

j.p. sartre
VAROLUŞÇULUK
(existentialisme)

çeviren: ASIM BEZİRCİ



say

8. basım

VAROLUŞÇULUK

inceleme - konuşma - tartışma

1. basım : 1960 (Ataç Kitabevi)
2. basım : 1961 (Ataç Kitabevi)
3. basım : 1964 (Dönem Yayınları)
4. basım : 1980 (Yazko Yayınları)
5. basım : 1981 (Yazko Yayınları)
6. basım : 1982 (Yazko Yayınları)
7. basım : 1983 (Yazko Yayınları)
8. basım : 1985 (Say Yayınları)

VAROLUŞÇULUK / JEAN - PAUL SARTRE

Türkçesi : Asım Bezirci / Yayınlayan : SAY Kitap Pazarlama / Sekizinci basım : Mayıs 1985 / Dizgi - Baskı : Onur Basımevi

Genel Dağıtım : SAY DAĞITIM, Nuruosmaniye Cad.
Türbedar Sok. 4/1, Cağaloğlu - İstanbul, Tel: 528 17 54

JEAN - PAUL SARTRE

02.02.96
Bezirci

VAROLUŞÇULUK

(existentialisme)

Çeviren

Asım Bezirci

say

ASIM BEZİRCİ'NİN
ÇEVİRİLERİ

- Üç Hikâye**, Gustave Flaubert, 1955, 3. basım 1981
Belâh Yer, Erskine Caldwell, 1954, 4. basım 1984
Varoluşçuluk, J. P. Sartre, 1961, 8. basım 1985
Seçme Şiirler, P. Eluard, A. Kadir'le, 1961, 3. basım 1983
Halkın Ekmeği, B. Brecht, A. Kadir'le 1972, 6. basım 1985
Sosyalist Gözle Toplum Ve Sanat, G. Plehanov - J. