden etkilenmiş olan protestan Barth, katolik Unamuno ve L. Lavelle gibi filozoflar da gene kısmen egzistansiyalisttirler.

Biraz önce egzistansiyalizmin felsefeyi doğuş noktasında temellendirmek istediğini söylemiştik. Bu her şeyden önce insana gerçek yönüyle tanımak endişesini ifâde eder. İnsan ahlâkî bir varlıktır. Ahlâkî bütünlüğüne varan insan sıhhatli bir benliğe sahiptir. Başka bir ifâde ile kendi kendisiyle uyuşma halindedir. Bundan 25 asır önce Eflâtun tarafından belirtilen «insanın kendi kendisi ile dostluk kurması» fikri ile çağımızın filozofu Marcel'in «kendinden ayrılmayan ben» görüşü arasında ruh itibariyle hiç bir fark yoktur. Bu ruh bütün felsefî düşüncenin temelinde bulunan ahlâkî insana işaret ediyor. Çeşitli kanaat ayrılıkları içinde felsefenin hiç değişmeyen tavrı bir insanı bulmak ve ona evrendeki itibarlı yerini vermek görevi olmuştur. İnsan insan olarak kaldıkça felsefe yapmak görevi de devam edecektir. Şimdi egzistansiyalizm bu görevi ne tarzda ele alıyor?

İnsanın tanınması varlık probleminin incelenmesinden ayrılmaz. Felsefenin temel görevi olarak bunlardan birini söz konusu etmek ötekini de beraberinde düşündürür. Egzistansiyalizm varlığı konkre açıdan yaklaşmak ister, ve insan anlayışı da tabiatıyla konkre varlık anlayışına bağlıdır. Buna göre konkre insan ferdi orijinalliği içinde biricik bir varlıktır. İşte egzistansiyalizmi geleneksel felsefeden ayıran ana özellik kısaca böyle ifâde edilebilir. Çünkü geleneksel felsefenin varlık anlayışı, egzistansiyalizme göre, varlığa soyut bir açıdan yaklaşmaya dayanır. Geleneksel felsefede görülen fikir ve tabiat ayrılığı varlığı bütünlüğünden ve ferdi özelliklerinden soyutlamanın sonucudur. Bu felsefede genel fikirlere ve türlerin genel şekilleri olan özlere kendi başma gerçek varlıklar gözüyle bakılması onların ferdi özelliklerden bağımsız asli varlıklar olduğunu söylemek demektir. Gerçek şu ki ferdi özelliklerden bağımsız olarak düşünülen genel fikirler, elleri, ayakları olmayan soyutlamalardır. Şu halde egzistansiyalizm geleneksel felsefenin soyut düşünceye önem vermesine karşı konkre düşüncenin önceliğini savunur. Egzistansiyal düşüncenin ünlü siması Gabriel Marcel'in kendisini «konkre filozof» olarak isimlendirmesi bunun kuvvetli bir ifâdesidir. Demek oluyor ki, egzistansiyalizme göre varlık konkre ve ferdi hüviyetlidir. Genel fikirler özel varlıkların özetlenmiş şekilleri olan özlerdir, ve reel bir karaktere sahip olmaları özel durumlara bağlı olmalarına göredir. Özel durumlar fert-

lere aittir, ve daimî oluş hareketi içinde durmadan yenilik kazanırlar. Genel fikirler de bu yenilik hareketine bağlı kaldığı müddetçe dogmatik olmaktan çıkarak reel karaktere bürünürler. Egzistansiyalizmin bir ayırmedici düsturu gibi kabul edilen «varlık özden önce gelir» sözünün bir mânâsı burada açığa çıkıyor. Dikkat edilirse egzistansiyal düşüncede türlerin şekilleri olan özlerin inkâr ve ihmaline gidilmemiştir. Ferdî özelliklerden soyutlanmış özlere birer imkân gözüyle bakılmış ve onlar reel olmayan ikinci derecede varlıklar olarak kabul edilmişlerdir.

Bağımsız özlere öncelik tanıyan geleneksel felsefenin ilk büyük siması Yunan filozofu Eflâtun'dur. Eflâtun insan ruhunun bu dünyaya gelmeden önce tanrısal bir dünyada ideleri temâşa ederek yaşadığını tasavvur ediyordu. Ona göre, insanın ilk vatanı bu ideler dünyasıdır. İdeler görünür dünyadaki varlıkların asılları ve özleri olan genel fikirlerdir. İnsan ruhu bu asılları temâşa ettiği zaman mesuttu. Fakat ruh kanatlarını kaybederek yer yüzüne inince beden kalıbı ile cismanî olayların esâretine düştü. Başka bir ifâde ile, ihtiraslarının esiri oldu. Ancak ruh görünür dünyanın bilgisi aracılığı ile yeniden ideler dünyasına yükselme arzusu duymaktadır. Görünür dünya duyumların ve hareketlerin dünyasıdır ve geçicidir. İdeler dünyası ise düşüncenin dünyasıdır ve ölümsüzdür. Bu dünyanın varlıkları olan ideler de daimidir. İdeler hudutsuz imkânları sinesinde barındıran mutlak imkânlar olmakla kendiliğinde zengindirler. Şâyet duyumların ve hareketlerin dünyası ile temâsa geçerlerse fakirleşirler. Meselâ insan fikri insanın özüdür. Öz olarak insan ideler dünyasına aittir. Buna karşı Ahmet ve Ayşe birer insan fertleridir. Fert olarak insan görünür dünyada, yani duyumların ve hareketlerin gölge dünyasındadır. Özler en iyi vasıfların bütününe kendinde topladığı halde, fertler bu vasıflardan ancak bir kısmına sahiptir, ve bu yüzden de kusurludur. Şu halde ideler dünyasından gölge dünyaya inen insan mükemmelliğini ve ruhundaki zenginliği kaybederek fakirleşmiştir.

Aristo, Eflâtun'un idelerini gök yüzünden yer yüzüne indirdi. Aristo'ya göre, aslında Allah'ın düşüncesinde gizli olan ideleri biz kendi zihnimizde görüyoruz. Bu ideler ferdî varlıkların özleridir, ve asâleten varlıklardır. Fertler bu evrensel özlere uygunlukları yönünden ele alınmalıdırlar. Aristo ilim ve ahlâkı bu türlü bir özcü anlayışa dayandırır. Eflâtun ve Aristo'nun özcülüğü orta çağ Hristiyanlık dünyasında da devam etti. Eflâtun, Saint Augustine ve Aristo, Saint Thomas tarafından Hristiyanlık anlayışına bağlandı.

Rönesansla başlayan modern düşünce eski üstatların otoritesini tanımadı. Böyle iken modern düşünce de esas itibariyle soyut

özlere ve kavramlara bağlı kaldı. Descartes «düşünüyorum öyle ise varım» düsturu ile modern felsefenin temelini kurarken ısbatçı düşüncesine dayanak noktası olarak «açık ve seçik kavramlar» arıyordu. Descartes'ın rasyonalizmine karşı olan İngiliz amprizminin kurucusu Bacon da kavramcı ve özcü idi. Çünkü Bacon'un tesis etmek istediği ilim «basit özlere» de temellendiriliyordu.

Geleneksel felsefenin özcülüğü 20. asra kadar saltanat sürdü. 20. asrın felsefi mizacı soyut düşünceden konkre düşünceye dönüş olarak karakterize edilebilir. Artık geleneksel felsefenin soyut özcülüğünden gelen sistemciliği ve formal düşünceye olan güveni temelden sarsılıyordu. Geleneksel felsefenin hüküm sürdüğü uzun devrede konkre düşünceye meyil hiç yok değildi. Meselâ modern felsefede Rousseau, Pascal, Kierkegaard ve Nietzsche gibi filozoflar aklın saltanatına tepki göstererek insanın duygulu ruhuna inmişlerdi. Kierkegaard ve Nietzsche'in geleneksel felsefe karşısındaki tavırları ayrıca büyük bir önem taşır. Bu iki filozof düşüncenin konkre durumlarla devamlı ilgi kurması uğruna bütün dogmatik ve sistemci görüşleri yıktılar. Burada Kierkegaard bizim başlıca ilgi konumuz olacak. Çünkü egzistansiyalizm tam mânâsıyla dayanağını Kierkegaard'da bulur. Hegelciliğin rağbette olduğu bir devirde yaşayan bu Danimarkalı filozof zamanında batı düşüncesinde bir etki uyandıramamıştı. Onun düşüncelerinin felsefe tarihi içinde müstesna bir değeri olduğu asrımızda keşfedildi. Önce Alman felsefesi üzerinde yaptığı etkilerle Kierkegaard, Nietzsche kadar sevildi. Bu etki daha sonra bütün Avrupa'ya, hatta Japonya'ya kadar uzandı. Kierkegaard, batı düşüncesinde Socrates rolünde bulunduğuna inanmıştı. Bu sebeple kendisini çağının Socrates'ı diye isimlendirdi. Onun bu inancı kendisinden sonrakiler tarafından fazlasıyla benimsendi, ve ona Danimarkalı Socrates denildi. Gerçekten Kierkegaard'ın Socrates hayranlığı Eflâtun'unkinden aşağı kalmaz. O da Eflâtun gibi kendi şahsiyetini Socrates'da buluyordu. Tabii egzistansiyal bir açıdan, o da Socrates gibi gerçek varlığın insanın ferdiyetinde olduğuna, gerçek bilginin de insanın kendisini bilmesine bağlı bulunduğuna inanmıştı. Dış dünya bilgilerinin kuruntuya dayandığını ve insanı hata ile kendini beğenmişliğe sevkettiğini ileri sürüyordu. Kierkegaard'a göre, Socrates'ın «kendini bil» düsturuna bağlanarak yürüyen bir düşünür, ferdiyetinin dışına çıkmayan ve düşüncesini ferdi varlığının içten oluşu üzerinde toplayan sübjektif düşünürdür. Şu halde biz realite üzerinde sağlam bir bilgiye varmak için kendimizden hareket etmeliyiz. Bu da sübjektif düşünceye başvurmakla olur. Çağımız egzistansiyalistlerinden Sartre'da «pozisyonuz düşünce», Marcel'de «ikinci düşünce» isimleriyle ifade edilen düşünce şekli Kierke-

gaard'ın «sübjektif düşünce»sinin aynıdır. Bu, bizi varlığın içten oluşuna yönelten ve onunla zıtlaşmayan «sezgi»dir, yahut varlığın sezgisine götürücü yoldur. Bu düşünce tarzı, Kierkegaard'ın felsefesi eserlerinin en önde geleni Felsefe fragmanlarını tamamlayan ilim dışı eklenti'de savunulmuştur. 1846 da yayınlanan ilim dışı eklenti, geleneksel felsefenin soyut ve objektif düşünce tarzına, başka bir tabirle, entellektualizme karşı açılan büyük bir savaşın öncü zirvesidir. Nietzsche ve Bergson, entellektualizme karşı açılan bu savaşın daha sonra gelen ikinci ve üçüncü zirveleridir.

Kierkegaard'ın Copenhagen'de geçen hayatı dış yüzü bakımından mâcerasıydı. Onun hayatını etkileyen en önemli olay, bir hükûmet memurunun kızı olan Regina Olsen ile aralarında geçen gönül hâdisesi idi. Kısa süren bir nişanlılık devresi Kierkegaard'ın nişanı bozması ile sona erdi. Fakat Kierkegaard'ın gönlünde büyük bir aşkın yaşadığı gün geçtikçe açığa çıkıyordu. Regina onda, Dante'nin Beatrice'i gibi, sevginin sembolü haline geldi. Bir taraftan da, nişanın bozulması üzerine, Kierkegaard'ın etrafını bir dedikodu halkası sarmağa başladı. Bu dedikoduların genişlediği sırada, Korsan isimli bir Danimarka gazetesi üstü örtülü bir takım sözlerle Kierkegaard'ın özel hayatını lekelemeğe çalıştı, ve iftiralarını çok ileri götürdü. Bu olaylar bir mâcera şeklinde olmamakla beraber Kierkegaard'ı derinden müteessir etti. Artık o toplumla uyusamaz hale geldi. Bu uyusmazlık onun egzistansiyal düşünce-sinin başlangıç noktasıdır. Çünkü egzistansiyal düşüncenin üzerinde durduğu konkre fert kendini başkaları önünde tanır, ve başkalarının kendi hakkında beslediği kanaatlar ve arzulara, üzerinde yaptığı telkinlere göre iç varlığını harekete geçirir. Şüphesiz bu hareket pasif bir tarzda olmaz. O, başkalarının kendisine karşı gösterdiklerine «hayır» yahut «evet» diyerek karşılık verir. Fertler arasındaki bağlantı temiz niyetlerden soyulduğu zaman kötü niyet galebe çalar. İnsan iç benliğine düşman olan âdi benlik ihtiraslarının esiri olur. Böyle bir durumda insanın biricik benliğini kuran gelecek ve geçmiş ilgilerinin birliği bozulur, ve o sadece «şimdi»de yaşar. Fakat onun bu «şimdi»deki hayat ilgilerinin iç yüzünde aşağılık bir ihtiras, bir zorbalık meyli gizlidir. İnsanın en âdi ve değersiz tarafı olan bu ihtiras, kendine toplu yaşamada destek bulur. Toplu yaşamadan gelen ayıplama, tecessüs ve iki yüzlülük gibi kötü niyetli huylar hep bu ihtirasın eseridir. İşte Kierkegaard günlük ilgilerin üstünde ferdî varlığını tanımağa başladığı sırada toplu yaşamının iç yüzünde böyle korkunç bir mâna buldu. İçinde yaşadığı toplumdan nefret etti, ve egzistansiyal düşüncenin insanı olarak yalnızlığı tercih etti. Yalnızlık onun için varlığı ger-

çek yüzü ile tanınmanın anahtarı kabul eldir. Şu halde bu yalnızlık hayatıyla yeni bir adım daha atılmalıdır. İlk adım, insana güvensizlikle «hayır» diyerek, onu yalnızlığa götürmüştü. İkinci adım aşkın varlığa güvenle «evet» diyerek imana götürecektir. Böylece o, imanda sıhhatli varlığının dünyasını kurmuş olacak. Buna göre aşkın varlık iyi niyetlere göre olan bütün «evet» lerin merkezi olmaktadır. İman tecrübesi kendi kendine yeterli olmayan insanın aşkın varlığa köklü bir ihtiyacının eseridir. Bu ihtiyaç benliğimizde gerçekliğini duyduğumuz sonsuzluk arzusu ile açığa çıkar. İmanın bulunmadığı yerde insan rahatsızdır. Sıkıntı ve enşelerden kurtulamaz, ve tehdit edici kuvvetler onun sıkıntılı varlığını her yerden sarmıştır.

Düşünen insan olarak kendini bulmak isteyen Kierkegaard önce toplumdaki geleneksel kuvvetler tarafından tehdit edildi. Ancak bu egzistansiyal düşünce insanı tehdit eden başka kuvvetler de vardı. Bunların başında geleneksel felsefenin soyut düşüncesi gelir. Şüphesiz bu düşünce, insanı ve ahlâkî bir değere sahiptir. Ancak alçalan insanlığın sefâleti önünde duygusuz kalmaktadır. Bu duygusuzluğu ile o, konke insana gereken önemi vermez, ve onu küçümser. İnsanın şahsî özelliklerine hürmet siz bir tarzda her tarafa yayılan sosyal kurumlar, dinî taassup, siyaset adamlarının maksatlı düşünceleri, tabii ilimlerin kibirli iddiaları başka tehdit edici kuvvetlerdir. İşte bütün bu düşman kuvvetlerin baskısı altında insanlığını kaybetme tehlikesiyle yüz yüze bulunan sıkıntılı insan, ancak imanın ışığında kendini bulabilir. Sıkıntının şuuruna varılması imanın doğacağına işaretler. Ancak insan çok defa sıkıntısını örtmenin yollarını arar. Zevk ve hareketlerle kendini avutmağa çalışır. İşte o zaman, düşman kuvvetlerin ağına düşer. Bu durum insanın yokluk uçurumunda yuvarlanması demektir.

Buraya kadar anlatılanlar, egzistansiyalizmin geleneksel felsefeden temel noktada ayrıldığını göstermek içindi. Bu temel ayrılığın, geleneksel felsefenin bağımsız özlere dayanmasına karşılık egzistansiyalizmin konke ferde öncelik tanınması olduğu, yeteri kadar anlaşılmıştır sanırım. Egzistansiyalizmin felsefî düşüncedeki yerini belirtmek için, şimdi de onun zamanımızın başlıca felsefe akımları olan fenomenoloji, personalizm ve psikoanaliz ile yakınlığı üzerinde durmanın yerinde olacağını düşünüyorum. Şimdiden şu kadarını söyleyeyim ki, egzistansiyalizm konke düşünceye yönelmesi itibarıyla bu akımlara benzerse de, en önemli noktada bunların hepsini de aşar. Bu da konke ferde değerini en iyi şekilde anlaması ve böylece batı düşüncesinin hâkim temayülü olan sübjektifliği açığa çıkarmasıdır.

Egzistansiyalizmi etkileyen benzeri akımlar

Fenomenoloji egzistansiyalizmin gelişmesini geniş ölçüde etkilemiştir. Almanya'da Edmund Husserl'in (1) değerli çalışmalarıyla ortaya çıkan bu çağdaş felsefe akımı, her şeyden önce insanın düşüncesine yön değiştirme görevi teklif eder. Bu yön değişikliği, insanın psikolojik hatâlar içinde büyülenmiş olan bakışlarını kendi varlığının gerçekliği içine sokmak amacına bağlıdır. Husserl'e göre, tabii ilimlerin ve kültürümüzün temelinde hatâ bulunmaktadır. Bizim dikkatimiz, bir konuya (objeye) çevrildiği zaman, duyumlarla ihtirasların etkisi yüzünden, o konunun içinde kayboluyor, ve bu da insanın kendi dışına çıkmasına sebep oluyor. Şöyle ki, bir konunun algısı ile o konu, ve «ben» ile «ben»-in dışındaki varlıklar birbirine karıştırılıyor; bunun sonucu «ben» objeleşiyor ve «ben» in içinde geçen olayların (fenomenlerin) meydana geldikleri gibi reel haliyle tanınması mümkün olmuyor, daha açıkçası, bir soyutlama işlemiyle şuur olayları, dış dünya olayları gibi birbirinin ve «ben» in dışında telâkki ediliyor, keza bu olayların şuurda meydana gelmesine aracılık eden vücut da, şuurun dışında ayrı bir olay gibi görülüyor. İşte fenomenoloji, bu görüşleri şüphe ile karşılayarak bir tarafa bırakıyor. Başka bir ifade ile, parantez içine alıyor, ve dikkatimizi doğrudan doğruya şuurun reel görünüşüne çevirerek bir taraftan «ben» ile «ben» in dışındaki varlıklar arasında keyfiyet bakımından temâyüz ortaya çıkarıyor, öte taraftan şuurda geçen olayların (fenomenlerin) ben» in niyetli hareketleri dolayısıyla reel olacaklarını gösteriyor, ve bu olayları meydana geldikleri ilk haliyle keşfettiriyor. Böylelece her türlü ön faraziyelerle soyutlamalardan

(1) Alman filozofu Edmund Husserl 1859 da Prossnitz'te doğdu. Göttingen ve Freiburg'ta felsefe öğretti. Yahudi olması dolayısıyla Nazi hükûmetinin eziyetine maruz kaldı. Husserl en müşkül anlarında bile bir filozofa yakışan asilliğini korumasını bilmiştir. En önemli eserleri: *Aritmetiğin felsefesi* (1891), *Mantık araştırmaları* (1900), *Sâf fenomenolojinin düzenleyici fikirleri* (1913), *Şekilci ve aşkın mantık* (1929). Ayrıca Gieger, Heidegger, Pfaender, Reinach ve Scheler ile birlikte uzun seneler *Jahrbuch für Philosophie und phaenomeno logische Forschung*'u çıkardı. Bu çalışma Buffalo Üniversitesi tarafından üç ayda bir çıkarılan *Felsefe ve fenomenolojik araştırma* isimli dergiyle devam ettirildi. Bu gün Husserl'in İngiltere ve Amerika Birleşik Devletlerinde birçok şâkırtları bulunmaktadır. En önemli etkisi egzistansiyalizm üzerinde olmuştur. Husserl 1938 de Freiburg'ta öldü.

zihni kurtarıyor. Şu halde fenomenoloji, sezgiye dayanan yahut realitenin sezgisine götüren bir metod, bir sübjektif düşünce karakteri arz ediyor. Çünkü fenomenoloji, ilimlerdeki duygusuz analizden farklı bir felsefi analizdir. Esas itibarıyla tasvirici bir karaktere sahiptir. İnsan benliğinin ve fenomenlerin gerçek yüzünü açıklamayı hedef tutar. Şimdi bu metodla insanın temel yapısı nasıl inceleniyor, ve gerçek yüzü nasıl ortaya çıkarılıyor?

Husserl'in misalini ele alarak işe başlayalım. Bir bahçede, çiçek açmış bir elma ağacını zevkle seyrediyorum. Eğer tabii görüşe bağlanırsam, ağaç, dışımda bulunan zaman ve mekânda reel bir şeydir. Çiçek açan elma ağacını seyrederken zevk duyuyum, yani algı ve zevk hareketleri de içimde reel bir şeydir. Ancak, algıların (misalimizde ağaç) dış varlıklara eşit olmaları keyfiyetini felsefi düşünce, birçok noktalardan şüphe ile karşılamıştır. Algıların bazan bizi aldatabileceğini ileri süren Descartes, «düşünüyorum» metafiziğine bağlanarak, tabii görüşten rasyonel görüşe geçtiği zaman, şekilci bir mantıkla ben'in analizine yönelmişti. Descartes'ın ben'i kendi üzerine kapalı ve kendi kendine yeten bir ben'dir. Halbuki tabii görüşten fenomenolojik görüşe geçen Husserl'in ben'i aşkın, yani kendinin dışına çıkarak, kendini kuran bir ben'dir. Burada «ben», dışındaki varlıklarla ilgi kurduğu zaman, önce özel durumlar içinde kendini belli ediyor. Bunun mânâsı «ben» in bir uçta niyetli hareketlere sahip olması, öteki uçta dış konulardan beden aracılığı ile izlenimler almasıdır. Bu izlenimler yaygınlaşarak, özler halinde ifâdesini bulur. Misalimize uyarak, bunu daha açık bir tarzda anlatalım. Bakışlarımızı çevirdiğimiz konkre ben, iki zıt kutuplu canlı bir bütündür. Bu kutuplardan birincisi, içten gelen ve ben'in dışındaki konuları hedef tutan, algılar, zevkler gibi niyetli hareketlerdir. İkincisi, bu niyetli şuur hareketlerinin dış konularla ilgi kurması sonucu ortaya çıkan, ağaç, yapraklar, renkler gibi izlenimlerle bu izlenimlerin genel şekilleri olan özlerdir. Ancak bu izlenimlerle bu özler ben'in niyetli hareketlerinden bağımsız olarak düşünülürse, birer imkân olmaktan ileri gidemezler. Bunlar «ben» üzerinde reel olaylar yani fenomenler olmak için, şuurun niyetli hareketlerine bağlanmalıdırlar. Özler evrensel şekillerdir. Bu şekillerin muhtevası da özel durumlar içinde açığa çıkan niyetli şuur hareketleridir. Gerginlik hallerinde ben'in şekil ve muhtevası da kutuplaşırlar.

Husserl'in bu görüşleri, egzistansiyalistler tarafından benimsendi. Fakat onların konkre ferde verdikleri önem, Husserl'de görülmez. O, daha çok bir matematikçi gibi davrandı ve Platonik bir yol tuttu. Felsefesini «aşkın sâf benlik» te temellendirmeye

ğe çalıştı. Egzistansiyalistler, Husserl'den esas itibarıyla bu noktada ayrılırlar. Sartre «aşkın benlik» ipotezinin sonunda solipsizm kayalığına çarpacağını ileri sürer. Şu halde, egzistansiyalizme göre, fenomenoloji batı düşüncesinin hâkim özelliği olan sübjektifliği kökten açığa çıkaramıyor. Bu, ancak egzistansiyal açıdan ferde öncelik tanımının muteberliği üzerinde ısrarlı bir görüşün eseri olacaktır. Esasen «fenomenoloji» yahut «fenomenolojik analiz» gibi terimlere de egzistansiyalistler kendi açılarından mânâ vermişlerdir.

Biraz önce, batı düşüncesinin sübjektif karakterini en ileri derecede egzistansiyalizmde ifâde ettiğini söylemiştik. Şu var ki, egzistansiyalizm kendini sahneye çıkarabilmek için, 20. asra kadar sürecek düşünce hareketlerine ihtiyaç duyulmuştur. Bu düşünce hareketleri soyut yönde gelişirken, ortaya şüpheler çıkarmış, ve bu şüpheler içinde konkre düşünceye evrim yolu açılmıştır. Böylece felsefe, daha başlangıçta iken ihmal ettiği temel görevini sezmış ve bundan da egzistansiyalizm doğmuştur. Batı düşüncesinin sübjektif karakteri, objektif karakter içinde boğulmuş olarak felsefe tarihinin her çağında gözeatar. Antik çağda, Protagoras «İnsan her şeyin ölçüsüdür.» sözüyle felsefi düşünceye sübjektif bir hareket noktası vermişti. Orta çağda St. Augustine'in düşüncelerinin merkezinde, gene insan bulunuyordu. Modern felsefede Descartes «Düşünüyorum, öyle ise varım» derken, insandan hareket ediyordu. İşte bütün bu görüşler, egzistansiyalizme gelmeden önceki henüz temâyüz etmeyen sübjektifliğin değişik görünüşleridir. Bunları «personalizm» ismi altında toplayabiliriz. Personalizm, asrımızda bağımsızlık kazanarak yepyeni bir tarzda ortaya çıkmıştır. Ravaissın, William James, ve Bergson gibi filozoflar asrımızda personalizmin öncüleridir. Biz burada, önceki devreye gitmeyeceğiz, ve personalizm derken de bu ismi asrımıza tahsis ederek özel mânâda kullanacağız.

Personalizme göre insan, ahlâkî bir varlıktır. Ahlâklılık insanın yaratıcı içsel yönüdür, başka bir tâbirle, onun ruh hayatıdır. Ruh hayatının karakteristiği hürriyettir. Hürriyet her şeyden önce, mekanik determinizmin zıttı olarak, ruhta seçme işlemleriyle kendini belli eder. Seçme, insanın kendi varlığını bütünlüğüne kavuşturan ahlâkî hareketlerle gerçekleşir. Psikolojik bir temele dayanan personalizmde şuur, dış varlıklarla ve bedenle münasebeti içinde düşünülür, fakat kendinden başka bir şeyle tâyin edilemez. Şuur, aynı zamanda kendiliğinde reel bir varlıktır. Bu görüş, tabiatıyla şuura bir cevher karakteri verir, ve en ileri seviyesinde onu Tanrılaştırır. Personalizmi hayat hamlesi (élan vital) fikriyle derinden etkileyen Bergson felsefesine kısa

bir bakış, egzistansiyalizmin personalizmle benzerliğini ve ayrılığını daha iyi belirtmemize yarayacaktır.

Bergson'a (2) göre de felsefenin görevi, düşünceyi benliğin derin tarafına yöneltmektir. Pratik ilgülerle dışa çevrilen bakışlarımız, bize eşyayı ve toplu yaşayışın gereklerini tanıtıyor, ve kullandığımız âletlerle günlük hayata mekanik bir tarzda uymamızı sağlıyor. Fakat olaylara çevrilen bu sathî bakışlarımız, derin benliğimize yabancı kaldığından, aşağı benliğin ihtiraslarına yüze çıkmak kolaylığını veriyor. Bergson'a göre, felsefenin görevi burada başlar. Bu da insana derin benliğini tanıtmaktır. Geleneksel felsefenin entellektualizmi düşünceyi basit insanlık seviyesinden tamamiyle kurtaramamıştır. Bu sebeple o, insanı reel yüzüyle tanıyamaz. Bu felsefenin düşüncesi daha çok dış nesneleri ve eşyayı tanıma yetkisini temsil eder; iç varlığımızı tanımak istediği zaman, soyut karakteri yüzünden, acze düşer. Şu halde, Bergson'un savunduğu felsefî düşünce, insanın konkre varlığından ayrılmayan sübjektif düşüncedir. Bu, Bergson'da sezgi (intuition) ismini alıyor. Soyut düşünce sezgiye zıt bir yönde gitmez ve onunla birlikte görev alırsa, eşya ve olayların içinde hapsolmaktan kurtularak onların üzerinde hâkimiyet tavrı elde eder, ve sezgiye bağlanmak suretiyle onunla bir seviyeye yükselir.

Bergson insanın derin benliğini ne tarzda anlıyor? Bergson'a göre, dışımızdaki her şeyden şüphe edebiliriz, fakat kendi benliğimizin varlığından asla şüphe edemeyiz. Bu benlik felsefî düşünceyle tanıdığımız şuurdur. Geleneksel felsefe şuurı soyut bir tarzda düşündü. Halbuki o dış varlıklarla ve bedenle münasebetleri içinde ele alınmalıdır. Böyle olursa biz şuurda her an yenilenen bir oluş hareketi görürüz. Oluş psikolojik zamanda temellidir. Psikolojik zaman her günkü hayatımızda kullandığımız saat zamanına zıttır. Çünkü saat zamanı mekânlaşmış bir zamandır. Burada zaman fikrini doğuran hareket bir noktanın mekânda yer değiştirmesi şeklinde anlaşılır. Buna göre saat zamanı, mekânda tasarlanan birbirinden ayrı anlar serisi olmaktadır. Geçmiş zamanın olmuş bitmiş anları ve gelecek zamanın henüz gelmemiş anları ifâde etmeleri dolayısıyla bu anlar reel değildirler. Sadece şimdiki an reeldir. Halbuki psikolojik zamanda anlar birbirinden ayrı değil, birbirinin içine girmişlerdir. Geçmiş şimdi'de saklıdır. Gelecek şimdide yaşanan bir yönelme hareketidir. Geçmiş ve geleceğin

(2) Bergson felsefesi, Türk düşünür ve psikoloğu Mustafa Şekip Tunç'un çalışmalarıyla düşünce dünyamızda etkiler uyandırmıştır.

şimdi'de birleşmesi ruhi bir bütünlük duygusunda ifâdesini bulur. Psikolojik zaman şuurun iç hareketini kurar. Buna göre şuur kendi zamanlığında her an yeni ve hiç durmayan bir oluş belirtir. Burada, bir kar topunun yamaçtan inerken büyümesi gibi, durmayan bir gelişme, bir evrim görülür. Şuur aynı zamanda hürriyettir, çünkü şimdi'de yapılan hür seçimlerle geleceğe doğru atılır. Ancak hürriyet insana has bir özelliktir. İnsanda hürriyetle seçilen şuur başka canlılarda (bitki ve hayvanlarda) mânevî bir durgunluk içinde bulunur. İçten bir atılma olan hayat hamlesi (élan vital) ile bütün canlıların hayatı boyunca yoluna devam eden şuur insan şekline ulaşınca önüne hürriyetin sınırsız ufku açılmıştır. Hürriyet yalnız insanda mevcut olunca tabiatıyla insanla diğer canlılar arasında kesin bir ayrılık bulunur.

Bergson felsefesi mekanizmin zıddı olan dinamizmdir. Mekanizm madde dünyasında tam determinizme bağlanır. Halbuki Bergson şuurun hür hareketini felsefesinin temeli yapmıştır. Madde mekânîlikle, şuur zamanîlikle karakterize edilir. Mekânın özelliği durgunluk, zamanın özelliği ise harekettir. Gerçi hareket mekânda da söz konusudur. Ancak mekânda hareket bir noktanın pozisyon değiştirmesi şeklinde mütalea edilir. Pozisyonlar düşünülmeden bu hareket anlaşılamaz. Bu da mekândaki hareketin durgunluğa irca edildiğini gösterir. Gerçek hareket şuurun oluş hareketidir. Oluşun insanda belirişi hürriyettir.

Bergson felsefesini «kendiliğinde dinamik bir şuur» dan hareket etmek suretiyle kurmuştur. Bergson'a göre şuurun hareketi birbirine zıt iki yönde olur. Asli yön içe doğrudur, ve şuur böylece varlığın canlı birliğine iştirak eder. Sezgi de bu iştirakin duygusudur. Dış yön dağılma ve bölünme ifâde eder, ve bu yönde varlığın tanınması kısım kısım olur. Dağılmanın son derecesi bir istikrar hali olarak maddedir. Madde, bir bakıma, şuurun evrimi için gerekli direnç hareketidir. İçe yönelme ile ne kadar yükseğe çıkılırsa yayılma ve direnç te o kadar fazla olur. Buna göre maddenin reel bir varlığı yoktur. Bu, şuurun maddeye içkin (immanent) olması demektir. Bunun gibi evrensel şuur olan tanrı da evrene içkindir. Bergson'da «ben», başka varlıklarla ve bedenle bağlantısı içinde konkre olarak düşünülmüştür, fakat kendi dışına çıkarak dış kaynaklarda kendini bulan yeni aşkınlık ihtiyacı duyan bir «ben» söz konusu değildir. Buna uygun olarak Bergson'un oluş fikri süreklilik fikrinden ayrılmaz. Başka bir ifâde ile oluş kesinti ve sınır kabul etmez. Dinamik prensipe öncelik tanıyan Bergson, şuurda sınırların bulunmasını hürriyeti ortadan kaldıracı nitelikte görür

Egzistansiyalizm Bergson'un psikolojik zaman ve oluş fikrini benimser Fakat «ben» in kendini daha içten tanıması için aşkın-

lık ihtiyacında olduğunu ve insan şuurunun sınır durumlar arasında hürriyetini yaşadığını görmesi itibariyle Bergson'dan ayrılır. Aşkınlık ihtiyacı ben'in kendini tanıması ve kurması için kaynak olarak kendi dışındaki konularla temas kurmasıdır. Ben'in kendini tanıması için kendi dışına aşması kaçınılmaz sınır durumlarını meydana çıkarır. Meselâ ben'in geleceğine karşı geçmişi, hayatına karşı ölümü, yalnızlığına karşı başkası, zevkine karşı ıstırabı onu zıt yönlerde sınırlayan durumlardır. Bu sınır durumlar biricik imkânlarla ben'in içinde erilerse hürriyet için gereklidirler. Aksine «ben» in dışına çıkacak olurlarsa hürriyet için tehlike yaratırlar. Gerginlik hallerinde sınır durumlar arasında kutuplaşmalar görülür.

Egzistansiyalizm bir çok hususlarda psikanalize benzer. Psikoanaliz 20. asırda Viyana'lı ruh hekimi Sigmund Freud (3) tarafından kurulmuş olan bir doktrinin ismidir. Freud önceleri psikoanalizi bazı sinir hastalarının tedavisi için bir metot olarak kullanıyordu. Bir çeşit çağrışım yoluyla hastanın hatıraları yoklanıyor ve bunlar arasında hastalığın ilk sebebi keşfedilince olumlu sonuçlar alınıyordu. Bu tedavi usulünün başarıya ulaşabilmesi için de hastanın samimi ve aydın bir kimse olması lâzımdı. Fakat Freud sadece bu kadarla yetinmedi. Hastalar üzerinde yaptığı derin gözlem ve deneylerle psikoanalizi bir doktrin halinde geliştirdi.

Bu doktrin «ben» in şuurlu olan bölgesinin bütün şuuru temsil edemeyeceği görüşüne dayanır. Şuurlu bölge (yani gözlerimize aydınlık duran bölge) bütün şuurun ancak bir yüzüdür. Gerçek yüz bakışlarımıza gizlenen yüzüdür ki Freud buna «şuur dışı» ismini veriyor. Psikoanalizin görevi, gözlerimizi karanlıkta kalan bu gerçek yüze çevirmek suretiyle benliğimiz üzerinde sağlam bir görüşe varmaktır.

Şuurlu (bilinçli) «ben» bizim dış benliğimizdir. Günlük hayatın tatmin arayan ihtiyaçlarına göre kurulmuştur. Bu ben'in üstünde ahlâkî (üst) ben ve altında aşağı ben bulunur. Birbirine zıt ve rakip olan bu iki ben, «şuur dışı» dediğimiz alanı meydana getirirler. Şâyet ihtiyaçların tatmini üst ben'in taleplerine göre olmazsa o zaman ahlâkî insana göre normal dışı meydana gelir; tatmin arzuları aşağı ben tarafından, kendini maskeleyen bir suçluluk duygusuyla, zorla yerine getirilirler. Eğer ihtiyaçlar çeşitli sebeplerle maddî bir tatmin bulamazsa bu zaman da günlük hayatın insanına göre normal dışı ortaya çıkar; nevroz denen iç sıkıntısıyla beliren akıl hastalıkları meydana gelir. Ancak maddî

(3) Freud'ü memleketimizde ilk tanıtan Mustafa Şekip Tunç olmuştur.

tatminin bulunmayışı her zaman normal altı durumlar yaratmaz. Tatmin edilmeyiş, sembolize edilmek yahut mânevileşmek suretiyle dehânın temeli de olabilir. Tabiatıyla tam bir tatminsizliğin tehlikelerini her zaman görmemiz lâzımdır. Şu halde tam mânâsıyla sıhhatli ve normal insan günlük hayatın insanından başka olacaktır. Buna ahlâkî insan ismi verilebilir. Böyle bir insan sözünü ettiğimiz üç ben arasında denge kurabilen insandır. Denge ahlâkî ben'e öncelik tanımak ve ihtiyaçları tatmin edilsin yahut edilmesin ahlâkî amaçlara yükseltmek (sublimation) ile kurulabilir. Böyle yapılırsa aşağı ben'in tahripkârlığı mahkûm edilmiş olur.

Ruh hastalarının gözleminden doğmuş olan bu benlik analizinin yanında, hastalığın menş'ini de açıklamak gerekir Freud Libido ismini verdiği cinsel arzuyu rahatsızlıkların menş'inde bulunan temel ihtiyaç olarak kabul eder. Libido, ben'in geçmiş tarihi tarafından tâyin edilmektedir.

Egzistansiyalistler, ben'in analizinde Freud ile birleşirler. Fakat Libido'ya itirazla onun yerine, kendi görüşlerine uygun başka temel tasarılar kabul ederler. Meselâ Sartre'a göre «var olmak arzusu» bütün ihtiyaçların menş'inde bulunur. İnsanın rahatsızlığı bu arzunun eseridir. Sartre'a göre «var olmak arzusu» nun gâyesi, şuurun tamlığa ermesidir. «İnsanın realitesi bir ıstıraptır. Çünkü o, varamadığı bir tamlıkla tâciz edilmektedir.» (4) Bundan başka egzistansiyalistler, ben'in gelecek ilgilerine geçmişten daha önemli bir yer verirler.

Sübjektifliğin en ileri merhalesi olarak egzistansiyalizm

Buraya kadar egzistansiyalizmin görüşlerini batı düşüncesi-nin tarihi seyri içinde belirttik. Şimdi bu görüşleri ayrıca toplu halde gösterelim ve yeni bilgiler katarak biraz daha derinleşelim.

İnsan egzistansiyal düşüncenin merkezidir. Bu sebeple egzistansiyalistler Socrates'ın «kendini bil.» sözü ile hareket ederler. Soru şekline sokulduğu zaman «ben kimim?» diye ifâde edilebilen bu söz egzistansiyal bir analiz metodunun öncüsü olmuştur. Egzistansiyal analiz sezgiye dayanır. Bu yüzden duygusuz bir zihinci

(4) Varlık ve Yokluk — Sartre.

analizden tamamen farklıdır. Fenomenoloji gibi tasvircidir ve ben'in sübjektifliğinden ayrılmaz. Bu analiz metodu önce insan varlığının temel yapısı ile ilgili karakterleri açığa çıkarmakla işe başlar, sonra bu yapı özelliklerinin muhtevası olan dinamik yüzle yani hürriyetle tanışıklık kurmağa çalışır. Burada şu önemli hususu belirtelim ki egzistansiyalistlerin her biri kendine göre bir düşünce tarzına sahiptir. Buna göre ne kadar egzistansiyalist varsa o kadar da egzistansiyal düşünce tarzı vardır. Fakat biz burada bu düşünürlerin — insanla ilgili temel problemler ve fenomenler üzerinde — birleştikleri ve ayrıldıkları hususları genel yönleriyle belirtmeğe çalışacağız.

Konkre insan varlığının yapı analizinde egzistansiyalistler değişik tavırlara sahiptirler. Meselâ Eftâlun'dan etkilenen Jaspers metafizik yapar. Heidegger Aristo'cu bir yol takip eder. Kierkegaard ve Marcel'de St. Augustine'ci tarz hâkimdir. Buna karşı hepsi de — insanın varlık yapısı ile ilgili analizleri sonunda vardıkları — hürriyet temelinde birleşirler. Hürriyet ben'in iç hareketi ile kurulur. Bu iç hareket — yukarıda Bergson felsefesini özetlerken anlattığımız — psikolojik zamanın eseri olan oluştur. Şu halde egzistansiyal analiz insan varlığını yapı prensipi ile dinamik prensibin birliği içinde tanımayı hedef tutmaktadır. Bu birlik anlayıcı konkre insana en iyi yaklaşma tarzını ifâde eder. Sonuç olarak, konkre insan biricik ferdiyeti ile bir varlıktır. İnsan biricik ferdiyetini en içten bir tarzda tanımak için aşkınlığa ihtiyaç duyar. Bu aşkınlık ihtiyacını gerçekleştirmek amacıyla o kendini aşarak dış konularla temasa geçer. Bu dış konular dış dünya, başkaları, aşkın gâyeler ve aşkın varlık isimlerini alır. Ferdin kendini aşmak suretiyle dış konularla ilgi kurması onu bu konularla şartlandırır. Keza o bu ilgisi dolayısıyla kendini zıt yönlü sınır durumları arasında bulur. Sartre durumları beş grupta toplamıştır: 1) benim yerim, 2) benim geçmişim, 3) benim çevrem, 4) benim arkadaşım, 5) benim ölümüm. Şartlar ve sınırlar insanın yetersizliğini ifâde eder. İnsanın yetersizliği onu yoklukla hürriyet arasında bırakır. Hürriyetine öncelik hakkı tanyarak ona yönelen kimse için şartlar birer kaynak, sınırlar birer ilerleme âmilî olurlar. Hürriyetine öncelik tanımayan kimse için de bu dış şartlar ve sınırlar ben'in kendi dışına çıkmasına sebep olarak onu yokluğa götüren kuvvetler haline gelirler.

Aşkın Varlığa (Allah'ın Varlığına) inanma konusunda egzistansiyalistler arasında kesin bir ayrılık görülür. Kierkegaard, Jaspers, Marcel ve Unamuno gibi egzistansiyalistler dindar egzistansiyalizmi savunurlar. Buna göre, insanın kendini tanınması ve hürriyetini en iyi şekilde yaşaması Allah'ın varlığına iman etmesi ile

mümkündür. İman, insanın bir taraftan aşkın varlığın hayatına iştirak etmesi, öte taraftan da aşkın varlığın sonsuzluğu ve ölümsüzlüğü önünde kendi sınırlılığı ve geçiciliğini duymasidir. Kierkegaard'a göre rahatsızlıklar içinde bunalan insan yalnız başına yetersizdir. İnsan ancak aşkın Varlıkla temas kurduğu ve onun önünde yetersizliğini gördüğü zaman kendini bulur ve hürriyetini en iyi seviyede yaşar. Bunu yapamadığı zaman yokluk uçurumuna düşer. Marcel'e göre iman, bir kimseye içten inanmaktır. Bir kimseye içten inanmak hür olarak o kimse ile bir güven sözleşmesi kurmaktır. Böyle bir sözleşme aşkın varlıkla da yapılabilir. İnsan sözleşmesine sadakat göstermekte de, ona ihanet etmekte de hürdür. Buna göre iman insanın iç dünyasında harekete geçen hürriyet denemesinden ayrılmaz. Bir kimse imanın temizliği derecesinde hürdür ve iç benliği (ahlâkî benliği) de o derece sıhatlidir. Aşkın Varlığa iman olmadan yaşanan hürriyet sonunda kendi kendini inkâra giderek yoklukta biter. Bunlar dindar egzistansiyalizmin görüşleridir. Öte yandan başta Sartre olmak üzere birçok egzistansiyalistler de dinsiz egzistansiyalizmi savunurlar. Buna göre Allah inancı insanın hürriyeti için tehlikelidir. Çünkü Allah'a inanmak, bize sorumluluklarımızı unutturan, kadercilik anlayışıyla birlikte yürür. Böyle bir kadercilikte evren Allah'ın isteğine uygun olarak kendiliğinde mânalıdır. Gerçek olan şudur ki biz dış dünya ve başkalarıyla bağlantı halindeyiz. Bu sebeple her birimiz evren içinde bir duruma sahibiz. Evrenin mânası da her ferdin, sorumluluklarını tanıyarak, kendi durumunu hürriyete yükseltmesiyle ortaya çıkacaktır. Allah'a inanmak, Sartre'ın kanaatine göre, bir başka bakımdan da hürriyet için tehlikeli olmaktadır. Çünkü insan, benliğinin hür yapısıyla zıt olarak, tamlığa erme arzusu tarafından tazyik edilmektedir. İmkânlarının hepsini birden gerçekleştiremeyen insan eksik bir varlık hüviyetiyle yaşarken, ruhunun derinliklerinde temel tasarısını, «var olmak arzusu»nu da barındırıyor. Var olmak arzusunun gâyesl tamlığa erme, daha açık ifade ile, «Allah olma»dır. Bu ise insan için tezatlıdır. Böyle bir arzunun tahakkuku hürriyetin ortadan kalkması demek olur. Çünkü hürriyetle karakterize edilen insan eksik bir yapıya sahiptir. Eksik bir yapının tamlıkla birleşmesi tezat dolayısıyla imkânsızdır. Şu halde — Allah olma mânasına gelen — Allah inancı hürriyet için tehlikelidir. Dinsiz egzistansiyalizmin Allah inancına karşı gösterdiği bu türlü tepki belki kötü bir dindarlıkta görülen iman telâkkisi için doğru olabilir. Halbuki samimi dindarlıkta böyle telâkkiye hiç bir zaman yer verilmez. Gerçek mânada Allah'a iman, insanın sonsuz ve ölümsüz olan aşkın Varlığa doğru yol alması ve onun önünde kendini tanımasıdır. Biz ancak bu sayede sorumlulukları-

mızı bilen hür bir insan oluruz. Demek oluyor ki Allah'a inanmak aslında sonsuzluğa doğru bir öte hareketine, bir metafizik anlayışına bağlanmaktadır. Sartre ve öteki dinsiz egzistansiyalistler böyle bir metafizik görüşe bağlı olmadıkları için dindar egzistansiyalizmin iman telâkkisini benimseyemiyorlar. Esasen dindar ve dinsiz egzistansiyalistler arasındaki ayrılık da bu noktadadır. Marcel'in ifade ettiği gibi, iman zamanda sonsuzluğa doğru dikey bir öte hareketine bağlıdır. Halbuki Heidegger'de ve Sartre'da zamanda yatay bir öte hareketi söz konusu idi.

Allah'a iman konusunda egzistansiyalistler arasındaki bu kesin ayrılık aslında onların insan problemi üzerinde gösterdikleri titizliğin sonucudur. İnsana sübjektif bir açıdan yaklaşma ve insan hürriyetinin imtiyazlı mevkii bütün egzistansiyalistlerin ittifakla benimsedikleri hususlardır. Onlar için Allah'a inanmak yahut inanmamak soyut ve evrensel açıdan değil, insan hürriyetinin sağlamlığı bakımından önemlidir. İman konusunu soyut bir problem olarak inceleyen geleneksel teoloji, isbatlamalarında neticesiz kalmağa mahkûmdur. Kant bunu bütün açıklığı ile göz önüne sermiştir.

Egzistansiyalizmin üzerinde durduğu başlıca fenomen «sıkıntı»-dır. On dokuzuncu asırda Kierkegaard'ın egzistansiyal düşüncenin dayanağı gibi ele aldığı bu fenomen asrımızda Heidegger tarafından yeniden işlenmiş ve daha sonraki egzistansiyalistlerde de önemini devam ettirmiştir. Heidegger sıkıntıyı insan varlığının ayırdedici bir ruh hali olarak görür. Sıkıntı mahiyeti itibariyle sübjektiftir. Bu sebeple korku ile bir tutulmamalıdır. Bir eşya yahut bir şahıs korkunun sebebi olabilir. Fakat sıkıntının objektif bir sebebi yoktur. Heidegger'e göre sıkıntı insanın sınırlılığını ve yoklukla yüz yüze bulunduğunu ifşa eder. Sartre'da bu duygu aynı zamanda hürriyetle bağlantılıdır. Kierkegaard'dan beri bir konuda ileri sürülen görüşler şöyle özetlenebilir: Sıkıntı insanın yetersizliğinden ileri gelmekte ve onu yoklukla hürriyet arasında bırakmaktadır. Yokluğun tehlikesinden kurtulmak ve hürriyetle tanışıklık kurmak için her şeyden önce sıkıntının şuuruna varmış olmak lâzımdır. Egzistansiyalizmde bu kadar önemli olan bu fenomenin nasıl ortaya çıktığı sorusu tabii olarak zihinleri kurcalar. Bu, genel olarak insanın durumlarındaki bozulma ile ilgilidir. Böyle bir bozulma ben'in içsel hareketinin durmasına ve bu içsel hareketten ayrılmayan dünyasının yıkılmasına sebep olur. Günlük hayatın kısır ilgilerini aşarak hayata taze ümit ve arzularla bağlanan, genç ruhun sahibi bir kimseyi düşünelim. Böyle bir kimse ümitlerini suya düşüren kötü durumlarla karşılaşursa hayal kırıklığına uğrar. Hayal kırıklığının yarattığı yıkıntı bazan ruhta kuvvetli bir baskı etkisiyle belirir. İşte sıkıntı dediğimiz şey budur. Söz konusu şahıs

tabiatıyla sıkıntısının şuuruna varmıştır, çünkü o daha önce günlük hayatın dar çemberini kırmıştı. Halbuki sıkıntı her hangi bir kimsede böyle açıkça duyulmaz, çünkü onun ilgi alanı günlük hayatını aşamamıştır. Sıkıntısını açıkça duyan kimsenin düşüncesinde de sıkıntı vardır - buna endişe diyoruz. O endişeli düşüncesiyle benliği üzerinde derinleşmeğe çalıştıkça durum bozulmalarının iç yüzünü daha iyi anlayacaktır. Artık o hiç bir şeyde güven verici bir temel bulamaz olur. Çünkü düşünceli varlığı imkânlarla sınırlıdır. Yani varlığını imkânlarının bütünü ile değil bir kısmı ile yaşar ve bu imkânlardan hiç birisi başlı başına yeterli değildir. Şuurun iç hareketinden bağımsız olarak hangi imkâna dayanmak isterse karşısına zıt yönde başka bir imkân çıkar. Bu sınırlılık aynı zamanda onun yoklukla hürriyet arasında bulunduğu işaret eder. Şu halde sıkıntı bu varlığa yokluk önünde yeni ve daha sağlam bir hürriyet denemesi yolunu açacaktır. Hürriyetin en iyi seviyesini ifade eden iman böyle sıkıntı, endişe ve ümitsizlik tavırlarının peşi sıra doğmaktadır. Kısaca insan varlık denemesine devam ederken sıkıntı ortaya çıkıyor. Bu sıkıntı içinde endişeli düşüncesi kaçınılmaz surette harekete geçerek kendi benliği üzerine çevriliyor. İmanın doğuşu sıkıntının yenilmesi ve hürriyetin açığa çıkması oluyor. Böylece insan sübjektif varlığının iç hareketini yeniden kazanıyor. Ancak iman hiç durmayan yenilik ister. Bu yapılmadığı takdirde hürriyet tehlikeye düşer. Çünkü hürriyetten faydalanarak onu ortadan kaldırmağa çalışan ve bir kendi kendini aldatma şekli olan «kötü niyet», ruhun derinliklerinde barınan «var olmak arzusu» nu insanın kendi üzerine çevirmesine sebep olur ve sevgilerimize samimiyetsizlik katar. Sartre «Varlık ve Yokluk» isimli eserinde, bunu kendi açısından ilgi çekecek bir surette açıklamıştır.

«Sıkıntı»da her şeyden önce ben'in varlık denemesinin süjeler arası bir mâna taşıdığını görüyoruz. Keza sıkıntıda düşünce öncesi bir sübjektif tanıma karakteri bulunmaktadır. Sartre bu süjeler arası fikrini ve düşünce öncesi tanıma seviyesini «utanma» ve «bakış» gibi duygulu fenomenleri incelemekle de teyid ediyor. Egzistansiyalizmde «yaşanan vücut» fenomenini de önemli bir yer tutar. Bu konuda en iyi açıklamayı Sartre'da ve Marcel'de görüyoruz.

Egzistansiyalizmde önemli problemlerden birisi de birlikte bulunma (communication) gerçeğidir. Buna göre insan egzistansiyal varlığını tek başına iyice yaşayamaz. Bunun için o başka benlerle yakınlık kurarak birlikte yaşamaya cesaretle atılmalıdır. Ancak Jaspers ve Marcel gibi egzistansiyalistlerde sevgi mücadelesiyle gerçekleşeceğine inanılan birlikte bulunma fikri Kierkegaard ve Sartre gibi öteki egzistansiyalistlerde ümitsizlikle karşılaşılır. Bu-

nunla beraber hepsi de süjeler arası bağlantının temiz niyetle temellendirilmesi görüşünde birleşirler. Birlikte bulunmanın değerine işaret olarak burada Marcel'in görüşünü zikrederim. Marcel'e göre «ben daha fazla var oluyorum» demek «ben kendimi ego-centriscism zindanından daha fazla kurtarıyorum» demektir.

Egzistansiyalizmin ahlâk görüşü tabii olarak kendi hürriyet anlayışına uygundur. Daha önce gördük ki hürriyet, ferdin varlık ifadesidir. Fert hürriyetini tam mânâsıyla ahlâkî seviyede elde eder. Her an yeni imkânların arasında kararlı seçimleriyle geleceğe doğru hareket halindedir. Bu hareket bir konkre durumdan bir başka konkre duruma gececek tarzda olur. Fert bu konkre durumlar içinde yaptığı hr seçimleriyle sorumluluk yüklenir. Onun bu sorumluluğu kendi varlığını bütünlüğü ile kurmak amacına bağlıdır. Görülüyor ki insan kendini hr seçimleriyle nasıl kuruyorsa öyle olmaktadır. Buna göre ahlkn evrensel değerleri insanın ahlâkî varlığını meydana getirmek için tek başına yetersizdir. Egzistansiyal açıdan bu değerlerin reel bir karakter almaları onların konkre durumlara bağlamaları ile mümkündür. Evrensel değerlerin asâleten realiteleri de ancak Allah yönünden düşünülebilir. şu halde egzistansiyalizm ahlâk görüşü itibariyle Kant'ta olduğu gibi sekilli değildir. Egzistansiyalizm Bergson'da olduğu gibi sevgi ahlknı benimser.

Bu uzunca denememizde egzistansiyalizmi genel ęizgileriyle anlattık. Burada her şeyden önce şunu öğreniyoruz ki, Batı düşüncesi hâkim karakterli olan sbjektifliğinin (süjeye öncelik tanımasının) en ileri merhalesine günümüzde egzistansiyalizmle kavuşmuştur. Antik ęaęda bir zirve olarak Socrates'da temsil edilen bu karakter felsefe tarihi boyunca asli yönünü şaşırarak objektiflik (objeye ve konkre süjenin dışında telâkki edilen fikirlere öncelik tanıma) eğilimi ile karışık bir tarzda devam etmiştir. Zamanımızda egzistansiyalizm sübjektifliği bu karışımdan süzerek hayat sahnesine ęıkarırken Marksizm de en ileri derecede objektifliğe yaşama hakkı tanımıştır. Bu iki zıt eğilim gerek ęıkıř noktasında gerekse sonuğlarında birbiri ile uzlaşamaz mhiyettedir. şu da var ki Marksizm her şeyden önce bir siyasal ideolojiyi temsil etmektedir. Bu sebeple, maksatlı bir görüş olarak, felsefi düşünceye karsıt bir tutumu benimser.

Keza bu denememizde, egzistansiyalizmin temel problemi olarak, her ęaęda tartışılan «ben ve kendiliğinde varlık» üzerinde durduk. Gördük ki egzistansiyalizm bu probleme konkre açıdan yaklaşmaktadır. Fakat egzistansiyalistler bunun yanında özel problemlere de ayni derecede eğilmişlerdir. Bunlar bir taraftan teknik,

ÖNSÖZ

ekonomik, siyasi öte taraftan da kendi çağlarına ve toplumlarına ait problemlerdir.

Egzistansiyalizme birçok itirazlar yapılmıştır. Fakat bunlar esas itibariyle bu akımı iyi anlayamamaktan ileri gelmektedir. Gerçek olan şudur ki, egzistansiyalizm çiçeklenme devresinde bulunuyor; henüz olgun mevyalarını toplamamıştır.

Vahap Mutal

İLİM DIŞI EKLENTİ

Sören Kierkegaard

Eser tipi : Egzistansiyal Teoloji

İlk Yayın tarihi : 1846

Sören Kierkegaard (1813 — 1855)

Danimarka'lı filozof, dinî konular yazarı. Kierkegaard'ın Copenhag'de geçen hayatı görünürde olaysız olmasına rağmen, iç yüzü bakımından toplumla arasında derin bir anlaşmazlık şekli belirtiyordu. Nişanlısını terketmesi üzerine etrafını saran dedikodular ve Korsan isimli bir Danimarka gazetesinin onun özel hayatı hakkında iftiralara kadar giden hücumları Kierkegaard'ın topluma karşı derin bir nefret beslemesine sebep oldu. Onun toplumla olan bu anlaşmazlığı birçok değerli yazılarının ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Bu yazıların merkezinde bulunan fikir «hakikatın sübjektif karakterli oluşu»dur. Kierkegaard'ın anlayışına göre dinde önemli olan şey objektif bir olay gibi anlaşılan hakikat değil, fakat daha çok fertlerin dinle olan samimî bağlılığıdır. Buna göre bir kimsenin sadece Hristiyanlık doktrinine inanması yetersizdir, o kimse aynı zamanda dinî hayatı da yaşamalıdır. Danimarka kilisesinin dünya-perestliği ile Hegel metafiziğinin verimsizliği Kierkegaard'ın başlıca hücum hedefleri idi. Kierkegaard'ın Hegelci diyalektikçe zıt yönde egzistansiyal bir diyalektik geliştiren eserlerinde değişik varlık merhaleleri, yahut varlık alanları tasvir edilir. Bunlar estetik, ahlâkî ve dinî merhalelerdir. Fert bu merhaleler üzerinde ilerleyerek Allah'la temas noktasına gelir. Bu, geçici olanla ölümsüz olan arasındaki zıtlığın ortaya çıkardığı bir ümitsizlik tavrıyla birlikte olur. Kierkegaard'ın dinî eserlerinin başta gelenleri Aşkın Eserleri (1847), Hristiyanlıkta Eğitim (1850) dir. Onun bir de kendine özel görüşlerini ihtiva eden Jurnal'ı bulunmaktadır. Felsefe açısından en önemli eseri Felsefe fragmanlarını tamamlayan ilim dışı eklenti (1846) dir. Öteki önemli eserleri: Ya-Yahut (1843), Felsefe fragmanları (1844), Hayatın yolu üzerindeki merhaleler (1845). Hiç bir yerde kendine ruh arkadaşı bulamayan ve yalnız yaşamayı seçen bu büyük dâhi, kendi devrinde bir iz bırakamamıştı. Fakat bugün, ölümünden bir asır sonra, onun ruhu kendine lâyık sevenlerini buldu. Bugün o Egzistansiyalizm ismi verilen büyük bir felsefe akımının babası olmak şerefini kazandı. Sadece bu kadarla da kalmadı. Hem felsefe kanalımdan hem de başka kanallardan (din, edebiyat, sanat gibi) onun Avrupa medeniyeti üzerindeki etkileri her gün biraz daha genişleyerek kendini belli etmektedir.

İLİM DIŞI EKLENTİ

Temel Fikirler

Sübjektif düşünür ferdiyeti dışında hareket etmeyen ve «bağlı» sıfatı ile söylenebilecek olan düşünürdür. Onun hakikat anlayışı varoluş hareketi içinde kendini tanımasıdır. Bu tanıma soyut düşünceyle değil, düşüncenin varoluşa yönelmesiyle olmaktadır.

Ancak fertlerin mânası vardır, varlık karakteri itibariyle ferdidir.

Var olan bir fert-oluş hareketi içinde bir şahıstır; o önceden bilinemeyen bir geleceğe doğru hareket eder.

Ölüm her an başımıza gelebilecek bir olay olduğuna göre, her seçimin ölçüye sığmayan bir değeri vardır, ve her an ahlâkî karar için biricik bir fırsattır; her fert karar vermekle kendi varlığını kurar.

Düşünürün gelişmesi estetik, ahlâkî ve dinî merhalelerden geçer. Estetik merhalede o kendinden ayrıdır; ahlâkî merhalede kendine ve dinî merhalede Allah'a bağlıdır.

«Danimarkalı Socrates» diye anılan Kierkegaard, felsefî düşüncelerinin ana iddiasını, **Felsefe fragmanlarını tamamlayan ilim dışı eklenti** isimli eserinde savunur. Bu

eserde, meşhur Yunanlı diye tanınan Socrates'in görüşü, yani bir düşünürün ferdiyetini kaybetmemek suretiyle bir varlık olacağı hakikati, daima gözönünde tutulur. Socrates tarzında istihzalı sorgu metodu, eserin her tarafında göze çarpar. Başka bir ifâde ile, Atinalı atsineği, modern bir kılığa bürünerek bütün bu sayfalarda yenisinden ortaya çıkar.

Hakikatin sübjektif oluşunu meydana çıkaran, Socrates metodu, bu eserde Johannes Climacus (Kierkegaard ın takma adı) tarafından kullanılır. Sübjektif düşünür, doktrini bu klâsiğin merkezinde bulunur ve bütün temalar, bu merkez etrafında döner. Sübjektif düşünür, ihtiraslı düşüncesini kendi iç dünyasına çeviren ve bağlı sıfatı ile söylenebilecek olan düşünürdür. O, objektif düşünmenin teorik duygusuzluğunda düşünme işlemini yapan ferdin, yani gerçek mânâda süjenin, komik bir tarzda ihmal edildiğini görür. Objektif düşünme, süjeyi ârızileştirir ve onun varlığını soğuk ve duygusuz bir nesne haline çevirir. Objektif düşünmede ne sorusu üzerinde durulur, halbuki sübjektif düşünme nasıl sorusu etrafında cereyan eder. Objektif hakikat teorik bir tarzda incelenen ve dışımızda olan bir şeye karşılıktır. Sübjektif hakikat ise kendimizde bulunabilecek bir olması lâzım gelen'dir. Sübjektif hakikat, benim içindir. Bu incelediğim değil yaşadığım, mâlik olduğum değil, olduğum hakikattir. Hakikat, bir davranış tarzı yahut bir var-oluş tarzıdır. Sübjektif düşünür, onu yaşayan ve var edendir.

Kierkegaard'ın, Socrates tarzında istihzalarını yönelttiği, en büyük düşmanının Hegel olduğunu anlamak için, Eklenti'nin sayfalarını biraz okumak kâfidir. Johannes Climacus, Hegel'in objektif ve teorik düşünceli sisteminde hakikatin hayâlle bozulduğunu görür ve Hegel'in sis-

temini durmadan hırpalalar. Hegel'ci, düşünce ile realite arasındaki çetin bölgeyi ihmal etmekle bizzat kendi varlığını komik bir tarzda dışarıda bırakan bir düşünce sistemi inşâ eder. O, kendini muhtevası boşalmış ifâdelerle evrensel ve zamansız kategorilerle anlamağa çalışır; böylece konkre, ferdî ve zaman içinde gelişen bir varlık olan benliğini kaybeder. «Bununla beraber, bir kimse, Hegelci filozoftan söz ederken ve bilhassa, kendisi ile konuşmak şerefini elde ettiği, bu filozof, varlığın hüviyetini belli etmek için, pek dikkatli olmalıdır. O, bir insan varlığı, gerçek mânasıyla bir insan varlığı mıdır? Uyurken, yerken, nefes alırken, ve bir insan varlığının yaptığı başka işlemlerde bulunurken bile, o bizzat sub specie acterni midir? O bizzat sâf benlik midir?... Gerçekte o var oluyor mu?» Hegelci içinde, düşünür olmadan düşünülen bir felsefe komedisi misali verir. Kendisinin içinde yaşamadığı harikulâde bir saray inşâ eder. Hegel'in objektif düşüncesinde süje, ârızîleşir ve sübjektif mahiyetli hakikat ortadan kalkar.

Eserde, Hegel'den sonra Descartes da Kierkegaard'ın hırpalayıcı istihzalarına mâruz kalır. Descartes, modern felsefeyi «Düşünüyorum, öyle ise varım,» temeli üzerine kurmuştu. Şimdi, düşünmenin süjesi olan «ben» ya özel mâhiyette bir insan varlığına, yahut da evrensel bir benliğe işaret eder. Düşünce ile «ben» in varlığı arasında, eşitlik kurmak her iki halde de kavramsal bir hüviyete sahiptir, ve gerçek benliği aradan kaldırır. Demek oluyor ki, Descartes'in düşünme vâkiasına dayanarak, kendi varlığını isbata teşebbüs etmesi, gerçeğe uymayan bir sonuca götürmektedir, çünkü böyle yapmakla o, esasen kendi varlığından soyulmuş, yani konkre benliğini kaybetmiştir. Bununla Descartes, Hegel'in daha sonraki so-

yut düşünce ile realite eşitliğine önceden bir merhale hazırlanmış oluyordu. Descartes'a karşı Climacus, gerçek süjenin varlığında bilinmenin değil, ahlâkî teslimiyetin esas olduğu iddiasını savunmaya hazırdır. O, hem Descartes' da, hem de Hegel'de aklın, varlığın konkre özelliğinden kötü bir tarzda soyutlandığını görür.

Sübjektif düşünür, rasyonalistlerin düşünceyi eşyalaştırmalarını şiddetle reddeder, fakat düşüncenin varoluşa bağlılığı derecesinde geçerliğe sahip olduğunu da hiç bir suretle inkâr etmez. Sübjektif düşünür, gerçekte kendi sübjektif yapıma nüfuz etmeğe ve böylece varoluş içindeki benliğini anlamağa çalışmak suretiyle, düşünceye hareket veren düşünürdür. Yunan düşünürünün (özellikle Socrates'in) asaleti, bunu yapabilmiş olmasındadır. O, teori ve sistemin ilerisinde var olmasını bilmiştir. Sübjektif düşünür, hem bir düşünür, hem de varoluş hareketine bağlı bir insan varlığıdır. Climacus'un ifâdesiyle, varoluş hareketine bağlılık bir hakikat, bir görüştür ki, parlak ışığı sık sık tekrarlanmaz ve bunun ihmali, pek çok karışıklığa sebep olmuştur. Kierkegaard, aslâ bir düşünce düşmanı değildi. O, sadece Hegel tarafından soyut hale getirilen düşüncenin varlıktan sonra geldiğini iddia ediyordu: «Eğer düşünce, muhayyileyi hor görmeğe başlarsa, muhayyile de düşünceye aynı tavrı takınır; aynı şey duygu için de böyledir. Yapılacak iş, birinin değerini ötekinin üstünde tutmak suretiyle, bir ayırma yapmak değil, onların haklarını eşit bir duruma getirecek şekilde aynı zamanda birleşmelerini sağlamaktır. Varlık, bu birleşmenin meydana geleceği olandır.»

Sübjektif düşünür, kendi varlığında kendini anımağa çalıştığı zaman, soyut düşünce düzeninden farklı olan, realite düzeninde fertler — ve teker teker fertler — in

var olduğunu keşfeder. Varlık, karakteri itibariyle değişmez surette ferdidir. Kierkegaard'ın felsefesi, konkre ferdin geçerliği uğruna âdeta bir hacı seferi açmaktadır. Fert (Enkelte) Kierkegaard'ın merkez kategorisidir. Bir sübjektif düşünür olarak, onun ele geçireceği mânâ, bu kategoride bulunur. Fert kategorisi onun düşüncesinde o derece hâkim bir yer tutmuştu ki, öldükten sonra da, bunun mezar taşı üzerine yazılmasını rica etti (ve böyle oldu). İnsanın kendisi, genel mânâda insan değildir. İnsanlık fikri, varoluş hareketinde bir varlığa sahip değildir. Ancak ferdî insan varlığı: için varoluştan bahsedilebilir. Egzistansiyel realite, nev'i üzerine değil, konkre ferdiyet üzerine oturur. Sadece genel fikirler, elleri, ayakları olmayan soyutlamalardan ibarettirler.

Var olmak, bir fert olmak mânâsına gelir. Keza var olmak, oluş halinde bulunmak mânâsına gelir. «Var olan bir fert, daimî bir oluş halindedir; gerçek mânâsıyla var olan sübjektif düşünür, düşüncesinde bu varoluşçu durumu devamlı olarak elde tutar, ve bütün düşünme işlemini bu oluşa çevirir.» Gerçi Hegel'in mantığında, içinde zıtların daha yüksek birlikler halinde birleştirildiği, bir oluştan söz ediliyordu. Fakat Hegel'in oluş doktrini, en sonunda bir aldatmaya varır, çünkü bu doktrin, oluşu konkre varlık açısından görmez. Mantık ve sâf düşünce, realiteyi varoluş hareketinde hiçbir zaman kavrayamaz, çünkü mantıkî özler, zamansız ve değişmez varlık halleridirler. Hegel, realiteyi bütün halinde kavramak arzusu ile mantığını yazdığı anda konkre oluşu mahkûm duruma getiriyordu. Buna karşı, konkre oluşun inatçı bir gerçeğe sahip olması, Hegelci için derin bir sıkıntı kaynağıdır. Özellikle sistemin son paragrafını yazmağa hazırlandığı ve varlığın henüz sona ermemiş olduğunu gördü-

ğü anda. Climacus, sistemi hicvettiği zaman. Kierkegaardcı istihza zirvesine çıkar. «Sistemi temâşa etmesini başarı ile bitirebilseydim, sırada benden önceki şahsın hemen arkasından secdeye kapanmağa hazır olacağım. Şimdiye kadar böyle bir başarıya eremedim ve bacaklarımın genç olmasına rağmen, Herod ve Pilâte arasında ileri geri koştuktan yoruldum. Bir iki defa secde durumuna yaklaştım. Bu son devrede, trafiğin bir öne, bir arkaya işlekliliği yüzünden, yol çamur olmuştu, ve bu yüzden pantolonum kirlenmesin diye mendilimi yere serek, tâzime hazırlandım. Benden önce işe başlayan şahsa da ne zaman ricada bulunduysam, daima şu cevabı aldım: 'Hayır, işimi tamamen bitiremedim.' Böylece, Sistemin bitirilmesi ve tâzim işi, biraz daha gecikiyordu.» Sistem ve sona ermişlik, karşılıklı olarak birbirini gerektiren kavramlardır. Fakat daimî bir oluş içre bulunan varlık, aslâ sona ermez. Buna göre, varoluşçu bir sistem mümkün değildir. Kendiliğinde realite, gerçek bir sistemdir — fakat bu ancak Allah yönünden bir sistem. Daimî bir oluş hareketine bağlı ferdin varlığı yönünden hiçbir sistem mevcut olamaz.

Varlık, ferdiyet ve oluşla birlikte geleceği de ihtivâ eder. Başka bir ifâdeyle, bir fert oluş içinde, geleceğe yönelmesiyle varolur. Sübjektif düşünür, varlığının şartı olan, vasıtasız deneyin zamanına samimî bir istekle ilgi gösterir. Gerçek süjenin varlığında zaman, genel mânâda yani objektif kategorilerle mekânlaştırılmış soyut zaman değildir. Sübjektif düşünürün ilgisi kendi iç hayatına ait zamanla olmalıdır. — soyut bir tarzda bilinmekten çok, konkre hüviyetiyle yaşanan zaman. Sübjektif düşünürün vasıtasız deneyi ile ilgili zamanda gelecek, öncelik hakkına sahiptir. Sübjektif düşünür, konkre varlı-

ğında kendini geleceğe yönelme hareketi olarak tanır. Onun geleceği bilgi bakımından kesinsizlik ve belirsizlik ifâde eder. Gelecek leni bütün dünyalık faydalardan ayırabilir, ve yalnızlığa terkedebilir. İç hayatına böyle bir yalnızlık içinde nüfuz eden sübjektif düşünür, hayatın iç yüzünde bulunan bu kesinsizliği görür. Nerede sübjektiflik varsa, orada bir kesinsizlik vardır.

Ölüm, ahlâk yönünden hayatın bu kesinsizliğine ve belirli olmayışına en mânâlı delildir. Sübjektif düşünce, ölümün gelmesini pek yakın bir ihtimal olarak keşfeder. Fakat çok kere insan, bu yakın ihtimali gizlemenin çarelerini düşünür. İnsan, ölüm gerçeğine objektif bir düşünce ile yaklaşır, ve böylece ölümü genel mânâda bir şey haline getirir. Objektif bir tarzda anlaşılan ölüm, bütün hayat şekillerini meydana getiren genel ve evrensel bir vâkıdır. Sübjektif bir tarzda anlaşılan ölüm ise, ben'in özel varlığına ait olan, ferdi başkalaştıran ve hemen başa gelebilecek bir kesinsizliktir. Böylece ölüm, genelleştirilmiş deneysel bir keyfiyet olarak değil, bir görev ve bir hareket olarak telâkki edilmelidir. «Hayatın görevi sübjektif olmaksa, o zaman ölüm düşüncesi, ferdi olan süjeden dolayı, genel mânâda bir şey değil, fakat özel ve gerçek mânâda bir harekettir.» Sübjektif bir tarzda anlaşılan ölüm, ahlâkî ifâdelere sokulan bir görev olmaktadır. Ölüm hissedilir ve insan hayatını değiştirecek derecede önceden yaşanılan bir fikir olarak kendisine bağlanılır. Eğer ölüme varoluşçu bir tarzda bağlanılırsa, o zaman her karar, kendine hâs bir önem kazanır. Eğer ölüm, başa gelmesi çok yakın bir ihtimalse, her seçim, ölçüye sığmaz bir mânâ taşır, ve her an kesin ahlâkî hareket için biricik bir vesile olur. Kısacası ölüm, hayatı değiştirir.

Sübjektif düşünür, varlığının sübjektif hareketinde kendini ferdîlik, oluş, zaman ve ölümle vasıflanmış olarak keşfeder. Kesin kararlı ahlâkî hareketlere, esasen bunlarla yol açılır. Karar kategorisi, sübjektif düşünür için bir merkez fikir halindedir. Varoluşa bağlı süje, geleceğe yönelmesinde karar vermeğe dâvet edilir. Buna göre sübjektif düşünür, aynı zamanda bir ahlâk düşünürüdür. O, kendi şahsî varlığını bir görev ve bir sorumluluk olarak kabul eder. Seçimlerini kendi gerçek benliğini elde etmek uğruna yapar. Onun asâleten insanlığı önceden bilinen bir şey değildir. Buna varmak, ahlâkî kararlarla başılır. İnsanın büyüklüğü, onun bir «ya-yahut» a sahip olmasındadır. «Ya-yahut», Hegel'ci için, önemsiz bir mesele teşkil eder Hegel'in zamansız kategorilerinde kesin karar ve ahlâkî teslimiyete hiç yer verilmez. «Ahlâk yolculuğu, sistem dışında başarılmıştır. Sistemde ahlâkî karar yerine, tarihî olanla ferdî olanı, devrin şaşkın talepleriyle vicdanın fert üzerine yüklediği ölümsüz talepleri birbirine karıştıran bir hatâ sebebi yer almaktadır. Ahlâkın merkezi ferttir, ve ahlâk bakımından tam bir insan olmak, her ferdin temel görevidir; her ferdin gerçek bir insan olma şartıyla doğduğu, ahlâkın önceden farzettığı bir şeydir.» Sisteme hâs olan objektif düşünme, insanı bir müşahit durumuna getirir. Fakat varoluş hareketine katılan fertler, müşahit oldukları kadar, birer aktördürler. Onların seçimleri, hayatlarını bütünleriyle değiştirir. Bu hareketler hem kendilerini, hem de başkalarını bağlar. Ahlâka uygun süjenin önemi böylece en üst dereceye çıkar; fakat evren tarihinin genel gelişmesini ve bu tarihî gelişmedeki zıtları düşünen Hegel'ci ahlâkî süjeye önem vermez.

Kierkegaard, süjenin ahlâk bağlılığından gelen hare-

ketinin mahiyeti itibariyle bir dış aksiyon olmadığını, içten gelen bir kararla meydana geldiğini ileri sürmektedir. Böyle bir hareket, ahlâkın ölçüsünü tâyin eder, ve dışa bağlı bir sebep netice münasebetine bağlı olmaktan çok, derûnî bir ihtirasın eseridir. Bir kuruşluk yardıma gücü yetmeyen kimse, bir krallık hediye eden kimse kadar cömert olabilir. Climacus, farzedelim ki der, Eriha ile Kudüs arasında, hırsızlar eline düşmüş olan adamı bulan Levite, mustariplere gönülden ilgi gösteren bir kimseydi. Gene farzedelim ki o, mağdurla karşılaştığı zaman, eşkiyaların yakında bulunması ihtimalini düşünerek kendisinin de bir mağdur durumuna düşmemesi için, bulunduğu yerden hemen uzaklaştı. Böylece mustaribe hiçbir yardımda bulunamadı. Yalnız, mağduru terkettikten sonra, büyük bir nedâmet getirdi ve eski buluşma mahalline acele döndü, fakat ne yazık ki oraya çok geç vardı. Merhametli birisi, arzu edilen yardımı kendisinden önce yapmıştı. Şimdi olup bitenlerin sonucu bu ise, bir kimse, Levite'in bir şey yaptığını söylemeyecek. Climacus'a göre ise, o, gerçekte içten gelen kesin bir duygu ile bir şey yapmıştır, hareketlerinin dışarıda bir sonucu görülmesi bile.

Eklenti'de «merhaleler» yahut «varlık alanları»nın tasvirine fazla zaman ayrılır. Kierkegaard'ın daha önceki iki eserinde, ya-yahut'ta (1843) ve Hayatın yolu üzerindeki merhaleler'de (1845), böyle bir tasvir buluyoruz. Bununla beraber, Eklenti'de ilk defa olarak estetik ile ahlâkî ve ahlâkî ile dinî merhaleler arasında, birer geçit bölgesi kabul edilen, istihzalı ve nükteli tasvirlerle şâhit olmaktadır. Önce estetik merhale incelenir. Bu, deney merhalesidir. Estetikçi, değişik imkânları deneyen, fakat kendini hiçbir şeye kuvvetli bir seçimle bağlamayan tip-

tir. O sever, fakat bunu aslâ evlenmeğe kadar götürmez. O düşünür, fakat düşündüğünü aslâ hareket haline getirmez. Karar vermenin sorumluluğundan daimî bir kaçış estetikçiye karakterize eder. Buna göre o, sübjektifliğin aslî mânâsı olan içtenlik, samimîlik ve ihtirastan yoksundur. Kesin kararlar, ancak ahlâkî merhalede görölmeğe başlar. Ahlâkî merhaleye geçiş, istihzalı bir tarzda olur. Climacus burada, istihzayı, estetik ile ahlâkî arasında «hudut bölge» olarak kabul eder. İstihzanın maksadı, insanı asılsız estetik meşgalelerden uyandırarak, ona ahlâkî bir şuur vermektir. İstihza, insanın hayatında saklı bulunan iç ve dış zıtlığını ortaya çıkarır, ve insana iç hayatını anlama eksikliği ile dış hayatında mâlik olma iddiası arasındaki zıtlığı tanıtır. Ona, dışla ilgili kuvvet iddiasının, bir iç zayıflığı olduğunu farketirir. Kısaca, istihza, insanın hayatında saklı zıtlıkları aydınlığa çıkararak onu bir ileri merhaleye sevkeder, ve böylece ahlâkla tanışıklığını kurar.

Ahlâkî merhale, kararlı hareket ve bizzat teslim olma alanıdır. Ahlâkî adam, kendini karar vererek seçmiştir, ve ihtiras ve içtenlikle var olmaktadır. Estetikçinin şahsiyeti imkânlarla meşguliyetinden dolayı, dağılmış ve yayılmıştır. Ahlâkî adamın şahsiyeti ise, kararlı hareket tarzlarına bağlanarak teslim olmasından dolayı, birleştirilmiş ve merkezileştirilmiştir. Bu birleşmenin başlangıç noktası ve bu teslimiyetin en son kaynağı, dinî olanın içine girilinceye kadar meydana çıkmaz. Climacus'a göre, her ne kadar gerginlik halinde ahlâkî ile dinî arasında ayrılma olursa da, onlar, devamlı olarak birbiriyle bağlılık arzederler. Bundan dolayıdır ki, her iki alan, dinî-ahlâkî diye bir arada söylenir. Ahlâkî ile dinî arasında, ortaya çıkan hudut bölge, nükte alanıdır. Ahlâk düşün-

rü, ahlâk normlarının haricileşmesine karşı bir protesto da ihtivâ eden, nükteli tavırla ahlâkiyi dinîye doğru götürür. Nükteci, dinin kendisi gibi görünmeye meyleden, bu haricileşmenin uygun bir ölçü olduğunu, fakat ihtirash bir Allah bağlantısı kurmadığını göstermeye çalışır. (Kierkegaard'ın 1843'te neşredilen ve sınırlı bir tepki uyandıran **Korku ve Titreyiş'i**, haricileşmiş ahlâkın tereddüdünü, İbrahim Peygamberin oğlu İshak'ı (1) kurban etmek istemesi misâlini ileri sürerek, mukayeseli bir tarzda anlatır.)

Dinî merhalede verilen yeni karar, ıstırapla olur. İstırap sübjektifliğin en yüksek derecesinde meydana gelir. Biz onda içtenliğin en mükemmel ifâdesini buluruz. Bununla beraber, bu merhalede duyulan ıstırap, estetik merhalenin ıstırapıyla, ıstırapın düşünülmesiyle ve ahlâkın dış yönüne ait olan basit ıstırapla karıştırılmamalıdır. Dinî ıstırap, Eyüp Peygamberinki gibi, derûnî bir Allah bağlılığının ifâdesidir. Ancak, bizde, estetik ve ahlâkî şuur gibi aydınlık değildir.

Dinî merhale, iki farklı seviye arzeder: — A dinîliği, B dinîliği. A dinîliğinin ayırtedici özelliği, mündemiç olma (immanence) sıdır. B dinîliği ise, paradoksal bir özelliklerle seçilir. Bu, hem Allah'la insan arasında keyfiyetçe bir temâyüzün belirmesi, hem de Allah'ın zamanda zuhurunun, İsa paradoksu halinde açığa çıkmasıdır. A ile B arasındaki fark, suçluluk duygusu ile günahkârlık duygusu arasındaki farka da uygun düşer. Kısacası, suçluluk A dinîliğine, günah ise B dinîliğine ait olur. Suçluluk, süjenin kendisine başkalaşmasıdır. Bu, süjenin ken-

(1) İslâmî inanıştan farklı olarak, Hristiyanlıkta İbrahim Peygamber'in oğlu İsmail'i değil de İshak'ı kurban etmek istediğine inanılır.

dini mutlak gâye olarak görmeyi bırakmasının sonucu vicdanda bir aralığın hâsıl olmasını gösterir. Ancak bu, mündemiç olma seviyesinde bir başkalaşmadır. B dinîliğinde suçluluk duygusu, günahkârlık duygusu haline gelir. Süjenin kendisine başkalaşması, şimdi onun Allah-la başka tabiatla olmasının farkedilmesiyle yeni bir seviye arzeder. Varoluş hareketi içinde süje, kendine başkalaşmasını farkettilen, sâf insanî diyalektikle bir suçluluk duygusu elde edebilir. Fakat günah duygusunu elde etmek için, suçluluğun altında onunla bir ve aynı zamanda gizli bulunan, günahın insana Allah tarafından açıklanması gerekir. İmansız kimse, hiçbir günah duygusuna sahip olmayabilir. Günah duygusu ancak süjenin ölümsüz Allah'la başka karakterde bir varlık olarak kendini tanımasıyla ortaya çıkar. Sonra bu Allah, zamana ve tarihe giren bir Allah'tır. Buna göre, B dinîliği, zaman içinde Allah'ı ve mutlak paradoksu öğretmesi itibariyle, en yüksek ifâdesini Hristiyanlıkta bulur. Paradokslu dinîlik olan B dinîliği, Allah'la insan arasında keyfiyet bakımından bir temâyüz bulunduğunu tasdik eder. Bunun mânâsı, Allah'ın gelip geçiciliğin tamamıyla üstünde olmasıdır. Bu durumda, B dinîliği, A dinîliğiyle ilgi kurmaz. Geçici ile ölümsüz arasında hiçbir tabii yakınlık yoktur. Bundan başka, ölümsüzlüğün zamanda zuhuru bir paradoks olarak açığa çıkar. Allah'ı zamanda açığa çıkaran, insana günahını tanıtan ve onu imana ve günahı kaldıran teslimiyete dâvet eden İsa, mutlak paradokstur.

Üç merhalenin en yükseği olan dinî merhaleyi, tahlil ve tasvirinde (bu merhale, birbiri ardısıra olan gelişmelerin zamandaki sırası olarak değil, daha çok birlikte hazır olan sübjektif keyfiyetler mânâsına anlaşılmalı-

EGZİSTANSİYALİST FELSEFENİN BEŞ KLÂSİĞİ

dır.) Yazar, ana maksadını açıklar. Climacus'u ilgilendiren baş soru, okuyucuya eserin önsözünde peşinen takdim edilir. «Sübjektif problem, ferdin Hristiyanlıkla bağlantısına aittir. Bunu sâde bir şekle sokalım: Ben, Johannes Climacus, Hristiyanlığın vaadettiği saadetten nasıl pay alabilirim?» «Okuyucu ile anlaşmak için» başlıklı ekte, soru yeni bir şekilde tekrarlanır: «Şimdi nasıl Hristiyan olacağımı soruyorum.» Bu, gerçekten Kierkegaard'ın sâdece *Eklenti*'de değil, fakat bütün öteki eserlerinde de ortaya atılan ana sorusudur. Bir yazar olarak, kendi görüşünü açıklayan Kierkegaard, *Görüş noktası* (1849) isimli kitabında, eserlerinin temelinde — Hristiyanlıkta son derece güç bir görev olan — nasıl Hristiyan olunacağı endişesinin yerleştiğini okuyucularına anlatır.

VARLIK ve ZAMAN ,

Martin Heidegger

Eser tipi : Egzistansiyal Metafizik
İlk yayın tarihi : 1927

Alman filozofu. Freiburg'da öğrenci bulunduğu sırada Heinrich Rickert'in yeni Kantçılığı ile Edmund Husserl'in fenomenolojisinin etkisi altında idi. 1923 te Marburg'da profesör oldu. Burada 1927 yılında baş eseri olan Varlık ve Zaman'ı neşretti. Bu eseri üzerine 1928 de Husserl'in halefi sıfatıyla Freiburg'a felsefe kürsüsüne çağırıldı ve 1933 de üniversitenin rektörü oldu. Heidegger bir egzistansiyalist telâkki edilmesini şiddetle reddeder. Daha önce Husserl'in fenomenoloji okuluna sokulmak istendiği zaman da bu tarzda itirazda bulunmuştu. Heidegger'in temel ilgisi Varlık ve Zaman'da belirtildiği ve daha sonraki eserlerinde geliştirildiği gibi Varlık problemi üzerine çevrilmiştir. Varlık ve Zaman'da varlığın zamanla içten bağlılığına işaret edilir. Bu bağlılık insan varlığının analizi yoluyla ortaya çıkarılır. Kierkegaard'dan kuvvetle etkilenen Heidegger, insan varlığının «endişe», «sıkıntı» ve «ölümle yüz yüze bulunma» gibi çeşitli karakteristik görünüşlerini tasvir etti. Bu incelemeler ve bunların Jean Paul Sartre üzerindeki etkileri birçok tenkitçileri Heidegger'in bir egzistansiyalist olduğu kanaatına sevketti. Heidegger'in düşüncesinin ontolojik yönü sonraki eserlerinde daha büyük bir önem kazandı. Heidegger Batı felsefe tarihinde «varlığın manası» ile ilgili soruyu açıklığıyla ortaya atan ve bütün Batı medeniyeti buhranının «varlığın ihmali» yüzünden olduğunu gösteren ilk Batı düşünürünün kendisi olduğunu ileri sürer. Sartre'ın üzerindeki etkisine ilâve olarak, Heidegger'in düşüncesi Paul Tillich ve Rudolf Bultmann vasıtasıyla protestan teolojisini derinden etkiledi. Filozofun en tanınmış öteki eserleri: Kant ve metafizik problemi (1929), Metafizik nedir? (1929), Metafiziğe giriş (1953), Felsefe nedir? (1956).

VARLIK ve ZAMAN

Temel Fikirler

Egzistansiyel ve fenomenolojik bir surette anlaşılan dünya, bir insanî ilgi alanıdır; insan bir «dünya içinde varlık» tır; çünkü dış varlığa iştirak yoluyla kurduğu dünyası, insan varlığına şekil vermektedir.

İnsan, bir çevre içinde varlığa sahiptir; ve insanın dünyası başka insanlarla paylaştığı bir dünyadır. İnsan, ilgilerin meydana getirdiği bir yaratıktır; çevreyle bağlantısında ilgileri pratiktir; başkalarıyla bağlantısında bu ilgiler, şahsî (personal) dir.

İnsanın üç temel yapı özelliği: 1 — Olay özelliği (o dünyada önceden bulunmaktadır), 2 — Egzistansiyal özellik (o olduğu ve olabileceği bir imkândır), 3 — Eksilme (dedikodu, tecessüs, ve kaypaklık huyları yüzünden, imkânlarının önemli bir kısmını eksilterek dünya içinde sadece şimdiki zamanda bulunma meylindedir.)

Sıkıntı vasıtasıyla insan yoklukla yüzyüze gelerek kendi sınırlılığını ve ölümün kaçınılmazlığını görür; fakat zaman içinde şimdi vasıtasıyla geçmişten geleceğe doğru hareket eden insan, karar vermek suretiyle kendini de-

ğerlendirir, varlığını bütünlüğüyle seçer, ve bu suretle sıhhatli benliğine kavuşur.

Heidegger'e göre, ilk felsefe problemi varlıktır. Heidegger'in baş eseri olan Varlık ve Zaman varlığın yapısı ile mânâsını açıklamaya rehber olacak analizin teşkiline uğraşan bir teşebbüştür. Varlık ve Zaman'ı karakterize eden ve Heidegger'in «Daseinsanalytik» (insan varlığının analizi) ismini verdiği bu analiz şekli, insan varlığının ciddî bir analizi ile varlığın gerçek yüzünü tanımanın mümkün olacağı inancını benimser.

Heidegger, insan varlığının (Dasein) analiz ve tasvirinde fenomenolojik metodu kullanır. Buna göre felsefe «fenomenolojik ontoloji» olur. Ontolojinin felsefi muhtevası varlıktır, ve varlığın mânâsını açıklamak için kullanılan metod da fenomenolojidir. Heidegger, Husserl'in bir talebesi idi, ve onun aşkın (transcendental) fenomenolojisi ile «kendiliğinde verilere dönüş» programını kısmen benimsedi. Bu yoldan gidilirse, soyut formüllendirmelelerin, verimsiz kavramların, ve sahte soruların bertaraf edileceğini ve vasıtasız deneyin verilerine dönülerek bunların ilk meydana çıktıkları haliyle tasvir edilebileceğini delillerle gösterdi. Fenomen (phenomenon) kelimesinin etimolojik aslı Yunancada (phainomenon) dur. Bu da, bir şeyin kendisi açığa çıkarması mânâsına gelen Yunanca (phainesthai) fiilinden türetilmiştir. «Phenomenology» kelimesini meydana getiren ikinci unsur (Logos), Yunancada bir şeyi «gözönüne seren» yahut «görüş alanına çıkaran» söz veya bilgi mânâsına gelir. Böylece «fenomen bilgisi» olarak anlaşılan fenomenoloji, bir şeyin meydana gelmesi halinde, açıklanması için disiplinli bir teşeb-

büs demek olur. Şu halde, fenomenolojik metodu kullanan bir kimse, bütün ön fikirli lojik ve epistemolojik inşâları bir tarafa atacak ve fenomenleri kendilerini ortaya çıkardıkları gibi, deneyerek tasvir etmeğe çalışacaktır.

İnsan varlığı veya Dasein'in analizinde fenomenolojik metodun uygulanması her şeyden önce «dünya içinde varlık» ile ilgili temel verileri açığa çıkarır. İnsan, devamlı ilgiler dünyası içinde varlık olarak belirir, ve önce kendini pratik ve şahsî tasarımlarına bağlılığı içinde tanıır. Heidegger'in burada sözünü ettiği dünya fenomenolojik ve egzistansiyalist bir dünyadır. Bu, bir cevher yahut bir durumlar sürekliliği olarak, kavram haline getirilmiş objektif dünya fikrinden farklıdır. Heidegger'in bu konuda ısrarla üzerinde durduğu delili şudur: Descartes'in bir maddî cevher (res extensa) olarak tasarladığı kavram dünyası, bir vasıtasız deney verisi olan dünyanın fenomenoloji yönünden tahrifini gerektirir. Dünya her tarafa yayılmış bir cevher, yahut içinde insanın yerleştiği mekân halinde tasarlanan bir kap değildir. Varoluşçu tarzda anlaşılan dünya, insana hâs bir ilgi alanıdır, öyle ki bu alan, bu ilgiden bağımsız değildir. İnsanın olmadığı yerde dünyasının realitesi yoktur. Bu duruma göre, insan varlığının «dünya içinde varlık» olduğunu söylemek, insanın reel varlığını, bütün konkre bağlantılarının temeli olan, «şahıs-dünya» bağlantısı ile tanımlamak demektir. İnsan dünya içindedir demek, onun meslek içinde, ordu içinde, politika içinde, sevgi içinde varlık olduğunu söylemek demektir. İnsanla dünya arasındaki bağlantı, cevherlerin yahut objelerin birbiri ile olan münasebeti gibi olmaktan çok, varoluşçu mânâda bağlanma ve iştirak münasebetidir. Dasein «üretimde bulunan, düzenleyen, koruyan, uygulayan, fedakârlıkta bulunan, teşebbüs eden,

iş tâkip eden, arayan, soran, gözetleyen, görüşen yahut anlaşıma yapan düşünceli varlık» olarak dünya içindedir. «İçinde-varlık» fenomeni, mekânda düşünülen «yanında-varlık» ın objektif yakınlığından farklı olarak, «birlikte-varlık» ın mahrem yakınlığını ifâde eder. Dünya fenomeni bir cevher yahut objektif öz olarak anlaşıldığı zaman nasıl tahrif ediliyorsa, insan varlığı veya Dasein da bir cevher ben yahut kendi kendine yeten aslî süje olarak tefsir edildiği zaman, öylece bozulmaktadır. İmdi, Descartes'ın düşünen cevher (res-cogitans) telâkkisindeki hatâ ile bu görüşün icabı olan epistemolojik müşküllerdeki sahte karakter belli olmaktadır. İnsan, önce kendi varlığını anlayan ve sonra objektif bir dünya denemesine giren soyut bir epistemolojik süje değildir. İnsan, vasıtasız ilgileriyle kazandığı dünyasına önceden sahiptir. Dünya onun varlığına şekil verir. Böylece Heidegger'in fenomenolojisi, Karteziyen gelenekten çağdaş epistemolojik teoriye miras kalan süje-obje dikotomisini kırarak, dünyasından ayrı kalan «ben» i yalnızlığından kurtarır.

İnsanın «dünya içinde varlık» olmasının fenomenolojik bir tasviri gösterir ki, dünya yapı itibariyle çeşitli aianlara ve egzistansiyal şekillere ayrılır. Önce Dasein'in pratik ilgilerinde faydalandığı vasıtalarla kendini açığa çıkaran Umwelt (çevre) gelir. Benim dünyam, çeşitli teşebbüslerimin gerçekleşmesi için, içinde vasıtaların kullanılmağa hazır bulunduğu, bir âletler dünyası olarak çeğişmelerinden bir tekiyle kendini belli eder. «Elde hazır bulunma» olarak tercüme edilebilen Almanca «Zuhandensein» kelimesi benim dünyamın bir kısmını teşkil eden vasıtaların kullanılmağa hazır bulunmasını ifâde eder. Vasıtalar bir kimsenin kullanması ve iş görmesi için elde hazır bulunurlar. Ben'im Umwelt'im bundan başka

«Vorhandensein» (stok halde olma) haliyle de kendini belli eder. Bu şekil, «elde hazır bulunma»nın egzistansiyal yakınlığına sahip değildir ve, epistemolojik olarak, ikinci derecede bulunur. Heidegger, bu iki *Umwelt* şeklini çekiç ve çekicinin vurması misaliyle tasvir eder. İnsanın kendi dünyası ile ilgili ilk tecrübesinde çekiç kendine hâs işi gören bir âlettir. Çekiç bir âlet olarak vurma işiyle karakterize edilir. Deneyin bu seviyesinde bilgi ve aksiyon, anlama ve yapma birbirinden ayrılmaz. Aksiyon, esasen bir bilgi şeklidir, ve bilgi aksiyonu ihtiva eder. Bununla beraber bir kimse, şahsın çevresel dünyasını objektif hale getirebilir ve çekicini de âlet olma değerinden soyutlamak suretiyle fizik bir obje olarak görebilir. Bu çekiç, sadece bir obje yahut eşya olursa, ondan, «elde hazır» varlığa zıt mânâda, «stok halde» varlık olarak bahsedebiliriz. «Stok halde olma» sııyla çekiç, fizik bir obje olur ve, ilmî bir inşa tarzında düşünülerek, ağırlık, parçaların birleşimi ve maddî şekil özellikleriyle târif edilir. Bir âlet olarak çekicinin ağır olduğunu söylediğimiz zaman, onun vurma işini daha güç yaptığını anlatmış oluruz. Bir obje olarak çekicinin ağır olduğunu söylediğimiz zaman ise, onun ilmî yönden tâyin edilen herhangi bir ağırlığa sahip olduğunu anlatmış oluruz. «Elde hazır bulunma» böylece insanın ilk egzistansiyal tavrını gösterir — bu sâyede *Dasein*, önce pratik ilgileriyle kendi dünyasını tanır. «Stok halde» dünya daha sonra teşekkül eder.

Bu duruma göre, insanın dünya içinde varlığı, bir çevre bağlantısı ihtiva eder — ya «elde hazır olma» yahut «stok halde olma» tavırlarıyla. Ancak insanın çevresi onun dünyasının tamamı değildir. İnsanın çevresiyle bağlantısı yanında, bir de «birlikte bulunma» (*communica-*

tion) alanıyla ilgisi vardır. Başka bir ifâde ile Dasein-Dünya ilişkisi bir Umwelt kadar bir Mitwelt ihtiva eder. İnsanın dünyası başkalarıyla paylaştığı bir dünyadır. İnsan varlığı esas itibariyle birlikte yaşamak içindir. İnsan varlığının birlikte yaşama özelliği, onun başkalarıyla bir arada bulunduğu kadar, yalnız kaldığı zaman da kuvvetle kendini gösteren bir fenomendir. Yalnızlık, birlikte bulunmanın eksik bir şeklidir. Bir kimse yalnızlığını ancak orijinal bir birlikte bulunma özelliği olarak dener. Böylece Dasein değişmez surette bir arada yaşama karakterine sahiptir. İnsan, toplum içinde olsun, yalnız olsun, yapısı itibariyle birlikte yaşayan bir varlıktır. İmdi çok defa insan bir «anonim kişi» nin «birlikte yaşama» sıyla var olmaktadır. Bir «anonim kişi» olarak var olmak, bir kimsenin topluluk dünyasında şahsiyetini kaybederek bir stok varlığa dönmesidir. Kısaca insan, kendisini ve başkalarını, aldatmaya dayanmayan toplu yaşamayı mümkün kılan varoluşçu hürriyeti kaybederek, bir obje yahut bir eşya haline getirmektedir.

Mitwelt'in hareketleri, Umwelt'te elde edilen kategoriler ve bağlantılarla ifâde edilerek kavramlaştırılırsa, insan başkaları tarafından kullanılabilen bir âlet yahut sadece eşya durumuna gelir. «Anonim kişi» böylece şahsiyetini kaybeder, âdetler ve günlük hayatın alışkanlıkları ile hareket eder. O, Heidegger'in varlığın günlükleşmesi dediği şeye mağlûp olur. Basit mekanik davranışlar, kurulmuş âdetler ve günlük hayatın alışkanlıklarına tâbi olur. «Anonim kişi» daha çok «ortalama seviyede bulunma» sıyla karakterize edilir. Ortalama onun kabiliyetlerinin miyarı ve yaratıcılığı için en son kıymet ölçüsüdür. O, yaşayışında sahte itidalî gözetir. Bu da ortalama kanunlarına sosyal davranışla bağlanmanın esas kabul

edilmesi demektir. Bu, bütün üstünlüklerin düzleştirildiği ve bütün orijinalliklerin önemini kaybettiği eş seviyeye indirme işlemine yol açar. Herkes tarafından iyi bilinme «anonim kişi» nin bir başka özelliğidir. O, kendini halka verir, onun talepleriyle görüşlerine itaat eder, ölçülerini kabullenir ve böylelikle ferdiyetine bağlı sorumluluk duygusundan uzak kalır. **Das Man**, halkın düşündüğünü düşünen, duyduğunu duyan ve yaptığını yapan eş seviyeye indirilmiş ben'i ifâde eder.

«Dünya içinde varlık» olan **Dasein**, kendinin, çeşitli tasarılarında beliren, «ilgi» ile açığa çıktığını anlar. Onun çevresel dünyası ile egzistansiyal bağlantısı bir pratik ilgi, ve birlikte bulunma dünyası ile bağlantısı da şahsî (personal) ilgi münasebetidir. İnsanın pratik ve şahsî tasarılarının belirttiği teşebbüsler, **Dasein**'i, hareketleri özel bir surette egzistansiyal ilgi ile karakterize edilen varlık olarak ortaya kor. İlgi **Dasein**'in varlığının açığa çıkmasına vesiledir, ve onun dünya içinde varlık oluşunun her haline yayılmıştır. Heidegger, insan varlığının «ilgi» ile kendini tanımasının daha önce eski bir Lâtin mitinde ifâde edildiğine dikkati çeker.

İlgi (Concern) nehri geçtiği zaman, gözüne bir miktar çamur ilişti. Düşünceli bir halde eğildi, biraz çamur alarak ona şekil vermeğe başladı. Sonra, kendi eliyle şekillendirdiği bu varlık üzerinde düşünceye daldı. Tam bu sırada, Jüpiter'i yanında gördü. İlgi, şekil verdiği bu cansız varlığa ruh vermesi için Jüpiter'e yalvardı. Onun bu ricasını Jüpiter memnuniyetle yerine getirdi. Meydana gelen bu yeni varlığa ilgi, kendi ismini vermeyi arzu etti ise de, Jüpiter buna itiraz etti, ve kendi isminin konulmasını istedi. İlgi ile Jüpiter, isim üzerinde münakaşa ederlerken, Yer (Earth) göründü. O da, madem ki de-

di, benim bedenimden bir parça ile bunu yaptınız, öyle ise benim ismim konulsun. Münakaşa edenlere, Saturn hâkimlik etti, ve şu kararı verdi: «Sen Jüpiter, ölüm gelince verdiğin ruhu alacaksın. Sen Yer, bedeni verdiğin için, onu tekrar alacaksın. İlgi'ye gelince, madem ki bu yaratığa önceden o şekil verdi, yaşadığı müddetçe ona sahip olabilir. İsimle ilgili anlaşmazlığa son vermek için bu yaratığa 'Homo' ismi verilsin, çünkü, o yerden (humus) hasıl oldu.»

Bu efsane «ilgi» de insanın kendi kaynağına sahip olduğunu ve «ilgi» nin, yaşadığı müddetçe, insanın varlığında en önemli yeri tutacağını açıkça ifâde etmektedir. İnsanın «dünya içinde varlık» oluşu ilgi'nin silinmez damgasını taşır. Keza bu efsâne, insan tabiatıyla ilgili en son kararı verenin Saturn (Zaman) olduğunu göstermek ve zaman bakımından hazırladığı ontolojik zemini yani «ilgi» nin şekil verdiği bu yaratığın iç mânâsını açıklamakla dikkati çeker.

Heidegger'in fenomenolojik ontolojisinin görevi, ilgi vasıtasıyla teşekkül eden Dasein'i temel yapısı bakımından tasvir etmektedir. Dasein'in yapısı ile ilgili üç ana özelliği, zaman bakımından mânâlı, «olay özelliği», «varoluşçu özellik» ve «eksilme» dir.

Dasein'in «olay özelliği» insanın terkedilmişliğini veya atılmışlığını karakterize eder. Dünya içinde varlığının değişik ilgileriyle kendini tanımağa başladığı sırada, insan, danışmadan bir dünyaya atılmış olduğunu ve kendisine önceden şekil veren âmilleri denemeğe terkedildiğini görür. O, kendini önceden ortaya atılmış bir varlık, olaylar arasında bir olay, süregelen bir ilginin parçası, ve kendinin yaratmadığı durumlar tarafından kuşatılmış bir kimse olarak bulur. Heidegger'in «olay özelliği» analizini

de biz, ilginin en son ontolojik mânâsı olarak, zamanın önemini kolayca farkedebiliriz. «Olay özelliği» mâzi yönünü ifâde eder. Dasein kendinin, daha önceden «dünya içinde varlık» olduğunu farkederek. Ona önceden başlanmıştır, ve kendisini tâyin eden bir geçmişe sahiptir. Dasein'in olay özelliği, onun kaderidir.

Dasein'in ikinci ana özelliği «varoluşçu özellik» tir. Bu insanın kendisine ait bir tasarı ve bir imkân yoluyla belirmesidir. İnsan, sadece olduğu değil, aynı zamanda olabileceğidir. Kendini dünyaya atılmış olarak bulan insan, aynı zamanda dünyasına yeni bir şekil vermek için, hürriyet ve sorumluluk denemesinde bulunur, ve kendi ilgileriyle kendini yeniden yapar. Bu durum, insan varlığının imkânla sınırlı olması anlayışım gerektirir. Dasein imkânlarını gözeterek seçimle geleceğe doğru tasarı kurar. Buna göre «egzistansiyal özellik», «olay özelliği» nin geçmişe kök salmasına karşılık, zaman temeli üzerinde geleceğe uzanır. Olay ve egzistansiyal özellikler, bir bakıma insan varlığının kutup yüzleridir. Olay özelliğinden dolayı insan, daima kendini önceden bir durum içerisine atılmış bulur; egzistansiyal özelliğinden dolayı da imkân içinde geleceğe doğru hareket ederek varolur.

Dasein'in ontolojik esasta üçüncü yapı özelliği «eksilme» dir. Eksilme, insanın geleceğin şahsî imkânlarından kendini soğutarak, günlük hayatın ilgileri içinde kaybolması meyline işaret eder. Eksik adam, mâzisinden ve geleceğinden koparak sadece bugünde yaşayan, samimî benliğinin dışına çıkmış kimsedir. Buna göre, onun benliği zayıflamıştır. «Eksilme» en kuvvetli ifâdesini dedikodu, tecessüs ve kaypaklık huylarında bulur. Dedikodu herkesçe makbul görülen, günlük yaşayışla ilgili, halkın kötü zanna dayanan tefsirlerini tekrar eden, ve doğ-

ruluğu tesbit edilmemiş konuşma tarzıdır. Sadece bu günü aksettiren klişelerin tekrarıyla ilgilenmesi ve «anonim kişi» nin dünyasına ait düşüncelerle daralmış olması dolayısıyla, dedikoduda hiçbir kesin hoşnutluk görülmez. Her zaman dedikodudan ayrılmayan tecessüs, sadece acaip bir şey bulmak saikiyle, şimdiki zaman çerçevesinde her şeyi araştırmakta, insanın doymak bilmez bir arzusuna işâret eder. Başka bir ifâde ile, tecessüsün hedefi, doğru anlayışa varmak değil, zihni bir an için başka tarafa çevirip, oyalanıcı bir meşguliyete bağlanmaktır. Kaypaklık, ben'in şimdiki zaman faaliyetleri içinde kendi biricik imkânlarını kaybetmesiyle hâsıl olan, anlayışta ve niyet samimiyetinde daha açıkça görülen eksikliklerdir. Böylece «olay özelliği», «varoluşçu özellik» ve «eksilme» insan varlığının ontolojik yapısıyla ilgili üç temel yüzü gösterir. Bu yapı özellikleri kendilerine uygun üç zamana kök salarlar — geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman. «Olay özelliği Dasein'in bir mâziden gelerek, «önceden dünya içinde» bulunduğunu gösterir; «egzistansiyal özellik» onu benliğin ileri atılması niyetliliği ile karakterize eder; ve «eksilme» onun günlük hayat ilgileri içinde dünyada hazır olduğunu ifâde eder.

«Dünya içinde varlık» a vasıtasız deneyle nüfuz etmeğe çalışan bir fenomenolojik tasvir, sıkıntı (anxiety) fenomenine ciddî bir dikkat sarfetmek zorundadır. Sıkıntı, Heidegger'e göre, insanın temel ayırdedici ruh halidir. Bu ruh hali, insanı değişmez sınırlılığı ile yüzyüze getirerek dünyanın korkunçluğunu açığa çıkarır. Sıkıntı, korku ile karıştırılmamalıdır. Korkunun dünyanın ya çevresel yahut birlikte bulunma bölgesinde belli bir objesi bulunur. Bir âlet, bir eşya, yahut bir şahıs, korkunun kaynağını teşkil eder. Halbuki sıkıntının kaynağı belir-

sizdir, ve lokalize edilemez. Bu kaynak, yokluktur. Bir kimse kendi sınırlılığının temelinde bulunan bu kaynakla, sıkıntı vasıtasıyla yüzyüze gelir. Mâkul bir tarzda duyulan sıkıntı, niyetli bir ifşâdır. Bir kimsenin dünya içinde varlığının en önemli bir yüzü olan yokluğu ifşâ eden teori öncesi niyetliliğe bir örnektir. Sâf düşüncenin teorik niyeti ise yokluğu aslâ açığa çıkaramaz, çünkü sâf düşünce, her zaman bir objeye yönelir. Yokluk ise hiçbir zaman objektif hale getirilemez ve kavramlaştırılmaz. O, ancak objektif ve teorik öncesi bir seviyede denenebilir. İnsan varlığının iç hayatı sâf teorik analize soğuk durur. Ona ancak objektiflik öncesi izah ve tasvirle nüfuz edilebilir. Bu, Heidegger'in «Varlığın kavram öncesi idraki» nin fenomenolojik mânâsı üzerinde niçin fazla durduğunu gösterir. Sıkıntıyla teorik öncesi bir tarzda anlaşılan yokluk Dasein'in kendi kökten sınırlılığı ile yüz yüze gelmesiyle birliktedir. Sınırlılık prensibinin önemi Heidegger felsefesinin her yerinde göze batar. «Dasein-sanalytik» in bağlı olduğu felsefenin merkez temayülü, insanın sınırlılığıdır. Sıkıntının yoklukla birlikte sınırlılığı ifşâ etmesi, insan varlığının imkânla seçilmesini ve saçmalığın tehdidi altında bulunmasını ifâde eder. Sıkıntı insanın gerçek yüzünü örten dış olayların güven vericiliğini kırarak ona dünyayı acaip ve korkunç bir halde gösterir. Hergünkü hayatın güvenilen dünyası birdenbire gözden düşer. Önceleri hoşnutluk veren, şimdi yabancı ve üzücü olur. Dünyanın daha fazla verecek bir şeyi kalmaz. Onun önceden mânâlı oluşu şimdi mânâsızlığa döner. Bütün barınaklar ve destekler ortadan kalkar. Hiç bir şey ayakta durmaz.

Sıkıntı insanın sınırlılığı gibi, onun geçiciliğini de açığa çıkarır — yani onun ölüm yönünde varlığını. Hei-

degger'in fenomenolojik analizinde incelenen ölüm, «ölüm döşeği» ölümü, yahut biyolojik hayatın sonu değildir. Böyle bir ölüm telâkkisi, ancak bir kimsenin müşahedesine bağlı objektif bir görüş olduğundan, ölmek lüzumunu duyan bir kimsenin anlayışına aslâ uymaz. Heidegger'in sözünü ettiği «ölüm yönünde varlık» bir şahsın subjektifliği ile içiçe bulunan ölüm denemesini ifâde eder. Böyle bir ölüm ise, ancak egzistansiyal ilgilerle anlaşılır. Ölüm, Dasein'ın bulunduğu durumla ilgili imkânların sınırında, teslim olacağı bir varoluş yönüdür. Ölüm, bütün hayatı kucaklayan ve ona sorumluluk getirerek değer katan bir fenomendir. «Dünya içinde varlık» olarak kesin ve değişmez sınırını önceden görme niteliğine sahip olan Dasein, kendi âkibetine öncülük eden sınırlı imkânların ışığında kendini keşfeder, bu imkânlar dolayısıyla sorumluluk yüklenir ve kendini vehimden uzak bir bütün olarak seçer. Daha önce Kierkegaard tarafından öğretildiği gibi, ölüm hayata sorumluluk vererek onu mânâlı ve değerli yapar. Ölümün önceden duyulması her seçime egzistansiyal bir mânâ verir. İnsanın imkânları — hemen başa gelebilecek olan — kesin âkibetle sınırlıdır. İnsan doğduğu andan hemen sonra, ölüm yönünde yaşlanır. Buna göre o, her karar ânında bütün varlığıyla kendi ölümünü duymağa çalışmalıdır. Fakat çok defa insan, ölmesi lâzımgeldiğini görmemezlikten gelir, ve gerçek olmayan bir ölüm anlayışına saplanır. Yani anonim kişinin genel ve haricîleşmiş ölümü anlayışında kendini kaybeder. Öte yandan gerçek mânâda bir «ölüm yönünde varlık» teker teker her ben'in, başa gelecek biricik bir imkân olan, ölümü bir görev olarak denemesidir. Birçok sorumluluklar devredilebilir; ve vekâletle icra edilebilir. Fakat ölüm görevinin devri mümkün değildir. Vekâletle icra edilebi-

len hiçbir ölüm yoktur. Her Dasein kendi ölümünü ölme-
lidir.

Vicdan ve suçluluk fikirleri, Heidegger'in «Dasein-sanalytik» inde hâkim bir rol oynar. Vicdan, insanı egzistansiyal suçluluğunu tanımağa dâvet eden ilgi uyanıklığı olarak târif edilir. Suç insan varlığının değişmez bir ayırtedici özelliğidir. Varlık ve Zaman'da münakaşası edilen suç, insanın ya sahip olacağı yahut olamayacağı, açık bir ahlâkî keyfiyet değil, insanın sınırlı varlığının ayırtedici bir özelliğidir. Heidegger'in analizindeki suç anlayışı, hayat tarzı değişikliği ile ilgilidir. «Stok halde» varlığa bağlı herhangi bir ontolojide, ahlâkî bir görüş olarak, suç haricileştirilir ve bir stok varlık veya eşya gibi târif edilir. Gerçek dışı olan böyle bir suç anlayışı, dışa bağlı bir hükümle insana suçunun tebliğ edildiği, bir muhakeme görünüşü arzeder. Yaşama tarzındaki değişikliklerle ilgili suç ise, sınırlılık ve yokluğun bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bir ilgi alanı belirten Dasein, konkre seçimleriyle gerçekleştirmekte hür olduğu, sınırlı imkânlar yoluyla teşekkül eden bir yapıdır. Bu imkânlar her şeyden önce, geleceğe uzanırlar ve biriciktirler. Buna karşı geçmişin imkânları tekrarlanabilir. Böylece zamanla içten ilgisi bulunan Dasein, kendi imkânlarından biri yahut öteki yönünde — birini seçerken ötekini dışarıda bırakmak suretiyle — geleceğe doğru atılır. Seçme kaçınılmaz surette imkânlara kendini vermeyi, yahut onları dışarıda bırakmayı gerektirir. Her seçim de Dasein hazır bulunmayan imkânları dışarıda bırakmıştır. Bu seçilmemiş imkânlar, onun varlık yapısının bir kısmı olarak, bir yokluk yönü teşkil ederler. «Zihin bakımından sahip olduğumuz yokluk, egzistansiyal imkânları dolayısıyla, Dasein'in hür varlığına aittir. Bu hürriyet, diğeri-

nin seçilmemiş yahut seçilememiş olması mânâsına, im-kânlardan birinin seçilmesi demektir.» Vicdan, beni im-kânlarıma dâvet eder, fakat ben, her zaman bunlardan bir kısmını seçerken, kaçınılmaz bir surette öteki kısmından vazgeçiyorum. Birini gerçekleştirmekle ötekini gerçekleştiremiyor ve bu yüzden suçlu oluyorum. Şu halde, her aksiyon suç ifâde eder, fakat aksiyonda bulunmadan da varolmak mümkün değildir. Böylece suç, insan varlığının değişmez bir özelliği olmaktadır.

Heidegger'in «Daseinsanalitik» inde en önde gelen fenomenolojik fikrin «karar verme» olduğu söylenirse, fazla hatâ edilmiş olunmaz. Sıkıntı yokluğu ve sınırlılığını ifşâ etmekte ve destekleri yıkılmış bir dünya açığa çıkarmaktadır. Ölümün egzistansiyal realitesi insana kısa ve geçici olan varlığını tanıtır. Vicdan Dasein'ı kendi kaçınılmaz suçluluğu ile tanışıklık kurmağa dâvet etmektedir. Bütün bunlara rağmen, insan sınırlılıkların ötesine varmalı ve kendi varlığını olumlu hale getirmelidir. O bunu karar vermekle başarır. Buna göre, karar gerçek varlığın her yeni durumunda aranan şart (sine qua non) olmaktadır. Karar fikri en son mânâsını Heidegger'in «insanî zaman» ın karakteriyle ilgili tefsirinde bulur. Heidegger'in zaman analizi Varlık ve Zaman'daki münakaşaların merkez noktasını teşkil eder. Heidegger, bu zaman analizine, objektif ve ilmî bir surette ölçülebilen saat zamanı ile insanî ilginin sübjektif zamanı arasındaki farkı göstermekle başlar. Miktarla ilgili olan saat zamanı birbirinden ayrı objektif «şimdi» lerin sonsuzca uzanabilen, geçip giden ve değişmeden kalan tevâlisidir. Buna göre şimdiler, «Vorhandensein» bölgesi yönündeki zaman görüşünün şartı olarak, «stok» varlıklar halinde kavramlaştırılırlar. Saat zamanında şimdiki anlar, birbirinden

ayrı varlıklar gibi telâkki edilirler. Bazı anlar geçip gitmişlerdir, ve biz onları geçmiş diye isimlendiririz. Onlar artık gerçek değildir. Bazı anlar, henüz gelmemiştir, ve biz onlara gelecek ismini veririz. Onlar henüz gerçek değildir. Sadece şimdi gerçektir. Saat zamanının bu «stok» varlık özelliğine karşılık, keyfiyetle ilgili olan egzistansiyal zaman ise, vecd duygusu birliğini ifâde eder. Geçmiş gelecek ve şimdi insan varlığının endişeli yapısının ayrılmaz yüzleridir. «Zamanîlik herbir vecd duygusunda kendini tamamiyle belli eder,... tam ve gerçek zamanîliğin vecdinde endişeli yapının egzistansiyal, olay ve eksilme özelliklerinin birleşmesiyle bir bütün hâsıl olur.» Egzistansiyal zamanda geçmiş hâlâ gerçektir, ve gelecek daha önceden gerçektir. Miktarla ilgili zaman, şimdiye öncelik hakkı verdiği halde, egzistansiyal zaman, bu hakkı geleceğe tanır. İnsanın ilgileri her şeyden önce, geleceğe doğrudur. Bununla beraber, egzistansiyal bir zaman telâkkisinde geçmiş önemini kaybetmez. Yani egzistansiyal bakımdan aslâ olmuş bitmiş değildir. Geçmiş tekrarlanabilen imkânlarla sahiptir. Buna göre biz, Heidegger'i tekrarlanma fikrinin önemini ısrarla belirten bir filozof olarak buluruz — bu fikir modern felsefeye Kierkegaard tarafından sokulmuştur.

Egzistansiyal zaman insana tarihî mâhiyetiyle kendini anlaması için ontolojik temel hazırlar. Dasein, tarihî bir tarzda varolur. Yani o, her zaman bir mâziden gelmekte, geleceğe doğru ilerlemekte ve olacağına şimdide karar vermektedir. Gerçek ben, karar vermekle geleceğe yönelir. İnsan zamanda tarihî hareketleri içinde kendini anlamağa başladığı, geçmiş ve gelecek imkânlarını tanıdığı, son imkânı olan ölümün ışığında kendini değerlendirdiği, ve bütün varlığı ile «an» içinde seçimde bulun-

duğu zaman benliği bütünlüğe kavuşur. Böyle bir ben, tam ve gerçektir. «Gerçek» ve «gerçek dışı» böylece Heidegger'in zaman ve tarih münakaşasında kesin açıklığını bulur. «Anonim kişinin gerçek dışı olan ben'i indirilmiş ben'dir — stok varlık seviyesine indirilmesi ve bunun sonucu olarak şimdiki zamana hasredilmiş olması sebebiyle, kendini kaybeden ben. «Anonim kişi» şahsiyetinden soyunmuş bir tarzda varolur. O kendini gelecek ve geçmişin ihmali pahasına şimdiki zaman ilgileri içinde dağıtmıştır. Anonim kişinin hayatını düzenleyen zaman, saat ve takvim zamanıdır. Fakat bu zaman ancak stok halde varlığa uygulanabilir. Gerçek dışı olmanın mânâsı böylece insanın kendini ve başkalarını «stok varlık» seviyesine — eşya veya obje durumuna — indirmesi temayülünde görülür. Bu seviyede basit şimdiki zamanın ötesinde zamanla ilgili hiç bir mânâ bulunmaz. İnsan varlığının gerçek zamanı, geçmiş ve geleceğin daima şimdi ile birlikte bulunduğu, biricik ve keyfiyetle ilgili zamandır. Dasein kendi şahsî varlığının biricik keyfiyet zamanı ile tanışıklık kurduğu, ve hayatta bulunduğu müddetçe varlık yapısının kısımları olan üç özelliğın vecd duygusunda birleşmesine çalıştığı zaman gerçek mânâda var olur. Bu üç yapı yüzü kararlı seçimle birleştirilir. Şu halde Dasein biricik geçmişini teslim aldığı, biricik geleceğini önceden yaşadığı, ve geçmişle geleceğin birliğini kuracak tarzda kararlı seçimde bulunduğu zaman gerçekliğini elde eder. Geçmiş hatıralarla elde tutulur, gelecek cesaretle karşılanır, ve «an» kararlı aksiyon için yaratıcı «fırsat zamanı» olarak kabul edilir.

DÜŞÜNCE ve EXİSTENZ

Karl Jaspers

Eser tipi : Egzistansiyal Metafizik

İlk yayın tarihi : 1935

Karl Jaspers(1883 — 1969)

Alman filozofu ve akıl hastalıkları bilgini. Oldenburg'ta doğmuştur. Felsefî düşüncesine akıl hastalıkları üzerindeki çalışmaları büyük ölçüde yardım etti. Heidelberg Üniversitesinde 1914 de psikoloji dersleri vermeğe başladı ve 1922 de felsefe profesörü oldu. Çağdaş felsefenin en önde gelen filozoflarından birisi olan Jaspers, esas itibariyle egzistansiyalist felsefeye dahil edilir. Bununla beraber felsefî mizâcı itibariyle böyle bir sınıflandırmaya itiraz eder. Onun temel felsefî ilgisi fertlerledir ve felsefe insanın biricik ferdi varlığını açıklamayı ana görev olarak kabul etmelidir. Jaspers'in felsefesinin merkez fikri Kuşatan kelimesiyle ifade edilir. Sınırlı varlıkların üstünde onları saran «aşkın realite» olarak düşünülen Kuşatan mâhiyeti itibariyle dinî bir kavramdır. Her ne kadar bu, ilmî düşünce alanında bulunmuyorsa da ilimle tamamiyle ilgisiz de değildir. Çünkü Jaspers'in inancına göre ilmî araştırma Kuşatan ile temas kurmak lüzumlu hazırılık merhalesidir. Jaspers, değerini küçümsemediği ilmin sınırlı oluşuna derinden vâkıftır, sosyal ve psikolojik teorilerin ferdin konkre durumlar içinde ortaya çıkacak olan bürriyetini anlamakta âciz kalacaklarına inanır. Başlıca eserleri : Genel psikopatoloji (1913), Dünyanın iç güdülerinin psikopatolojisi (1919), Felsefe (1932), Düşünce ve Existenz (1935), Gerçeğin Çevresinde (1948), Tarihin Başlangıcı ve Sonu (1949), Felsefeye Giriş (1950). Ayrıca, Çağımızın Ruhsal Durumu (1931), Almanya'nın Günahı (1946), Atom Bombası ve İnsanın Alinyazısı (1958) isimli eserleri de çağımızın durumu ile ilgili felsefî denemelerdir.

DÜŞÜNCE ve EXISTENZ

Temel Fikirler

Existenz'ın târifi hiç bir suretle mümkün değildir; existenz ancak konkre durumlara baş vurmakla açıklanabilir.

Existenz bir ferdin hürriyetidir, karar imkânıdır; çünkü insan bu özel kararlar var olur, insan kendi hürriyeti içinde «olabileceği varlık» tır.

Kuşatan insanın yüz yüze bulunduğu aşkın varlıktır. «Kendi başına varlık» olarak telâkki edilen kuşatan ancak «biz olan varlık» ta açığa çıkar (yüz yüze bulunduğumuz kuşatan'ı ancak «biz olan varlık» tarzıyla tanıyoruz.)

Düşünce ve Existenz düşman değil arkadaşlardır, ve karşılıklı olarak bir birinin gelişmesine yardım ederler.

Egzistansiyal «birlikte bulunma» da «ben» — tarihilik, biricik olma, hürriyet ve topluluk özellikleriyle — en iyi şekilde kendi bütünlük şuuruna erer.

1935 yılının ilkbaharında Hollanda Groningen Üniversitesinde **Düşünce ve Existenz** isimli beş konferans verildi. Bu konferanslar yazarın felsefi eserlerinde incelenen

çeşitli temaları göze batan bir açıklıkla bir araya getirir, böylece hem faydalı bir özet hem de yazarın felsefesine mükemmel bir giriş teşkil ederler.

Jaspers felsefeyi Existenz'in (1) açıklanması mânâsında târif eder. Existenz'in açıklanması objektif ve mantıkî zorunlulukla Existenz'i kavramlaştırma teşebbüslerine zıt olmalıdır. Bu sebeple Jaspers egzistansiyal realitenin içyüzünde birlik görüşüne muhaliftir. Bunun yerine, konkre durumlar içinde kendini ifâde eden Existenz'in açıklanması görevini üzerine alır.

Jaspers'e göre, Kierkegaard ve Nietzsche'nin konkre düşünceleri derin bir felsefî tavır örneği arzeder. Egzistansiyal realiteyi içeriden anlamak için gösterdikleri gayretlerinde, bu filozofların her ikisi de, kendiliğinde açık prensiplerden çıkan, mükemmel sisteme meyilli bir programdan ciddi olarak sakındılar. Mükemmel bir egzistansiyal sistem iddiası kuru bir felsefî iddia olmaktan ileri gidemez. Çünkü Existenz'in muhtevasında aslâ sona ermişlik yoktur. Existenz her zaman, daimî oluşun imkânlarına bağlı, yolculuk halindedir. Kierkegaard ve Nietzsche, bu temel görüşe dayanarak, Hegel'in mantık sistemindeki yanılmayı örten perdeyi kaldırdılar. Özellikle Kierkegaard, spekülâtif düşünceye karşı açtığı savaşıla, Hegel'in özcülüğünde ve rasyonalizmde Existenz'in komik bir tarzda ihmal edildiğini gözönüne serdi. Kierkegaard ve Nietzsche bundan başka, felsefenin doktrinal özelliği yerine, tavır özelliğine önem vererek, felsefeye Existenz'i açıklayan hayatiyet kazandırdılar.

-
1. İngilizcede «existence» ve lisanımızda «varlık» kelimeleri Existenz teriminin eşiti değildirler. Bu sebeple biz de, tercümenin İngilizce aslında olduğu gibi, Existenz'i muhafaza ediyoruz. V. M.

Böylece bu filozoflar, felsefeyi hayat problemlerine yönelten yeni bir anlayışın öncüleri oldular. Onlar, düşüncelerinin ferdi özelliğinden soyutlanmış bağımsız ve değişmez esaslar ortaya atan birer doktrin geliştirmediler. Herikisi de, bütün bilgiyi miktarlarla ilgili verilere indirmeğe çalışan, ilim adamlarına şüphe ile baktılar. Buna karşı ben'in bilinmesi uğruna, ihtirash bir ilgi gösterdiler, ve ben'in düşünülmesini hakikate götüren yol olarak kabul ettiler, çünkü realite, ancak ben'in derinliklerine nüfuz edilerek açıklanabilir. Herikisi de objektif düşünme tarzından gelen hatâları açıkça gördüler, ve dolaylı ifâdenin lüzumunu anladılar. Herikisi de kendilerini takip edenler tarafından model olarak benimsenemeyen müstesna yaradılıştâ idiler. Bir ana tip etrafında yapılan sınıflandırmaya sevgileri yoktu, ve bütün taklit gayretlerini kırdılar. Onların yaptıkları sadece bir defa için mümkündü. Buna göre, bizim için üzerinde durulacak problem — varlık istisnası olarak değil — görüş istisnası olarak düşünülecekti.

Jaspers'in felsefî düşüncesinin merkez fikri «Um-greifende» kelimesiyle ifâde edilir. Bunu «Kavrayan» yahut Almanca kelime mânâsına daha uygun olması dolayısıyla «Kuşatan» diye tercüme edebiliriz. Kuşatan, bütün sınırlı varlıkların ötesinde uzanır, ve böylece bu varlıkları bilginin sınırlı objeleri olmaktan çıkarır. Kuşatan Kant'ın «Numen» alanı gibi, fenomenlerin arkasında gizli durur. Jaspers, en son realitenin bir ismi olan Kuşatan'ın objektif bir yaklaşma ile bilinmeyeceği görüşünde Kant ile tamamen anlaşır. Kuşatan, objenin sınırlılığı keyfiyetinin dışında bulunur. O, ne bir ana obje, ne de objelerin toplamıdır. Kavramsal şeylerin sınırlılığı gibi, kavramların sınırlılığını da o çizer. Düşüncede kendini

aşma kabiliyeti vardır. İnsan Kuşatan'ı kavram yoluyla değil, egzistansiyal karar ve felsefi im'ânla tanır. Bu, Kuşatan'ın bize görünmesi yahut görünmemesi, onun farklı mertebelerde temel varlık tarzlarıdır. İki temel varlık tarzı «kendi başına Varlık olan Kuşatan» ve «biz olan Kuşatan» dır. Bunun herikisi de Existenz'te temelli ve canlıdır.

Varlığın şekillerini ve mânâsını açıklamakta Jaspers'in gösterdiği ilgi, hiç şüphesiz onu Batı geleneğinin büyük metafizikçileri ile birleştirir, ve bu ilgisinde o, Ef-lâton, Aristo, Spinoza, Hegel ve Schelling'e borçlu olduğunu itiraftan çekinmez. Bununla beraber Jaspers, felsefi araştırmaya yeni bir hareket noktası bulmakta klâsik metafizikçilerden ayrılır. Klâsik metafizikte araştırmaların hareket noktası ya Tabiat, Dünya, yahut Allah isimlerini alan kendiliğinde Varlık olmasına karşılık, Jaspers'in açıklama programının hareket noktası «biz olan Varlık» tır. Jaspers'in felsefî izahları için geçerli saydığı bu yaklaşma tarzı daha önce Kant'ın tenkidçi felsefesinde münakaşa edilmişti.

Kuşatan'ın «biz olan Varlık» tarzı daha çok hallerindeki içten bağlanmalarda görülür. «Biz olan Kuşatan» üç varlık hali ile kendini belli eder. «Deneysel varlık», «Şuur» ve «Ruh». Deneysel varlık, benim — biyoloji, psikoloji, antropoloji ve sosyoloji gibi — çeşitli ilimler tarafından incelenen bir obje oluşumu ifâde eder. Bu varlık tarzında insan kendini değişik şartlara tâbi objeler arasında bir obje gibi tanır. İnsan, henüz insan yönüyle kendini tanımış ve ayırdedici egzistansiyal hürriyetini keşfetmiş değildir. O sadece biyolojik ve sosyal ilimlerin ayrıntılı deneysel araştırmaları için bir konudur. «Biz olan Varlık» ın ikinci yapı hâli «Şuur» dur. Şuurun iki mânâ-

sı vardır: Birinci mânâda **şuur**, deneyel varlığın basit bir prensibi olup, ondan ayrı değildir. **Şuurun** kendi zaman oluşumunda birbirinden ayrı ruh hallerini yaşaması, deneysel varlığa hayat kazandırır. Bundan başka biz, birbirine benzer ruh hallerini yaşamakla hayatımızın bir yukarı derecesine geçeriz. Bu merhalede insan, her şeyden önce evrensel geçerliğe sahip fikirler vasıtasıyla kendini tanımaktadır. Bu da **şuurun** ikinci ve asıl mânâsıdır. Deneysel varlık, insanın deneysel dünya ile olan yakınlığını ifâde eder. «Asıl **şuur**» ise insanın fikirler dünyası ile olan akrabalığını gösterir. Fikirler değişmez ve zamansızdırlar. Buna göre insan, kendi zamansız değişmezliği içinde «**şuur**» ludur.

Eflâtun'un Jaspers'in düşüncesi üzerindeki etkisi, bu noktada açıkça görülür: Biz zamansız özlerde birlik ifâde eden evrensel bilgi yoluyla Kuşatan'a iştirak ediyoruz. Basit deneysel **şuur** olarak özel realiteler çokluğu içindeyiz; asıl **şuur** olarak da basit **şuurun** içinde hapsedilmekten kurtuluyor ve insanlığın evrensel ve zamansız özü ile birleşiyoruz. «Biz olan Kuşatan» ın üçüncü yapı hâli «ruh» tur. Topluluk, tamlık ve bütünlük meylini ifâde eden ruh, asıl «**şuur**» un hakikatına yönelmiştir. O, her şeye açıklık ve birlik getiren zamansız ve evrensel fikirler vasıtasıyla bu yöne çekilir, ve bu suretle — her parça bütünün bir üyesi olacak şekilde — varlıkta görülen ayrıntıların gerçek birliğini meydana getirir.

Gerçekte ruh, «deneysel varlık» ile «**şuur**» un sentezini ifâde eder. Fakat bu, hiçbir zaman sona ermiş bir sentez değildir. Ruh, daimî bir yolculuk, aslâ sona ermeyen devamlı bir gayret halindedir. Bu noktada Jaspers'in ruh anlayışı Hegel'inkinden ayrılıyor. Hegel'e göre ruhun hareketinin bir sonu vardır, fakat Jaspers'e göre böyle

değil. Bir tarafta ruh, fikirler dünyasına yönelerek basit deneysel varlıktan ayrılır; öte tarafta, zamansız şuur'un soyutluğuna zıt olarak, deneysel realite ile yakınlık kurar. Bu yakınlık onun devamlı terakkî özelliğini meydana getirir. Ruh, kendisine savaş açan ve bu suretle olduğundan ve sahip olduğundan öteye geçen sonu gelmez bir gayret ve hiç durmayan bir faaliyettir. Böyle olmakla beraber ruh, deneysel varlıktan ayrıdır, çünkü bilgi konusu olması sebebiyle, deneysel varlık madde ve hayat ile sınırlıdır. Deneysel varlık olarak biz, birbirimizden ayrılıyor, ve ilmî araştırmalar, mânâların objeleri haline geliyoruz. Ruh ise, her türlü objeleşmeyi aşar ve deney yoluyla bilinemez. O tabii bir obje gibi, araştırma konusu olmaya müsait değildir. Onun her zaman deneysel realitede temel kurması, kendi mânâ ve bütünlüğü yönündeki savaşına hız vermek içindir.

Bir kimsenin «kendi başına Varlık olan Kuşatan» ile yakınlık kurması, «biz olan Kuşatan» vasıtasıyla olur. «Kendi başına Varlık» ancak «biz olan Varlık» ta tezahür eder; bağımsız bir surette bilinebilir bir öz olarak açığa çıkmaz. «Biz olan Varlık» (1) dünya ve (2) aşkınlık isimlerini olabilecek yönlerle sınırlıdır. Buna göre «kendi başına Varlık» iki tarzda açığa çıkar. Jaspers'in felsefesinde dünya, ne tabiattaki objelerin toplamı ve ne de bu objeleri varlık alanına çıkaran uzay-zaman sürekliliğidir. Dünya kendilerini araştırmaya arzedan sayısız görünüşlerin çevresidir. Bu çevre, esas itibariyle gizlidir, ancak kendini deneysel varlık görünüşleriyle dolaylı bir surette açıklar. Hiçbir zaman bu görünüşlerden herhangi birisinde tam olarak kendini ifade etmez, ve her türlü deneysel araştırmalara asıl yüzü belirsiz kalır. «Biz olan Kuşatan» ın öteki yönü aşkınlıktır. Aşkınlık deney-

lere tam mânâsıyla gizli durarak «Kendi başına Varlık» tarzını hedef tutar. O kendini dolaylı olarak hiç açıklamaz, ve bu suretle dünya çevresi yönünün ötesine uzanır. Keza o, hiçbir suretle bilinemez ve târif edilemez, ancak egzistansiyal bir surette felsefî imanla kabul edilir.

Kuşatan'ın bütün halleri, Existenz'te aslî kaynağına sahiptir. Existenz'in kendisi bir hal değildir. O, Kuşatan'ın bütün hallerinin hayatı ve temelidir. Şu halde, Jaspers'in felsefî düşüncesinin esas noktasına varmak için dikkatimizi Existenz üzerine çevirmeliyiz. Existenz'te benliğin karanlık zeminine girilir. Existenz, irrasyonel bir unsura sahip olması dolayısıyla asıl şuura tamamiyle açık değildir. Şuur yapısı itibariyle evrensel fikirlerle bağlıdır, fakat Existenz hiçbir zaman fikirle kavranamaz. O hiçbir ilme de konu olamaz. Ona ancak konkrete açıklamalarla yaklaşılr; bundan dolayı Jaspers, Existenz-Erhellung programını takip eder. Existenz, kökü zamanda bulunan ve ancak kendi zamanîliği içinde kendini tanıyan kararlı imkândır. O, parçaları birleştirme, yahut bütünü parçalara ayırma teşebbüslerinden ve bütün şuurlu fikirlerden kaçır. Existenz, tarihî bir tarzda ferdîdir. Ferdi, biricik geçmişi ve biricik geleceği ile açıklar. Existenz olarak, daima geleceğe doğru hareket eden fert, kendi kararlarının sorumluluğunu yüklenir. Bu gerçek Existenz'in yapısındaki tarihîliğe ve yerini bir başkasının alamıyacağı keyfiyetine işâret eder. Başka bir ifâde ile, kendi tarihîliği içinde kararlı, konkrete hareketleri, Existenz'i biricik ferdiyeti ile açıklar. Existenz, bir modele ve bir sınıfa irca edilen basit bir ferdî deneyssel varlık değildir; o biriciktir ve rolünü bir başkası alamaz. Nihayet Existenz kendini aşkın Varlık önünde,

hürriyetiyle belli eder. Existenz hürriyet mânâsına gelen imkândır. İnsan kendi hürriyetiyle olabilen bir varlıktır.

Kuşatan'ın halleri, Existenz'te kök olmasına karşılık, Düşünce'de çevre olmaktadır. Düşünce halleri içten birleştirir, ve onları bağlantısız çokluk haline gelmekten korur. Böylece Düşünce ve Existenz, bütün hallere, onların hiçbirisini açıkta bırakmadan, içten nüfuz eden «Varlığın Büyük Kutupları» dır. Jaspers, Existenz'i açıklamak için yararlandığı Düşünce'nin hatâlı bir yolda gidebilmesi ihtimaline karşı, okuyucuyu uyarır. Düşünce'ye basit, açık, objektif düşünme mânâsı verilirse, onun «asıl şuur» dan farkı kalmaz. Jaspers'in anladığı mânâda düşünce, Kant'ın Vernunft'una daha yakındır. Bu mânâda düşünce, sırf düşünceden daha fazla bir şey ihtiva eder, daha doğrusu düşünce üstüdür. Bu sebeple sadece evrensel geçerliğe sahip olan şeylerin kavranmasını gerektirmeyip, aynı zamanda akıl dışı olana yaklaşır ve onu egzistansiyal mânâsıyla açıklar. Düşünce, bir yönden birliğe, evrensel kanuna meylederken, bir yönden de Existenz'in imkânına çevrilir. Düşünce ve Existenz, böylece birbirlerinden ayrılmazlar. Biri olmazsa, öteki de olmaz. Existenz'siz Düşünce içten mahrumdur, ve boş bir entellektüalizme varır. Düşüncesiz Existenz, kör bir ilcâ seviyesine düşer. Düşünce ve Existenz aslında düşman değil, arkadaşlırlar. Birinin hareketi öteki ile sınırlıdır. Bu sayede birbirlerinin ilerlemesini temin ederler, ve bu ilerleme dolayısıyla da herikisi açıklık ve gerçekliğine kavuşurlar. Düşünce ve Existenz'in bu karşılıklı bağlılığında biz Apollonian ve Dionysian kutuplaşmalı birlik ifâdesi buluruz. Yapıyla ilgili Apollonian prensip, dinamik Dionysian prensibi ile bağlılığını kaybettiği zaman. zihnin basit bir şuurlu hareketi ve ruhun kuru bir diya-

lektiği derecesine iner. Aksine, Dionysian kökü, Apollonian çevresiyle birlik kuramadığı zaman, tahripkâr ve düşünceye aykırı bir ihtiras haline gelir.

Jaspers'in felsefesine hâkim olan tezlerden birisi de **birlikte bulunma'nın** (Communication) gerçekliğidir. Existenz'i hallerin temeli, Düşünce'yi de çevre olarak açıklayan felsefi hakikat ancak tarih içinde birlikte bulunma suretiyle kavranabilir. Birlikte bulunma, insanlığın ayrılmaz bir özelliğidir. Bir kimse, soyut bir fert olarak, insanlığını yaşayamaz. O, ancak başkaları vasıtasıyla ve başkalarında var olur; ve karşılıklı insanî bağlarla bir arada bulunma sayesinde, Existenz'-inin hakikatına erer. Bir arada bulunma imkânından ayrılmayan hakikat, basit ifâdeli değildir; biz olan Kuşatan'ın halleri sayısı kadar hakikat ifâdesi vardır. Deneyssel varlığımızla ilgili birlikte bulunmada pragmatik hakikat telâkkisi geçerlidir. Deneyssel realitenin hakikatı mutlak ve zamansız olmayıp, izâfidir, ve zamanla değişir. çünkü deneyssel varlığın kendisi devamlı bir değişme süreci içindedir. Herhangi bir kimsenin durumunda vukubulacak yenilikler dolayısıyla, bugün deneyssel olarak doğru olan, yarın deneyssel olarak yanlış olabilir. Deneyssel hakikatlar durumlara ve durumlar içindeki görüş noktalarına göre değişirler.

Durumların durmadan değişmesiyle hakikat da değişir, ve görüş noktasına bağlı hakikat, bu değişme olayı karşısında her an tehlikeye düşer. Deneyssel varlığın zamanla kayıtlı bulunması ve biri ötekiyle birlikte bulunan fertlerin çokluğu sebebiyle hakikat değişmekte ve izâfî bir karaktere sahip olmaktadır. «Asıl şuur» un birlikte bulunma halinde ise, hakikatin karakteri mantıkî tutarlılık ve apaçıklıktır. Mantık kategorileri ile düşünen bir zihin, herkes için geçerli olan bir şeyi tasdik yahut

inkâr eder. Evrensel olarak geçerli hakikatlerin şartı olan «asıl şuur» her zaman kendisinin aynı kalır. Ruhun birliğinde bulunma hali, birlikte bulunmanın özüne katılmakla olur. Parçalar ancak bütünle olan ilgisinde mânâlıdır. Buna göre birlikte bulunma her üyenin kendi ruh teşkilâtıyla birlik kurması demektir. Her ne kadar bir ruh, başka bir ruhtan ayrı ise de ruhları saran bir düzene birleşmek mümkündür. Birlikte bulunma, ruhların bu düzene tam bir teslimiyet göstermelerini ister. Şu halde, ruha ait birlikte bulunmada hakikat bütüne tam inançla teslimiyet göstermek suretiyle ortaya çıkmaktadır. Pragmatik mânâ, mantikî tutarlılık, ve tam inanç «biz olan Kuşatan» a ait üç hakikat ifâdesidir.

Bundan başka, Düşünce ve Existenz'in de birlikte bulunma meyli görülür. Existenz ile ilgili birlikte bulunma hiçbir zaman «biz olan Kuşatan» ın üç halinden ayrılmaz. Existenz deneysel varlık, asıl şuur, ve ruh üyelerini kendinde saklar; ve «sevgi mücadelesi» yoluyla kendinin en içten mânâsını elde etmek uğruna, bunların ötesine geçer. Existenz'in birlikte bulunma hali, ne izâfî ve değişen ayrıntılarınkine ne de kendinin aynı kalan ve yerini başkası alabilen şuurunkine benzer. Egzistansiyal birlikte bulunma yerlerine başkaları geçirilemiyen şahıslar arasında olur. Existenz'in birlikte bulunma hali, ruhunkine de zıttır. Ruh, kapsayıcı bir grup özünde güvenlik arar Existenz varlığın vazgeçilmez bölünmelerini teslim eder, mücadelenin kaçınılmazlığını kabul eder, ve aşkınlık yönünde açılmağa çalışır. Existenz tekerrür etmeyen biricik benliğini tanımak için, bu hareketlere ihtiyaç duyar, ve benliklerin tarihî bir tarzda bir arada bulunması gerçeğine bağlı bulunur. Ben'in tarihîlik, biricik olma, hürriyet, ve birlikte bulunma özellikleriyle kendinin tam

şuuruna varması, egzistansiyal mânâda birlikte bulunma seviyesinde meydana gelir.

Kuşatan'ın halleri arasında, birlikte bulunma yoluyla içten bağlantı kurmağa çalışan Düşünce, en önemli rolünü egzistansiyal birlikte bulunma seviyesinde gösterir. Ancak düşüncenin görevi her şeyden önce, negatiftir. O, her bir haldeki birlikte bulunmanın sınırlarını açığa çıkarır, ve tam varlık ifâdesine sahip herhangi bir halin konkre özelliğinden soyutlanmasını kontrol eder. Deneysel varlık halinde yapılacak böyle bir soyutlanma, insanın insanlık özelliğini kaybetmesine, madde ve biyolojik hayatla bir tutulmasına, ve bilgi konusu varlık haline getirilmesine yol açar. Asıl şuur'un soyutlanması ise boş bir entellektüalizmle sonuçlanır. İnsanın deneysel realitesi zamansız hakikatlarda kaybolur, ve ruhun hayatı sönükleşir. Kendi kendine yeten bir ruh anlayışına bağlanıldığı takdirde, her türlü yaratıcılığın genel bir öze feda edildiği katılaşmış bir kültür elde edilir. Kısacası, hallerin hiçbirisi kendi kendine yetmez; herbir hal, ötekine muhtaçtır. Düşünce öyle bir iç örgü meydana getirir ki, onunla hallerin karşılıklı bağlantıları âhenkli bir tarzda ayakta tutulabilir.

Jaspers'e göre, Düşüncenin hakikati felsefî mantık, Existenz'in hakikati de felsefî imandır. Düşünce felsefî mantık ve Existenz felsefî iman olarak hakikatine erdiği zaman, birbiri içinde erirler. Mantık açıklamaya çalıştığı Existenz'ten hareket kabiliyeti alır. Felsefî mantık ne geleneğin formal mantığı ile ne de sâf metodoloji ile sınırlıdır. O, insanın sırf deneysel varlığa yahut evrensel şuura irca edilmesini önler. Felsefî mantık hiçbir yeni muhteva getirmemesi bakımından negatiftir, fakat her mümkün muhtevanın şartlarını tesis etmesi bakımından

da pozitiftir. Existenz'in hakikati olan felsefî iman, insanı aşkın Varlık'la yüzyüze getirerek hürriyetini açığa çıkarır. Felsefî iman, dinî imana da zıttır, çünkü zaman içinde hiçbir kesin ve mutlak vahiy getirmez. Felsefî iman aşkın Varlığın teması ile açılan hürriyet alanıdır. Bu alanda insan kendini hiç durmayan bir iç hareket olarak tanır. Kısacası iman, insanın hürriyetinin kaynağı olarak aşkın Varlığa inanmasıdır. İnsanın deneyebildiği en yüksek hürriyet kendini aşan bir kaynakla şartlı olan hürriyettir.

VARLIK ve YOKLUK

Jean - Paul Sartre

Eser tipi : Egzistansiyal Metafizik

İlk yayın tarihi : 1943

Fransız egzistansiyalist filozofu, piyes yazarı ve romancısı. Paris'te doğdu. Önce St. Rochelle'de bir lisede okudu. Birinci Dünya Savaşı'nda (1914) Henry IV lisesine geçti. 1925 de Ecole Normale Supérieure'e girdi. 1928 de Agrégation de Philosophie derecesini aldı. Önceleri taşra şehirlerinde öğretmenlik yaptı. Bir ara Berlin'e giderek Alman felsefesi üzerinde çalıştı. Dönüşünde Neuilly'deki Pasteur lisesinde öğretmenliğe girdi. İkinci Dünya Savaşı'nda (1939) askere alındı, Maginot hattında savaştı. 1940 Haziran'ında esir düştü. 1941 de serbest bırakılınca tekrar Pasteur lisesine öğretmenliğe döndü, oradan Condorcet lisesine geçti. Sartre Fransa'nın Alman işgali sırasındaki «Karşı Durma Hareketi'ne de katıldı. 1944 de öğretmenliği bırakarak kendini tamamen yazarlık hayatına verdi. 1945 de Amerika Birleşik Devletleri'ne ve daha sonra birçok ülkelere seyahatlerde bulundu. Sartre çeşitli politika ve toplum faaliyetleriyle de göze batar.

Sartre'ın ilk dikkati çeken eseri Bulantı (1938) isimli romanıdır. «Karşı Durma Hareketi» sırasında ünlü piyeslerinden Sinekler (1943) ve Gizli Oturum (1944) ile bir âbide değeri taşıyan felsefi eseri Varlık ve Yokluk (1943) u yazdı. Üç eserden (Akıl Çağı, Geciktirme, Ruhun Ölümü) meydana gelen Hürriyetin Yolları (1945) isimli eseri en tanınmış romanıdır. Kibar Fahişe (1946), Kirli Eller (1948), Şeytan ve İyi Tanrı (1951) ve Altona Mahbusları (1956) tanınmış piyesleri arasındadır. 1945 de Sartre, Le Temps Moderne isimli dergiyi kurdu.

Sartre'ın felsefesi bir hürriyet felsefesidir. Metafizik bir görüşe bağlı olmayan Sartre, Allah'ın varlığına inanmaz. Bu sebeple o dinsiz egzistansiyalistler arasında yer alır. Sartre'a göre insan iç hayatının zamanlı oluş hareketine dönmekle kendi hür varlığını tanır. İnsan seçimleriyle hürdür, hürriyet insan varlığının kendisidir. İnsan, hür hareketleri ile kendini nasıl yaparsa öyle olur. Bir Allah inancı, Sartre'a göre, insan hürriyetinin fedâ edilmesine sebep olur. Çünkü bu inançla insan tamlik ve ölümsüzlük iddiasına kalkar. Halbuki insanın hür varlığı sınırlı, eksik ve geçicidir. İşte bu tezat dolayısıyla — Allah olma mânâsına gelen — Allah inancına bağlanmak, sonunda insanın kendi hür varlığını kaybetmesine sebep olmaktadır. Bu konu Varlık ve Yokluk'ta önceden incede ele alınmıştır. İnsan, sıkıntı vasıtasıyla kendi hürriyetini ve yokluğunu farkeder. Bu insanın imkânlarla sınırlı oluşunun ifâdesidir. Bu görüşüyle Sartre, Heidegger'in felsefesine bağlı olduğunu gösteriyor. Sartre'ın eserlerinde insan mânâsız bir evrenin akışı içine atılmış, sorumlu fakat yalnız bir varlık olarak incelenir.

VARLIK ve YOKLUK

Temel Fikirler

Varlık hiçbir zaman fenomen yüzlerinden herhangi birisinde tamamen kavranmaz; hiçbir özel görüş varlığı karakterinin tamamıyla açığa çıkarmaz.

«Kendi başına varlık» (en-soi) varlığının sebebi olmayan, değişmez, mükemmel, tamamen belli, mutlak imkândır; aşağı yukarı objelerin ve eşyanın cansız dünyasına denktir.

«Kendisi için Varlık» (pour-soi) eksik, akıcı, belirsizdir; o insan şuurunun varlığına denktir.

«Kendi başına varlık», «kendisi için varlıktan öncedir, ikincisi menşe' bakımından birinciye tâbidir; «kendisi için» bir yokluk hareketiyle «kendi başına» dan türetilmiştir; çünkü «kendisi için» varlığın kalbinde bir yokluktur.

Hürriyet, insanın tabiatıdır; sıkıntı vasıtasıyla insan hürriyetinin farkında olur, hareketleriyle kendi varlığına karşı sorumludur, kendi başına ile imkânsız, bir yeniden birleşmeğe meyleder, ve başkalarının — bir kimseyi obje haline getiren — tehdit edici bakışları altında ümitsiz bir çekişmeye girer.

Varlık ve Yokluk'un bir ikinci ismi de «Fenomenolojik Ontoloji Üzerine Bir Deneme» dir. Bu ikinci isim, yazarın ana maksadını açıkça ifâde eder. Parmenides ve Eflâtun gibi, Sartre'a göre de felsefenin temel problemi ontolojik araştırmaların muhtevası olan «Varlık» tır. Ancak eski Yunan'ın ontolojik araştırmalarıyla, çağdaş Fransız düşünürlerinin karşılaştırılırsa, önemli farklar ortaya çıkar. Sartre'ın klâsîğinin ikinci ismindeki «fenomenolojik» sıfatı, bu önemli farklardan bir tanesine işaret eder.

Sartre'ın ontolojisi, İmmanuel Kant'ın tenkid felsefesinin, Edmund Husserl'in «Fenomenolojik dönüş» ünün ve Martin Heidegger'in Dasein ile ilgili ontolojisinin izlerini takip eder. «Varlık ve Yokluk» mümkün deney hudutlarının ötesine gitmek isteyen herhangi bir felsefe için Kant'çı geleneği elde tutar, Husserl'in fenomenolojik araştırmalarından fazlasıyla faydalanır, ve Heidegger'in «Varlık ve Zaman» ında kullanılan analiz ve tasvir şeklini benimser. Bununla beraber Kant, Husserl ve Heidegger, zaman zaman eserin her tarafında Sartre'ın sert tenkidlerine mâruz kalır. Kant'ın başlıca hatâsı, fenomenlerin arkasında gizli bulunan «kendiliğinde şey» e başvurmasıdır. Sartre'ın fenomenolojik ontolojisinde, fenomenlerin arkasında gizli hiçbir şey yoktur. Fenomenler realiteyi tamamen temsil ederler ve kendilerinin dışında bir şeyin belirtileri değildirler. Böylece Kant'ın fenomen ve numen, görünür ve gerçek ikiliği ortadan kaldırılmakta ve her şey fenomenleştirilmektedir. Sartre, Husserl'i de bu tarzda bir tenkide tâbi tutar, ve Husserl'in aşkın benlik hipotezinin faydasız hattâ tehlikeli olduğunu ileri sürer. Sartre'a göre, böyle bir görüşün âkibeti «solipsizm kayalığı» na çarpmak olacaktır. Heidegger'in hatâları

Kant ve Husserl'inkiler kadar tehlikeli değildir. «Varlık ve Yokluk» un her tarafında görüleceği gibi, Sartre'ın analizi, Heidegger'in telâkkileriyle kurulmuştur. Ancak Sartre, Heidegger'in yaşanan vücut fenomenini ihmal ettiğini, benlerin konkre yakınlığı konusunda hiçbir izahta bulunmadığını ve ölümün egzistansiyal mânâsını yanlış anladığını da ileri sürmektedir.

Sartre'ın analizinde Varlık (insanın varlığı) aslî yüzü ile fenomen üstü bir karakter arzeder. Her ne kadar varlığın fenomen görünüşlerinin arkasında gizlenen hiçbir numen ve hiçbir kendiliğinde şey mevcut değilse de, varlık, fenomen yüzlerinin herhangi birisinde tamamen kavranmaz. Şuur ancak varlığın kendisine açık olan yüzünü tanıyabilir.

Varlık karakteri bulunan her şey, insan bilgisinin bağlı olduğu kategoriler, tâyinler ve târiflerin dışında bağlantılar ve keyfiyetlerde aslı ifâdesini bulur. Gerçi varlık fenomen yüzlerinin bütünüdür, fakat bu bütünlük insanın herhangi bir fenomen görüşünde anlaşılamaz. Her fenomen, kendi sınırlarını aşan ve şuur dışı bulunan öteki fenomenlerle bağlantılıdır. Varlık, fenomenüstü olan bu ilkel yönü ile Kendi başına varlık (en soi) mukabili, bir Kendisi için varlık (pour soi) tır.

«Kendi başına varlık» mükemmel varlıktır. O, bütün halinde, değişmez, ve kendi kendine tamdır. Oluştan yoksundur. Aşağı yukarı objelerin cansız dünyasına denktir. Hiçbir iç ve hiçbir dış yüze sahip değildir. Ne kendisiyle ne de kendi dışında herhangi bir şeyle bağlantı belirtir. Her şeyden çok, mutlak imkân olmasıyla karakterize edilir. Varlığının sebebi yoktur. Tamlık ve ölümsüzlükten yana kendisi için düşünülen her şeye fazlasıyla sahiptir. «Yaratılmamış, varlığının sebebi bulunmayan, başka bir

varlıkla birleşmeyen kendi başına varlık tam ölümsüzlük için istenenden daha fazladır.»

«Kendisi için varlık» esas itibariyle donuk değil akıcıdır. Yapısı bakımından eksik olmasıyla karakterize edilir. «Kendi başına varlık» nasıl cansız ve katı olan objektif dünyanın aşağı yukarı dengi ise «kendisi için varlık» da insan şuurunun varlığına denktir. Ancak bu iki varlık ontolojik sıra bakımından farklıdırlar. «Kendi başına varlık» «kendisi için varlık» tan önce gelir. İkincisi menşe itibariyle öncesine bağlıdır. «Kendisi için varlık» «Kendi başına varlık» olmadan anlaşılamaz ve orijinal bir yokluk hareketi ile kendi başına varlıktan türetilmiştir. «Kendisi için varlık» böylece «kendi başına varlık» ta bir yokluk hareketinin ortaya çıkmasına dayanır. «Kendisi için varlık» varlığın kalbinde solucan gibi yatan bir yokluk görünüşüyle birlikte belli olur. Şu halde «kendisi için» in varlığı bir yokluk tavrıyla «kendi başına» dan çıkarılan iğreti bir varlıktır. Yokluğun kaynağı bilinemez ve sır olarak kalır. «Kendisi için» kendini sadece «kendi başına» nın mutlak tamlığından ayrı ve uzakta bulur. «Kendisi için» biricik ve parçalara ayrılmaz bir veri olarak doğar.

Yokluğun araya girmesi «kendisi için» in «kendi başına» dan ayrılmasının başlangıcıdır. Sartre'ın açıklamasına göre yokluk insanla veya insan şuuruyla dünyaya girer. Yoklukla ilgili görüşünde Sartre, Hegelci diyalektik yerine fenomenolojik bir telâkkiyi yerleştirmeye çalışır. Hegel'e göre varlık ve yokluk orta varlığın aynı seviyesinden kendilerini meydana çıkaran diyalektik kavramlardır. Sartre'ın fenomenolojik anlayışında ise, varlığın yokluğa tâbi olamayacağı bir suretle, yokluk varlığa tâbidir. Yokluk varlığı tamamlayan soyut bir fikir olmadığı gibi, varlığın kalbinde bulunmadan idraki de mümkün de-

ğildir. Yokluk kendisinden yokluk hareketi için kuvvet aldığı, tamlık sıfatı bulunan, ve sorumsuz bir mülk sahibine ihtiyaç duyar. Buna göre yokluk iğreti ve sonradan gelen varlığın karakteristiği olmaktadır. Her ne kadar Sartre bu görüşünde Augustine'e borçlu olduğunu hiç itiraf etmiyorsa da onun egzistansiyal analizi geniş ölçüde Augustine'ci kaynaklardan alınmışa benziyor. Daha önce Augustine kötülüğü, — bir mülk sahibi gibi önceden kabul edilen — mükemmel varlıktan dolayı meydana gelen yokluk yönünde bir hareket, yahut iyilikten yana bir yoksunluk olarak tasvir etmişti. Sartre'ın analizindeki yokluk görüşünün temel çizgileriyle Augustine'ciliğin layikleştirilmesinden başka bir şey olmadığı gözden uzak tutulmamalıdır. Yokluğun araya sokulması olumsuz hükümlerle ilgili soruyu ortaya çıkarır.

Daha önce Heidegger'in ileri sürdüğü gibi, Sartre'a göre de olumsuz hükümlerin temeli, bir şeyin ters mânâsım düşünmekten çok yokluktur. Bu yokluk temeli insan ümitlerinin varlığına bağlı olarak görüş alanına çıkar. Sartre, bir kahvede hazır bulunmayan bir şahsı (Pierre) beklemesini misal olarak anlatır: Kahvenin reel bir olayı durumunda bulunacak olan Pierre'in yokluğuna benim onu burada bekleyişim sebep olmuştur. Bu bekleyişimle onun mevcut olmayışını dışarda bir olay halinde açıkça görürüm. Böylece hakvedeki toplulukla Pierre arasında sentetik bir bağlantı kurarak onu ararım ve orada bulunmadığını farkedirim. Burada sâf düşünce ile karkaterize edilen olumsuz hükümlerdeki «var olmama» bağlantısından farklı reel bir kahve ve Pierre ilişkisi geçerlidir. Sâf bir olumsuz hükümle Pierre'in kahvede olmayışını söylemek soyut mânâ taşır ve reel bir temele sahip değildir. Görüldük ki yokluk dünyaya insanla gelmiştir. Bu durumda şu

soru ortaya çıkıyor: İnsan varlığı ile ilgili yokluğu hasıl eden şey nedir? Cevap: Hürriyet. Burada sözü edilen hürriyet insan tabiatına bağlı bir özellik değil, insan tabiatının kendisidir. İnsanın varlığı ile hürriyeti arasında hiç bir fark yoktur. Varlık ve Yokluk'ta daha sonra görüleceği gibi Sartre'ın insan ontolojisi kökten ve toptan bir hürriyet felsefesidir. Hürriyetin şuuruna sıkıntı (anxiety) ile varılır. «İnsanın kendi hürriyetinin şuuruna ermesi sıkıntı ile olur, yahut daha iyisi, sıkıntı varlık şuuru olarak hürriyetin habercisidir. Sıkıntı vasıtasıyla hürriyet kendini ve kendi sorusunu açığa çıkarır.» Buna göre yokluk, hürriyet ve sıkıntı arasında iç içe bir bağlantı bulunur. Bunlar insan varlığının, birbirine sıkıca bağlı, ayırdedici özellikleridir.

Yokluk, hürriyet ve sıkıntı Kötü niyet'in şartlarını hazırlar. «Kötü niyet» hürriyetten faydalanarak onu ortadan kaldıran bir kendi kendini aldatmadır. Kötü niyet yalan söylemeğe benzer, fakat yalanın aynı değildir. Yalan söyleyen bir kimse hakikatı başkalarından gizler. Kötü niyetli kimse ise hakikatı kendinden gizler. Öncekinde aldatan ve aldanan ikiliği, sonrakinde ise bir tek şuurun birliği bulunur. Kötü niyet dışardan gelmez, onda şuurun kendi kendini etkilemesi vardır. Bu konuda Sartre, kendisine evlenmek arzusuyla âşık bir erkeğe rıza gösteren bir kadını misal olarak alır. Kadın kendini seven erkeğin niyetlerine tamamen vâkıftır, ve biraz sonra neye karar verdiğini söylemesi lâzım gelecek. Erkek onun ellerini okşadığı zaman kararın hemen verilmesi istenmektedir. Şâyet ellerini verirse âşığını ümitlendirecek; elini çekerse belki de âşığı ile gelecek bir bağlantı kurması imkânsız olacaktır. Kadın kararını geciktirmeden vermeli-dir. İşte bu noktada kötü niyet sahneye girer. O elini er-

keğın eline terkettiğı zaman bunun farkında değildir. İç dünyasının aydınlandığını ve ruhunun bedeninden ayrıldığını duyar. Böylece bedenini bir eşya, bir obje, daha doğrusu «Kendi başına varlık» haline çevirir. Eli, bedeni ne kabul eden ne de karşı duran bir eşyaya döner. Kendisine de bedeni gibi kendi başına varlığın objektifliğini vererek «kendisi için» den bir kaçış hareketi gösterir. Sübjektifliğini, hürriyetini ve karar verme sorumluluğunu kaybeder. Bir kelimeyle, o kötü niyet'le var olur.

Varlığın aranması yokluğun tanınmasına, yokluk hürriyete, hürriyet kötü niyete, kötü niyet şuurun varlık yönündeki hareketine yol açar. Böylece biz şuurun varlığında «kendisi için» in doğrudan doğruya yapısı ile ilgili soruyla karşı karşıya geliriz. Ben'in varlık denemesine sahne olan şuur, Sartre'ın «bir pozisyonunda bulunmayan şuur» dediğı şeydir. Bu şuur ilkel tanıma seviyesini ifâde eder, ve pozisyonlu olan düşünceli şuurdan öncedir. Bu sebepten Sartre bunu bir düşünce öncesi düşünce olarak târif eder. Buna göre bu ilkel düşünce Karteziyen düşünceye temel olmaktadır. Öte yandan karteziyen düşünce niyetli bir tavırla bir objeye yönelir. Sartre, Husserl'den niyetlilik doktrininin teslim alarak onu pozisyonlu şuurun tasvirine esas tuttu. Pozisyonlu şuur esasen bir eşyanın şurudur, ve dış dünyaya yönelir. Bununla beraber bu şuur kendisine de yönelebilir. Bu durumda o bir varlık şuru gibi kendi kendinin şuru olur. İşte benin bir pozisyonunda bulunmasının mânâsı budur. Hem dünya, hem de ben, «kendisi için» in hür faaliyetini tasavvur yoluyla bir pozisyona getirirler, ve ortak temelli fenomenler olurlar. Yani dünya ile ben karteziyen düşüncenin ideal sınırında esasî birliğe sahip olurlar.

«Kendisi için» in temel yapı özelliklerinden birisi

«olay özelliği» dir. «Kendisi için» kendini bir eksiklik yahut varlığın baskısından kurtuluş olarak tanır. O, kendi kendinin temeli değildir. Varlığın kalbindeki yokluk dehlizine bulaşmıştır. Sebepsiz yere bir dünyaya bırakılmıştır. Duygusuz imkânların darbesi altında bir duruma atılmış, ve fazladan bir varlık olarak yola çıkmıştır. Olay özelliği değişmez imkânlı bir durum bağlılığı arzeder. Olay özelliği olmasaydı, şuur bağısız bir hürriyetle dünya ile ilgisini kurardı. Fakat kendisi içinin denediği hürriyet, içinde bulunduğu durumla daralmıştır. Böyle olmakla beraber, onun hürriyeti, reel bir hürriyettir ve olay özelliğinde bile o, kendi hürriyetine bağlıdır. Ben seçimde bulunmadıkça, bir burjuva yahut bir Fransız olamam. Hürriyet «şimdi» de olay özelliğinin imkâna iletilmesidir. Son analizde «kendisi için» kendi varlığından tamamen sorumludur.

«Değer» ve «imkân» kendisi içinin öteki yapı özellikleridir. Değer varlıkla birleşmeye doğru imkânsız bir çabayı gösterir. «Kendisi için» hiç durmaksızın «kendi başına» ile birleşmek ve böylece varlığındaki boşluğu kapatarak tamlığa kavuşmak için kendini aşmağa çalışır. Fakat bu imkânsız bir sentez arzusudur. Çünkü kendisi için'in «kendi başına» ile birleşmiş olması, kendini kaybetmiş olması demektir. En son tamlığa hiçbir zaman erişilemez; böyle olsaydı, birbirine zıt olan «kendi başına»nın (olumluluk ve tamlık) ve «kendisi için»in (olumsuzluk ve eksiklik) karakterleri birleştirilmiş olacaktı. Bu imkânsız birleşme çabası, şuurun talihsizliğini meydana getirir. «Kendisi için» kendi varlığında hastadır, çünkü o kavuşmak istediği, fakat kendini kaybetmeden buna imkân bulamadığı tamlık tarafından rahatsız edilmektedir. «İnsanın realitesi bir ıstıraptır, çünkü o vara-

madığı bir tamlıkla tâciz edilmektedir. Onun «kendi başına»nın tamlığına erme arzusunda başarılı olması, kendini kaybetmesi demektir. Bununla beraber, insanın kendi talihsiz şuurunu aşamaması tabii bir haldir.» İmkân'a gelince, kendisi için'in doğrudan doğruya bir yapı özelliği olması dolayısıyla onun en karakteristik yönünü teşkil eder. İmkân tamlık ve bütünlük yönünde olan arzusunda «kendisi için»in eksikliğini açığa çıkarır. İmkân, insan realitesinin henüz bitmemiş, devamlı gayrete açık oluşunu gösterir.

«Kendisi için»in yapı özellikleri, ontolojik bakımdan onların birleşme zemini olan, zamanîlikte temellidirler. Zamanîlik, Sartre'ın fenomenolojik analizinde bu yapı yüzlerinin bir sentezi olarak anlaşılır. Zamanın geçmiş, şimdi, ve gelecek isimlerini alan yönleri, şimdilerin sonsuz bir serisi, yahut bir kısmı geçip gitmiş ve bir kısmı henüz gelmemiş belirli anlar toplamı değildirler. Eğer zaman, ayrı ayrı şimdilerden meydana gelen sonsuz bir seri olarak düşünülürse, o zaman bütün seri imha edilmiş bir muhtevaya işâret eder. Zamanın bu tarzda anlaşılmasında geçip giden şimdiler, artık reel değildirler, gelecek şimdiler henüz reel değildirler, ve hazır şimdi, sonsuzca bölünmenin bir limiti olarak daima geçip gider. Böyle bir görüşte reel zaman uçmakta ve ontolojik bakımdan zayıflamış olarak «sonsuz anlar tozu» haline gelmektedir. Şuurun doğrudan doğruya zamanı ile ilgili bir fenomenolojik analiz «orijinal bir sentezi kuran anlar» mânâsında zaman yönlerini tasvir etmekle, zamanîliğin bu uçup gitmesini önler.

Heidegger'den sonra Sartre, zamanı, geçmiş ve geleceğin «şimdi»de birleştiği, bir vecd duygusu birliği olarak anlar. Bu zaman anlayışında geçmiş hâlâ reel, ve ge-

lecek egzistansiyal mânâda önceden reeldir. Bununla beraber, Sartre, geleceğe Heidegger gibi öncelik hakkı tanımaz. Zamanın hiçbir yönü, ötekilere tercih edilemez; çünkü bunlardan herhangi birisi olmadan ötekiler var olmaz. Şâyet, bunlardan birisine daha fazla önem vermek icabederse, Sartre'a göre, bunu gelecekten çok, şimdiye tanımak daha doğru olur. Geçmiş ben'in varlığımın bölünmez bir parçasıdır. Bir tek devrede mâlik olduğum şey değil, şimdi tanışıklık kurduğum şeydir. Geçmiş, hiç bir zaman benim şimdinden ayrılmaz. İnsan, kendi geçmişine her zaman bağlıdır. Fakat o aynı zamanda geçmiş olarak kendinden geldiği ve gelecek olarak kendisine yöneldiği durmayan bir hareketin içine düşünceye kadar, geçmişinden ayrı bulunur. Bu durumda geçmiş, katılaşmağa ve bir «kendi başına» özelliğini almağa meyleder. İnsan o zaman «kendi başına» olmuş bir «kendisi için» olarak târif edilir. Ancak, bu tamlık ve değişmezlik karakterini almasına rağmen, hâlâ «kendisi için» olmakta devam eder, ve şuurunun bir parçası olarak durdukça, bir seçim hareketi sonunda tekrar eski sıhhatli haline kavuşabilir. Geçmiş, olay özelliğinin ontolojik temelini hazırlar. Daha doğrusu geçmiş ve olay özelliği, bir ve aynı şey olurlar. Geçmiş, benim terkedilmişlik ve durum içinde bulunma tecrübemi mümkün kılar. Bir «kendi başına» haline gelen geçmiş'in aksine «şimdi», «kendisi için» i tam mânâsıyla temsil eder. Yazar «şimdi» yi «varlığın yüzünde daimî bir kaçış hareketi» olarak tasvir ediyor. «Şimdi» olduğu varlıktan bir kaçış ve olacağı varlığa doğru bir kaçış ifâde eder. Doğrusunu söylemek icabederse, «kendisi için» şimdi'de kendinin dış tarafında bir varlığa sahiptir, kendi önünde ve kendi arkasında. O kendinin geçmişi idi, bundan sonra geleceği

olacak. Şimdi olarak «kendisi için» olduğu şey, (geçmiş) değil, olmadığı şey (gelecek) dir. Gelecek «kendisi için» in olması lâzım geldiği bir varlık yönüdür. Gelecek, bir kimsenin, mâlik olduğu soyut bir mülkiyetten çok, olduğu egzistansiyal özelliğidir. Gelecek, benim sübjektifliğimi kuran eksikliktir. Geçmiş nasıl olay özelliği için temel hazırlarsa, gelecek de öylece imkân için temel hazırlar. Gelecek şimdi'de «kendisi için» imin tasarladığı imkânlar içindeki niyetidir. O, kronolojik bir tarzda sıralanan henüz gelmemiş şimdilerin serisi değil, daha çok, benim varlığımla ilgili geniş imkânları içinde bulunduran bir alandır, ve daima yolculukta bulunan bir «kendisi için» olarak ben'i târif eder.

«Kendisi için» in zamanlı dünyası, soyut bir dünya değildir. Bu dünyada başkalarının varlığı daha önce kendini belli eder. Bu sebeple «kendisi için» in varlığı «başkaları için» in varlığından ayrılmaz. Benlerin karşılıklı bağıllığı probleminin münakaşası «Varlık ve Yokluk» un uzun ve önemli bir bölümünü işgal eder. Burada yazar, önce Hegel, Husserl ve Heidegger'in görüşlerini tenkid eder, ve sonra kendi olumlu formüllendirmesini ileri sürer. Başkaları düşünmeden önce ve pozisyonuz şuurun hareketinde daha önceden tanınır. Utanma duygusu, ben kadar başkasının da açığa çıkması için bir düşünce öncesi örneğidir. Utanma duygusu vasıtasıyla ben'in ve başkasının varlığı aynı zamanda keşfedilir. Ben başkasının önünde utanırım. Başkası ben'i kendime ifşa eder. Kendi varlığımı tam mânâsıyla anlamak için, başkasına ihtiyaç duyarım. Şu halde, «kendisi için varlık», «başkaları için varlık» tan ayrılmaz.

«Bakış» fenomeninde de «ben» ve «başkası» nın düşünce öncesi açıklanması örneği görülür. «Bakış» ının

etkisi ile bir başkası benim dünyama sokularak onu dağıtır, ve kendi tasarılarına uydurmak suretiyle, benim dünyam ile hürriyetime başka bir şekil verir. Bir kimse-
nin nazarları altında bulunursam, dünyamın sağlamlığı ve «kendisi için» olarak yaşadığım hürriyet tehdit edilir. Başkası bu durumda benim dünyamda hırsızlık yapacak olan, ve beni kendi ilgilerimin dairesine sokarak, bir «kendi başına varlık» — bir obje veya bir eşya — haline getirmek isteyen bir kimse olarak anlaşılır. «Başkası»nın nazarı altında bulunan bir şahıs, bir obje durumuna indirilmektedir. Bakma işlemi tamamlandığı zaman, artık ben hür bir süje değilim, başkasının esaretine girmiş bulunmaktayım. Bana bakan bir varlık, böylelikle, beni benim olmayan bir hürriyet uğruna kendini savunamaz bir varlık haline getirir. Bu durumda biz, başkası önünde varlık gösterinceye kadar kendimizi esir buluruz. Ancak bu esirlik, soyut bir şuurdan gelmiyor. Ben, mâlik olduğum değil, varlığımın temel şartı olan, hürriyetime bağlılığım derecesinde esir oluyorum. İşte benim orijinal düşüşüm, başkasının varlığı tarafından bu şekilde tâyin ediliyor. «Kendisi için varlık» tan, «kendi başına varlık» haline düşüş. Bundan sonra da ben, kendi bakış-
larım ile başkasının dünyasını tahrip eder, ve onu sübjektif hürriyetinden ayırırım. Kendi dünyamdan başkasını kovmağa ve onun rolünü ortadan kaldırmağa çalışırım. Fakat bu hareketim aslâ başarıya ulaşamaz, çünkü bu durumda başkasının varlığı istenilen şekle sokulamıyan bir olaydır. Ben başkası ile çarpışıyor, fakat onu istediğim gibi tâyin edemiyorum. Benim savunmama karşı, başkası bakışlarıyla yeniden hücumu geçmektedir. Böylece bu karşılıklı objektifleştirme işlemi devamlı olarak devreder. Kendi hürriyetimi başkasını bir objeye çevir-

mekle olumlu hale getiririm. Sonra başkası beni bir objeye çevirmekle kendi hürriyetini olumlu yapar. Daha sonra ben, egzistansiyal bir hücumla ortaya çıkarım, ve devir böylece kendi kendine tekrarlanır. Yazara göre, bu varlık tabiatının hiçbir sonu yoktur. Bütün sonuç, toplu yaşamadaki bozulma ile birlikte giden, «ben» ve başkası arasındaki uzlaşmaz çatışmadır. Sartre'ın süjeler arası doktrininin son sözü «kendisi için» in fedâ edilmesidir. Okuyucu, birlikte bulunma (communication) ile samimi bir yaşama arzu ederse, bunu boşuna arar «Birlikte varlık» ın bütün şekilleri ortak paydalarını «kendisi için varlık» ın fedâ edilmesinde bulur.

«Kendisi için» in «başkası» ile olan bağlantısında «vücut» bir temel fenomen olarak ortaya çıkar. Vücut, üç ontolojik derecede münakaşa edilir: (1) Yaşadığım vücut, (2) Başkası tarafından bilinen ve faydalanılan vücut, (3) Başkası tarafından bilinen varlığına başvurmakla yaşadığım vücut. Yaşadığım vücut sinirler, guddeler, kaslar ve uzuvlarla teşekkül eden obje halindeki vücut değildir. Objektif bir vücut, tıp denemesi yapan fizikçiye göre vardır. Fakat ben, kendi vücudumu bu tarzda değil, dünya içinde benim imkânlarımı açığa çıkaran canlı bir fenomen olarak anlamaktayım. Konkre bir tarzda yaşanan vücut, objektif bir tarzda bilinen vücut'tan esaslı noktalarda ayrılan bir varlık seviyesi gösterir. Konkre vücut, doğrudan doğruya ve pratik ilgilerle dünya ile orijinal bir bağlantı kurar. Ben pratik ilgilerimi âletlerle gerçekleştiririm.

Sartre, Heidegger'den alarak geliştirdiği dünya fikrini doğrudan doğruya deney ile ilgili bir âletler dünyası olarak târif eder. Âletler benim vücuduma teslim olmuşlardır. Bundan maksat, vücudumun bu âletleri kul-

lanarak dünyayı değiştirmesidir. Buna göre vücudun hangi seviyede ise, dünyam da aynı seviyededir Vücudum kullandığı vasıtalarla dünyasının her tarafına açılarak denemede bulunur. Bir vücuda sahip olmakla, var olan bir dünyada denemede bulunmak bir ve aynı şeydir. Bununla beraber ben, sadece kendi vücudumu yaşamıyorum, aynı zamanda benim vücudumdan başkası da onu tanıyarak yararlanmaktadır. Bu ikinci ontolojik mertebe benim vücudumu «bir başkası için vücut» olarak târif eder. Başkası tarafından bilinen benim vücudum ve bu şekilde benim tarafımdan bilinen başkasının vücudu, daima bir durum içinde vücuttur. Başkasının vücudu, hayatın bir sentetik bütünü olarak, durum hareketleri içinde kavranır. Bir durum bağlılığı dışında, başkasının vücuduna ait hal ve hareketlerin hiçbir mânâsı yoktur. Bir ceset, bir durum içinde bulunmaz. Bu ceset ancak anatomi-fizyoloji mâhiyetli l bir konudur. nc ontolojik sıra, başkası tarafından bilinen ve başkası için yaşanan vücut olarak vücudumun yeniden değerlendirilmesini gösterir. şimdi dünyama «kendisi için» olarak ben'in fedâ edilişi girer. Benim vücudum, başkası için bir âlet yahut obje olur, ve beni kendi tasarılarının çemberine sokarak dünyamın zevâline sebep olmak isteyen başkasına doğru akar. Bu fedâ ediliş, utangaçlık gibi duygularla açığa çıkarılır. Meselâ, yüz kızarması, kendim için değil, fakat başkası için yaşadığım vücudun şuurunu ifâde eder. Yaşadığım vcudumla sıkılmıyorum. Ancak başkaları için yaşanan bir vücut sıkılma hissine vesile olabilir.

«Kendisi için» in başkası ile olan konkre bağlantısında zıt yönde iki tavır belirir. Bir yanda sevgi ve mozoşizm, öte yanda nefret ve sadizm tavırları vardır. Sevgi bağlılığında sevilen, seven için sadece mâlik olmak is-

tediği bir eşya değildir. Sevgiyi bir mülkiyet benzerliği ile izah etmek doğru olmaz. Sevgi kendine hâs bir mal edinme nev'idir. Seven, sevilenin sevgisini kendinin ve onun hürriyetini tahrip etmeden kendine maledinmek ister. Fakat bu sevgi bağı en sonunda sökülür. Çünkü bir kimseyi bir başka kimsenin hürriyeti uğruna materyal gibi yapmadan mutlak bir hürriyetten bahsetmek, imkânsızdır. Bu, sevgide gizli bulunan güvensizliğe işaret eder. Seven her zaman bir obje, varlık haline getirilmek tehlikesi içindedir. Mazoşizmde sübjektifliğin ortadan kaldırılması düşünceli bir tarzda iç dünyada görülür. Mazoşist, kendini başkası için bir «kendi başına» ya çevirir. O, kendini başkasının malı edebilecek şartları hazırlar; böylece bilerek obje durumuna düşer. Nefret ve sadizmdeki tavır ise tersinedir. Bunda insanın kendisinden çok, başkasının objeleştirilmesi yönünde bir teşebbüs vardır. Sadist, başkasının vücudunu bir âlet olarak kullanmakla onu bedenleştirmeye çalışır. Başkası onun ellerinde bir âlet olur. Ve böylece başkasının hürriyeti ortadan kalkar. Ancak bunun en basit şekli, bir kimsenin başkasının hürriyetini kendine tahsis etmeye çalışmasıdır. Fakat, bu teşebbüs başarısızlıkla sonuçlanır. Çünkü başkası daima sadist mukabelede bulunabilir, ve onu kendinin dışında bir obje yapabilir. Böylece okuyucu, başkası ile uygun bağlantılar kurma teşebbüslerinin hepsindeki boşluğu bir defa daha görmüş olur. Aldatmaya dayanmayan bir topluluk hayatını başarmaktaki bu yetersizlik «kendisi için» i ümitsizliğe sevkeder, çünkü devirli objektifleştirme hareketi içinde o kendine ait hiçbir şeyin ayakta durmayacağı ve iki esas tavırdan birisini alacağını görür.

Yazar, fenomenolojik denemesine bir tekrar, insan hürriyetine dair bir izah, ve kendi egzistansiyal progra-

mının bir tasviri ile son verir. Hürriyet, irâde ile ilgisinde, olay özelliği ile ilgisinde, ve nihayet sorumlulukla ilgisinde münakaşa edilir. Irâde hiçbir zaman hürriyetin şartı değildir. O, sadece hürriyetin psikolojik bir tezahürüdür. Irade kendini irâde olarak tesis edebilmek için orijinal bir hürriyet temeline ihtiyaç duyar. Irâde düşünceli kararlar meydana getirilir. Daha ziyade hürriyet tarafından kendisi için meydana getirilen saikler ve hedefler kompleksi içinde açığa çıkar. Daha açıkçası, hür olan irâde değildir, insan hürdür. Irâde sadece insanın ilk hürriyetinin bir görünüşüdür. Olay özelliği ile olan ilgisinde hürriyet «durum» un sebebidir. Durum, içinde duygusuz olayların eziciliği ile hürriyetin yardımını ayırdetmek imkânı bulunmayan şüpheli fenomendir. Bu hal, hürriyette görülen paradoksun sebebidir, ve bir durum, ancak hürriyet vasıtasıyla mevcut olur. Sartre, herbirinde hürriyet ve olay özelliğinin birbiri içine girdiği, beş durum yapısı tesbit eder: 1) Benim yerim, 2) Benim geçmişim, 3) Benim çevrem, 4) Benim arkadaşım, 5) Benim ölümüm. Hürriyet olay özelliği içine girinceye kadar, insan kendisine karşı tamamen sorumludur. Ben kendi sorumluluğumdan başka her şeyden dolayı sorumluyum. Ben hürüm, fakat hürriyetimi tamamen kaldırmak hususunda hür değilim. Ne derecede hürsem, o derecede ayıplanırım. İşte hürriyetim nisbetinde karşılaştığım bu durdurma hareketi, benim olay özelliğimin mânâsıdır. Böyle olmakla beraber, olay özelliğinin bilgi konusu olmaması, imkân ihtivâ etmesi dolayısıyla sorumluluk yüklenmiyim. Sonuç şu ki, benim olay özelliğim, yahut vazgeçirilişim tamamıyla kendime karşı sorumlu olduğum ölçüde ayıplanışımından ibarettir. Her ne kadar olay özelliği ile hürriyet, birbiri içine girmiş ise de, Sartre'cı görüş tar-

zında hürriyete verilen imtiyazlı mevki, itiraz kabul etmez şekilde gözönüne serilir.

Egzistansiyal psikoanalizin ana iddiası, «insanın temel tasarısı» görüşünde ifâdesini bulur. Egzistansiyal psikoanaliz metodu, şahsiyetin ikinci derece ve sathî tecellileri vasıtasıyla şuurun ilk tasarısına doğru bir çaba gösterilmesi konusunda Freud'cü metoda benzer. Fakat, egzistansiyalist bu tasarının tabiatını izah hususunda Freud'den ayrılır. Freud'cü, bu tasarımı ben'in geçmiş tarihiyle tâyin edilen cinsel ilgi mânâsına alır. Egzistansiyal psikoanalist izah, çevresini genişleterek «ben» in gelecek ilgilerini de hesaba katar. Temel tasarı geçmiş, şimdi ve geleceğin vecd duygusu birliği içinde yaşayan zamanlı varlığın ilk tabiatı olarak anlaşılır. Bu temel tasarının, başka bir şeye irca edilemez ilk derecesi, var olmak arzusudur. Daha açıkçası, varolmaktan daha ileri gidilemez. Fakat buraya kadar ilerlemiş olmakla bir kimse, basit amprik davramış şekillerinin altına bir çizgi çekmiştir. Bu varolmak arzusunun gâyesi, «kendi başına» mn boşluğa yer vermeyen, katı ve hudutsuz yoğunluğuna varmaktır. Şuurun çalışmasının ideali, kendi varlığının temeli olmaktır. O bir kendi başına - kendisi için olmağa, açık ifâdesiyle Allah olmağa çalışır. Buna göre, insanın temel tasarısı en basit şekli ile Allahlaşmak arzusu olarak ifâde edilebilir. Fakat Allah idea'sı tezatlıdır, çünkü bu idealin peşine düşen «ben», sadece «kendisi için» olan kendini kaybeder. İnsanın Allah yaratmak uğruna beslediği temel arzu, başarısızlıkla sonuçlanır. Bu duruma göre, insan bu arzusunun faydasız bir ihtiras olduğu gerçeğine kendini râzı etmelidir.

VARLIK SIRRI

Gabriel Marcel

Eser tipi : Egzistansiyal ontoloji

İlk yayın tarihi : 1950

Fransız filozofu, piyes yazarı ve tenkitçisi. Paris'te doğdu. Marcel Hristiyan egzistansiyalistlerinin en başta gelenlerinden birisidir. 1929'da Katolik mezhebine girdi. Önceleri felsefenin geleneksel idealizmine meyilli olan Marcel, kendi felsefesini kurunca, bir reaksiyon ifadesi olarak, kendisini «konkre filozof» diye isimlendirdi. Marcel, felsefeyi bir sistem formüllendirmesi olmaktan çok insanın özel durumu üzerinde sübjektif bir düşünme olarak kabul eder. Felsefi düşüncenin ferdin konkre varlığından ayrılmaması lüzumu üzerinde ısrarla durur, çünkü varoluşla karakterize edilen insan ferdiyeti herhangi bir soyutlamadan daha öncedir. Fertler arasında temiz niyetlerle bağlılık kurulmalı. Böylelikle modern hayatın mekanik kuvvetlerinin ferdin orijinalliğini boğmasına karşı durmak ve insanın varlık sırrıyla temas kurmasını sağlayarak onu sıhhatli benliğine kavuşturmak imkân dahiline girer. Marcel, ferdin gelişmesini fertler arasında kurulacak diyalogda bulur. İnsan varlığı kendine yakışan mükemmelliği, karşılıklı sevgi ve güven içinde birlikte yaşamının merkezi olan Allah'da bulur. Marcel'in en önemli felsefi eserleri şunlardır: *Metafizik Jurnal* (1927), *Varolma ve Mâlik olma* (1935), *Varlık felsefesi ve Varlık Sırrı* (1950). En tanınmış piyesleri: *Le chemin de Crête* (1936), ve *Rome n'est plus dans Rome* (1951).

VARLIK SIRRI

Temel Fikirler

Felsefenin temel görevi, konke durumların tasviri olmalıdır.

Egzistansiyal düşünce, yahut «kendinden ayrılmayan ben» in düşüncesi, soyut düşünce ve fertleri ortalama seviyeye indiren bürokratik toplumlar tarafından tehdit edilmektedir.

«Birinci düşünce» analitiktir; «ikinci düşünce» ben'in hür hareketi içindeki varlığını açığa çıkarıcı ve ben'i sıhhatli haline getiricidir.

Varlık sırrına doğrudan doğruya bir yaklaşma, canlı iştirakle olur; varlık içten bir bağlantı ifâde eder; «ben» veya «vücut» bir bilgi konusu değil, kendi hareketleriyle kendini tâyin eden süjedir.

Başkalarını egzistansiyal bir tarzda bilmek, onları eşya gibi görerek değil, fakat hürriyetleriyle yakınlık kurarak olur.

Ben kendi içine dönerek sadâkatını yahut ihanetini gördüğü zaman, hürriyetini keşfeder.

Gabriel Marcel, Fransa'da egzistansiyal düşüncenin en ünlü simâlarından birisidir. O'nun Varlık Sırrı ismini taşıyan iki ciltlik eseri 1949 ve 1950'de Aberdeen Üni-

versitesi'nde verilen bir konferans serisinin son mahsulüdür. Eserin birinci cildi «Düşünce ve Sır», ikinci cildi, «İman ve Realite» isimlerini alır. Marcel'in yazılarında, genellikle görüldüğü gibi, Varlık Sırri'nın karakteristiği sistematik izahlar yerine, konkre tasvir ve açıklamalara yönelen felsefi bir yaklaşımdır. Marcel'in egzistansiyalizmi, Kierkegaard ve Jaspers'in düşüncelerine, Heidegger ve Sartre'inkilerden daha yakındır. Marcel'in sistem kurucularıyla hiçbir işi yoktur. Ona göre her ne kadar bir felsefi sistem, Heidegger ve Sartre'da olduğu gibi, egzistansiyal hüviyet taşısa da, vasıtasız ve canlı deney üzerinde hatâ sebebi olur.

Marcel'in yazılarının her sayfasında okuyucu, yazarın konkreden ayrılmamak için gösterdiği çabaya katılmağa zorlanır. Egzistansiyal düşünce kendinden ayrılmayan ben'in düşüncesidir. Bu, kendinin dışında ben'in düşünme tarzına zıttır. «Kendinin dışında ben», kendinden ayrılma hareketiyle, imtiyazlı ve nârin bir zihin sığınağına — bir «Ruh Olimposu» na — doğru kaçır. Zihnin burada realitenin bütününe ait toplu ve genel bir görüş formüllendirmeğe çalışır. Marcel'in konkre felsefi açıklamaları bu gibi bir Olimpos görüşüne karşı devamlı bir protesto ifâdesine sahiptir. «Hiçbir toptan soyutlama, devamlı bir huzur için soyut düşünce merdiveniyle çıkabileceğimiz hiçbir nihaî taraça yoktur ve olamaz; çünkü bizim bu dünyadaki durumumuz, son analizde, gezginci bir serseri varlığın durumu olarak görünüyor. Bu varlık, kendi kuvveti ile zıtlaşan felsefi düşüncede durak bulduğu zaman müstesna, mutlak bir huzura kavuşamaz.» Bir «gezginci varlık» olarak (yazarın bir başka eserinin — Homo Viator, 1945 — ünvanının ifâde ettiği gibi, bir yaya yolcu olarak) insan, bir konkre durum-

dan bir başkasına geçecek surette, daimî yolculuk halindedir. İnsan hiçbir zaman durum özelliğini üzerinden atamaz, kendini kendi başına yeterli göremez, ve mükemmel bir dünyaya sırtını dayayamaz. «Kendinden ayrılmayan ben» in durum özelliğinden uzaklaşan ve evrensel geçerlikte bir iddia ile ortaya çıkan hiçbir «Denken überhaupt» yoktur. Bu, daha önce Kierkegaard tarafından söylendiği gibi, Marcel için de idealizmin büyük hatâsıdır. İdealizm, insan düşüncesinin durum özelliği ile bağlantısını tanımakta başarısızlığa uğrar. Yazarın tavsiye ettiği felsefî düşünce, konkre durumla egzistansiyal bağlılığı elde tutan düşüncedir. Felsefenin özel görevi, bir durum içinde bulunanı tasvir etmektir. Bu görev, fenomenolojiktir — hareket noktasını hayattan alan ve hayattan çıkarılan sonuçlarla yoluna devam eden — mânâsında fenomenolojik.

Konkre varlık, soyut düşünce hareketiyle ortadan kaybolduğu kadar, modern hayatın yaygın bürokrasisi tarafından da tehdit edilmektedir. «Bozulmuş bir dünya» başlıklı bölümde Marcel, gittikçe büyüyen sosyal sistemleştirme yüzünden, şahsiyetin bozulmasını inceleyen bir analiz şekli geliştirir. İnsan, insanlığını kaybetmek tehlikesiyle yüzyüze bulunuyor. Modern bürokrasi dünyası, ferdin faaliyetlerini devletin resmî kayıtlarıyla bir tutmağa meyillidir. Şahsiyet bir hüviyet cüzdanına irca edilmektedir. Böyle bir dünyada insan, biricik bir «ben» olmaktan çok, rolünü bir başkasının alabileceği bir varlık olarak târif edilir. Yaratıcı faaliyetler bir seviyeye getirilir, ve sonuç olarak insan şahsiyetinden soyulur. İnsanın kendisi de dahil, her şey budalaca bir ortalama kanununa tâbi olur. Bir pasajda yazar, bütün yaratıcılıkları ortadan kaldıran bu «bir seviyeye getirme» işlemi

ile elde edilen bir eşitlikten söz eder. Lisan ve konunun işlenmesi, Kierkegaard'ın «Şimdiki devir» (1846) indeki toplum tenkidini andırır. Bu eserinde Kierkegaard, bir seviyeye indirme işlemini toplumun, ferdin imhası amacıyla yaptığına işaret etmişti. Şahsiyetin silinmesi fikri, keza Marcel'i iki Alman egzistansiyalistine, Jaspers ve Heidegger'e bağlar. Jaspers, «Modern çağda insan» (1931) isimli kitabında, kütlelerin nasıl bizim efendilerimiz haline geldiğini ve her şeyi korkunç bir bayağılığa irca ettiğini tasvir etti. Heidegger «Das Man» fikriyle gene aynı görüşü ifade etti. Bunlardan sonra gelen «Kütleyle karşı insan» (1952) isimli eserinde Marcel, aynı fenomeni, zengin ve nüfuzlu bir tarzda tasvir eden bir analize başvurarak açıkladı.

Marcel'in konke felsefesinde rehber soru, «Ben kimim?» sorusudur. Sadece bu sorunun peşinden gitmekle insan, modern düşüncedeki objektifleştirme temayütünden kurtulabilir, ve kendi vasıtasız deneyine dönebilir. Düşünce bu canlı deneyi ancak hayatın ayrılmaz bir parçası olduğu müddetçe aydınlatacaktır. Yazar, düşüncede iki seviye belirtir: Birinci ve ikinci düşünce. «Birinci düşünce» tahlilcidir, ve «kendinden ayrılmayan ben» e egzistansiyal olarak yaklaşan deneyin bütünlüğünü bozma meylindedir. «İkinci düşünce» sıhhate kavuşturucudur, ve birinci düşünce ile kaybedilen birliği yeniden kazandırmaya çalışır. İnsanın kendi benliğinin derinlerine nüfuz edebilmesi ancak ikinci düşünce ile olur. Karteziyen düşünce şekli, birinci düşünceden türetilmiştir. Bu sebeple bu düşünce şekli, varlıkla bir tutulan bir zihnî obje gibi anlaşılır. Fakat bu soyut düşünce daha önce gelen vasıtasız deneye göre ikinci derecedir. Şâyet ben varım demek, bir Arşimed noktası verirse, o zaman

ikinci düşüncenin vasıtasız verisi olarak «ben» kendi bozulmaz birliğinde yeniden elde edilmelidir. Varlık, Kant'ın «Sâf Aklın Tenkidi» (1781) isimli eserinde, daha önce gösterdiği tarzda bir mülkiyete yahut bir zihnî objeye isnat edilebilen bir yüklem değildir. Varlık, duygusal tabiatlı biricik bir keyfiyeti gösterir. İkinci düşünce «ben» in hareket halinde denenen varlığının örtüsünü açar. «Ben» in varlığının hareket halinde anlaşılması, Marcel'in «egzistansiyal kesin» diye isimlendirdiği şeydir. Kendim hakkında sormak suretiyle soruyu sorma işlemi içinde soran olarak kendimi açıklarım. Buna göre biz, kendimizi dışımızda değil kendimizde görüyoruz.

Yaşanan vücut, yazara göre, ikinci yahut sıhhate kavuşturucu düşünce bakımından temel fenomenlerden birisidir. İkinci düşünce, benim varlığımı bir mücessem varlık olarak açığa çıkarır, özel ve biricik kendim olarak yaşadığım, bir vücutla birleştirilmiş bir varlık. «Egzistansiyal kesin» yaşanan haliyle kendi vücudumun deneyinde görülür. Birinci düşünce, benimle vücudum arasındaki bağı çözmeğe meyleder; beni evrensel bir şuur ve objektif mâhiyetli bir beden haline çevirir. Vücudumla kendimi yaşayışındaki orijinal birlik böylece bozulur. Birinci düşünce, objektif ayrırcılığı ile karakterize edilir. Bu düşüncenin önünde vücut bir anatomi ve fizyoloji konusu olarak genelleşmiş bir obje olur.

Açıkça görülüyor ki, Descartes'çı zihin ve beden ikiliği ikinci düşünceden çok, birinci düşüncenin eseridir. Descartes'ın felsefesinde vücut, samimi benlikle yaşanan vücudun konkre tecrübesinden kötü bir tarzda soyutlanmış bir cevher olarak telâkki edilir. İkinci düşünce, benim vücudumu vasıtasız deneylerin içinde bir ayırdedici olarak anlar. Bir taraftan benim vücudum mâlik oldu-

ğum, bana ait bir şey olarak keşfedilir. Fakat daha derin bir görüşe vardığım zaman anlarım ki, mülkiyet benzerliği varlığımın mücessem keyfiyetini tamamen ifâde edemez. Mülkiyet benzerliği bundan başka, benimle vücudumun münasebetini bir dış bağlantı olarak târif eder, yani vücudumu iç varlığıma ârızî bir tarzda bağlı bir mülkiyet gibi gösterir. Fakat bu telâkki doğru değildir. Çünkü benim vücudum, iç varlığımdan ayrılamaz. Daha açıkçası vücudum, mâlik olduğum bir şeyi değil, kim olduğumu gösterir. «Ayrı telâkki etmediğim müddetçe, kendimden ayrı olmayan vücudum, benimle kendisi arasında bir açıklık bulundurmaz. Bir başka ifâde ile söylersek, daha çok benden ayrılmaz telâkki edilen vücudum, bana göre bir obje gibi görününceye kadar, benim benliğim olan vücuttur.»

Bu noktada yazarın «var olma» ile «mâlik olma» arasında yaptığı ayırım dikkati çekiyor. Varolma fenomeni, hiçbir zaman mâlik olma fenomenine irca edilemez. «Mâlik olma» da, mâlik olan ile mâlik olunan arasındaki bağ bir dış münasebettir; ve olma fenomeninde bu bağ, dıştan çok içe aittir, ve Marcel tarafından iştirâk (participation) mânâsında ifâde edilir. İnsan dış obje ve keyfiyetlere mâlik olur, fakat varlığa iştirak eder. Bu fenomenolojik ayırım, yaşanan vücudun vasıtasız deneyle tanınmasını açıklamak maksadıyla ileri sürülür. İlk deney seviyesinde vücudum, sahip olduğum veya mâlik olduğum bir şeydir. Burada vücut, benliğime eklenmiş bir maddî birleşimdir, ve ben'i bedenli bir ben olarak gösterir. Fakat deneyin daha derin bir seviyesinde ben «benim vücudum» um. O tarzda ki, vücudumun basit maddiliği aşılır. Ben bir vücut, mücessem bir varlık olurum. Bundan dolayı vücudun deneyi ile ben'in deneyi birbi-

rinden ayrılmazlar. Kendi vücudumdan bahsetmek, kendimden bahsetmektir. Böyle bir anlayışta vücut, egzistansiyal bir karakter kazanmıştır. Artık vücut, bir süje tarafından mâlik olunan bir obje olarak değil, sübjektifliğin bir ayırdedicisi olarak anlaşılır.

Şu halde, canlı bir iştirâkte varlık sırasıyla yüzyüze gelmek söz konusu olacaktır. Yazarın anlattığına göre, böyle bir iştirâk fikri ilk felsefî araştırma günlerinde bile kendisi için önemli bir role sahip olmuştur. Gerçi iştirâkin mânâsı plâtonik bir etkiyle beliriyor, fakat yazarın açıklamasına göre, iştirâk fikri, entellektüal olmaktan daha fazla bir şey ifâde eder. İştirâkin temeli, bedenle yapılan temas duygusunu andıran, bir bağıklık duygusudur. Ateşli entellektüalizmi ile Plâtonik zihin ve beden ikiliği, ve duyguların değerden düşürülüşü, Marcel'in kurmağa çalıştığı egzistansiyal iştirak keyfiyetini kabul etmez. Marcel, bu iştirâk duygusu hakkında en seçkin tasvirini köylü ile toprak, gemici ile deniz arasındaki bağlantı misalleriyle verir. Onun söylediği gibi, biz, bu misallerde iştirâkin mânâsını ele geçirebiliriz. Çiftçinin toprakla ve gemicinin denizle ilgisi, basit fayda münasebetlerinin tamamen üstündedir. Çiftçi toprağa basit bir mülkiyet gibi sahip olmuyor. Toprak, onun varlığının bir parçasıdır. O egzistansiyal mânâda toprakla aynı hüviyettir. Çiftçinin topraktan ayrılışı, bir hüviyet kaybına ve devâsız bir iç acısına sebep olur. Çiftçi ile toprak arasındaki bu iştirâk bağı, insanın varlık sırrı ile olan bağlantısına işâret eder.

Marcel'in felsefesinde Søjelerarası, Yakınlık, ve Birlikte bulunma (communication) kavramları kesin ifâdeye sahiptirler. «Varlık Sırrı»nın ikinci cildinde yazar, bir «düşünüyorum» Karteziyen metafiziğini «biziz» for-

mülû ile ifâde edilen bir «Süjeler arası» metafiziğinin yanına yerleştirir. Onun anlayışına göre, felsefi düşünce, soyut bir epistemolojik süje yahut aşkın bir «ben» solipsizminden kendini kurtarmalıdır. Benim varlığım, başka benlerle birlikte yaşamakla ortaya çıkar. «Ben, daha fazla var oluyorum» cümlesinden yazar şöyle bir sonuç çıkarıyor: «Ben kendimi ego-centricism zindanından daha çok kurtarıyorum.» Egzistansiyal düşüncelerimin her tarafında yatan şey, benim ayrılmaz bir parçası olduğum bir «birlikte bulunma» alanına ait ön fikirdir. «Ben ancak realitesi hakkında ön fikre sahlp olduğum, beni başka varlıklara bağlayan temel birliğinden az çok ayrılmaya kadar varlığa iştirâk ediyorum.»

Süjelerin birlikte bulunması fenomeni, yazarın «yakınlık» (encounter) kavramını ileri sürmesiyle daha çok açıklık kazanır. İnsan hayatının süjeler arası bağılılığı, ancak fertlerin yakınlık kurmalarıyla hasıl olmaktadır. Şimdi yakınlık fenomeni fiziksel şeylerin arasındaki bağlantıdan keyfiyetçe farklıdır. Ben ve şey, ayrı varlık tarzlarıdır, ve buna uygun olarak ayrı anlayış ve bilgi tarzlarını gerektirirler.

Başka insan benliği ile bir eşya gibi yakınlık kurulmaz. Her insan «ben» i bir bakıma bir «sen» dir, ve «sen» sübjektifliğin merkezi olarak kabul edilmelidir. Bir kimse, başka bir «ben» i ancak onunla ferdî bir yakınlık kurmakla tanıyabilir. Bu yakınlaşma hareketini ifâde için, Fransızca «reconnaitre» fiili uygun görülmüştür. Eğer «reconnaitre» alışılmış olduğu mânâda, tanımak diye tercüme edilirse, gerçek mânâsı daraltılmış olur. Bu kelime Fransızca kullanılışında, tanımak kadar, tanışıklık kurmak mânâsını da ihtivâ eder. Biz bir kimseyle yakınlık tesis etmek suretiyle tanışıklık kuruyor ve onu bu yol-

dan biliyoruz. Buna göre bilmek, tanışıklık kurmaktır.

«Reconnaitre» kavramı, «disponibilité» ve «indisponibilité» den ayrılmaz. Son iki kavram, Marcel'in bundan önceki bir eserinde (L'Être et Avoir, 1949) tafsîlâtlı olarak izah edilmiştir. Bu iki kavramı, kastedilen mânâsına uygun olarak, «yararlı olma» ve «yararsız olma» diye tercüme edebiliriz. Hattâ Marcel, bunların «liyakatli olma» ve «liyakatsiz olma» mânâsına alınmasını bir bakıma daha tabîî bulur. Kendi benliğini merkez edinen şahıs, liyakatsizdir. O kendini ve kaynaklarını başkaları için yararlı hale getirmez. Kendi benliği ile engellenmiştir. Açıklık ve açık kalblilikten uzaktır. Başkalarını sevmekten yana kabiliyetsizdir, ve kendi durumunu anlamasını sağlayacak gerekli arkadaşlık duygusundan yoksundur. «O, kendi içine kapalı durur, sert kabuğunu kıramadığı şahsî deneyinin küçük dairesiyle sarılmıştır. Kendi tarafından bakılırsa liyakatsiz, başkaları tarafından bakılırsa yararlıdır.» Liyakatli ve yararlı ben, şahsî hayatını aşabilen ve başka benlerle yaratıcı bir birlikte yaşamaya açık bulunan ben'dir. Liyakatli ben, her zaman sevgi ve duygu birliği kurmağa hazırdır. Hiçbir zaman kendi üzerine kapalı değildir. Başkalarının iç hürriyetleri ve sübjektif hayatları ile tanışıklık kurar, ve böylece hem kendinin, hem de başkalarının objeden ayrı varlık olmalarını temin eder. Bu, Marcel'in vatandaşı Jean-Paul Sartre'in egzistansiyal düşüncesiyle açıkça zıtlaşan yaratıcı süjelerarası fikrinin kuvvet kazanmasına işâret eder. Sartre'in egzistansiyalizmi sonunda düzensiz ve sevgiden soğutucu bir ego-centricism'e varır. Marcel'in egzistansiyalizmi ise, en sonunda yaratıcı birlikte bulunmanın âhengine yükselir.

Yazarın iki citlik eserindeki egzistansiyal düşünceler, varlığın değişik yüzlerinin açıklanmasına uygulanır.

Varlık kendini bir sır olarak ifşâ eder. Bundan dolayı yazar, konferanslarına bu mânâyâ işâret olarak, «Varlık Sırrı» ismini vermiştir. Birinci cildin sonuncu bölümünde yazar, felsefe yolcusuna metafizik yolculukta yardımcı olacak bir işâret direği diker. Bu işâret direği, problem ile sır arasındaki farkı gösterir. Sır ben'i saran ve kuşatan bir şeydir. Problem kendimi ondan ayırarak çözmeğe çalıştığım şeydir. Bir kimse, sırla kuşatılır, fakat problemleri çözer. Sır varlık tecrübesiyle, problem objektif bir düşüncenin bilebileceği objelerle iş görmek ister. Bir problem, uygun bir tekniğe konudur; şekillenebilir, ölçülebilir, ve hünerle işlenebilir. Sır ise, kendi aslî karakterinde belli tekniklerin hepsini aşar. Varlık, bir problem olmaktan çok, bir sırdır, ve probleme irca edildiği an, önemini kaybeder. Bir kimse sırrı probleme çevirirse, onun değerini düşürür. Ben'in sırrına bir problem gibi yaklaşırsa, o zaman onun ferdi ve sübjektif karakteri ortadan kaybolur. Çok defa teodiselerde görüldüğü gibi kötülük sırrı, bir kötülük problemi haline getirilirse, o zaman egzistansiyal aydınlanmayı imkânsız kılacak bozuk bir sonuca varılır. Bununla beraber, Marcel, sır ile problem arasında ayırım yapmakla bir bilinemez ve bilinebilir ayrılığı şekillendirmiyor. Gerçekte bilinemezlik problem alanına aittir. Bu alan, objektif tekniklerle kavranabilen şeylerin sınırlı çevresini gösterir. Sırrın tanınması benlikte olumlu yahut karşılık verici bir hareketi gerektirir. Bu bir muhteva bilgisini ifâde eder — objektif tarafsız bilgiye zıt olarak vasıtasız iştirâk bilgisi. Bilgi hem sır alanında, hem de problem alanında elde edilebilir, fakat bu iki bilgi şekli, kendilerine göre değişik niyetli muhtevaya sahiptir.

İkinci ciltte yazar, varlık felsefesinin aynı zamanda

bir hürriyet felsefesi olduğunu göstermekle düşüncelerine son verir. Her ne kadar Marcel'in egzistansiyalizminde Kierkegaard, Jaspers ve Sartre'da olduğu kadar, hürriyet fikri üzerinde fazla durulmazsa da, hürriyet onun konkre felsefesi ile ilgili izahlarında önemli bir rol oynar. Hürriyet problem alanından çok, sır alanında kendini belli eder. Hiçbir zaman, bir dış hareketler serisiyle hürriyete erişilemez. «Ben» kendi içine döndüğü, sadâkat ve sadâkatsizlikten yana liyakatinin farkında olduğu zaman, hürriyetini elde eder, Hürriyet sübjektif mâhiyetini bu sadâkat ve ihânet hareketleri ile kendini belli eder. Ben kendimi bir sözle bağlamak için de, bana güvenen bir kimseye sadâkatsizlik göstermek için de hürüm. Böylece hürriyet, hem yapıcı, hem de yıkıcı bir tarzda ortaya çıkar. Sadâkat de, ihânet de, hür hareketin ifâdeleridir. Konkre durumlarda denenen bu hürriyet, insanın iç hayatında harekete geçer. Bir problem olarak hürriyet, objektif bir surette gözetlenebilen, bir psikolojik durumlar serisi olmaktan daha öteye gidemez. Bir sır olarak hürriyet ise, benim iç hayatımın yapıcısıdır.

İmanla hürriyet arasında içten bir bağlantı vardır. Yazarın «İman ve Realite» ismini verdiği ikinci ciltte, bu iç bağlantı inceden inceye ele alınır. İman, hem kendi cinsimizden olanlarla, hem de Allah'la samimîyet bağı kurduğu için, bizzat bir hürriyet hareketidir. Buna göre iman, zihnin bir önerme hakikatındaki tasdikinden çok, bir güven duygusu olarak tasvir edilebilir. Marcel, herhangi bir şeye inanmak ile bir kimseye içten inanmak arasındaki farkı açıklar. İman, bir şeye inanma işi değildir. Başka bir ifâde ile, objektif realiteye uygun düşen önerme hakikatları gibi teşekkül etmez. İman, içten inanma yoluyla ifâdesini bulur. Bir başka şahsa içten inan-

mak, ona güven beslemektir. Bunun mânâsı, o şahsa şunları söylemektir: «Eminim ki benim güvenimi kırmayacaksın, ona mukabele göstereceksin, onu tamamlayacaksın.» Bunun gibi, Allah'a inanmak da onunla bir güven bağı kurmaktır. Bir kimse, güvenlik arzusu ile, Allah'la bir sözleşme yapmak hususunda hürdür, fakat o, bu sözleşmeyi ihânetle feshetmek hususunda da hürdür. İman ve hürriyet, aşkınlık (transcendence) ihtiyacını ortaya koyar. Aşkınlık, Heidegger ve Sartre'da zaman içinde yata bir öte hareketi olarak gösterilmişti. Marcel'e göre aşkınlık, aynı zamanda sonsuza doğru zaman içinde dikey bir öte hareketidir. Aşkınlık tecrübesi ancak aşkın Varlığın hayatına iştirâk etmekle tamamlanır. Marcel'in varlık felsefesi, Heidegger ve Sartre'inkilerden farklı olarak, sadece insanın sınırlılığı felsefesi değildir. Bu felsefe sınırlılığın ve geçiciliğin ötesinde, bizi aşkın ve ölümsüz Varlığa ulaştıracak bir cadde açmağa çalışır.

FELSEFEYE GİRİŞ

Karl Jaspers'den M. Akalın



BERGSON

Nurettin Topçu



VAROLUŞ FELSEFESİ (Egzistansiyalizm)

Paul Foulquié'den Nurettin Topçu



EGZİSTANSİYALİST FELSEFENİN BEŞ KLÂSİĞİ

F. Magil'den Vahap Mutal



FRANSIZ DÜŞÜNCE TARİHÇESİ

R. Daval'dan M. Ulaş



Hareket Yayınları

HAREKET YAYINLARI

1 — Nesillerin Ruhu — Mehmed Kaplan	10 Lira
2 — Garp İlminin Kur'an-ı Kerim Hayranlığı — İ. Hami Danişmend (Mevcudu kalmadı)	
3 — İslâm Açısından Sosyalizm — Hüseyin Hâtemi (Mevcudu kalmadı)	
4 — Köle Bacası (hikâyeler) — Muzaffer Civelek	2 .
5 — Varoluş Felsefesi (Egzistansiyalizm) — Paul Foulqie'den Nurettin Topçu	2 .
6 — Köy Kadını — Memleket Parçaları — R. Oğuz Arık	5 .
7 — Coğrafyadan Vatana — Remzi Oğuz Arık	4 .
8 — İdeal ve İdeoloji — Remzi Oğuz Arık	4 .
9 — İradenin Dâvası — Nurettin Topçu	4 .
10 — Bergson — Nurettin Topçu	4 .
11 — Gurbet — İnmeyen Bayrak — R. Oğuz Arık	4 .
12 — Büyük Fetih — Nurettin Topçu	3 .
13 — Fransız Düşünce Tarihçesi — Roger Daval'den Mehmet Ulaş	3 .
14 — Eski Kentte Bir Gece (Şiirler) — Hasan Hüsrev	2 .
15 — Türk Gençliğine — R. Oğuz Arık	4 .
16 — Sait Falk'ın Hikâye Dünyası — Mustafa Kutlu	4 .
17 — Millî Tarihimizin Adı — Mükrimin Halil Yınanç	2 .
18 — Beşir Fuad — Orhan Okay	9 .
19 — Celâleddin Harzemşah — Namık Kemâl	8 .
20 — Bahçivan — Tagore'dan Cengiz Durkan	4 .
21 — Alaca Dünya (Şiirler) — İhsan Sezal	2 .
22 — Beyaz Geceler — Dostoyevski'den Yılmaz Dıkbaş	4 .

23 — İslâm ve İnsan - Nurettin Topçu	4 Lira
24 — Devlet ve Demokrasi — Nurettin Topçu	4 .
25 — Mehmet Âkif — Nurettin Topçu	5 .
26 — İslâm Hukukunda Devlet Yapısı — H. Hâtemi	5 .
27 — Ortadaki Adam (Hikâyeler) — Mustafa Kutlu	7,5 .
28 — Türkiye'nin Maarif Davası — Nurettin Topçu	7,5 .
29 — Kültür ve Medeniyet — Nurettin Topçu	6 .
30 — Hikâyeler — Anton Çehov'dan Yılmaz Dikbaş	7,5 .
31 — Ahlâk Nizamı — Nurettin Topçu	10 .
32 — Gitanjali — Tagore'dan Cengiz Durkan	6 .
33 — Nerede Duruyoruz — Gökhan Evliyaoğlu	6 .
34 — Al Karısı (Hikâyeler) — Şevket Bulut	10 .
35 — Devleti Kuran İrade — Emin Işık	6 .
36 — Felsefeye Giriş — Karl Jaspers'den M. Akahın	7,5 .
37 — Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klâsîği — F. N. Magill'den Vahap Mutal	7,5 .

AHMET SAİT MATBAASI

Dizgi : Orhan Teker Tertip : H. Karabulut Baskı : A. Girginler

Tashih : Cahit Çollak

Cilt : Alibaba Cilt evi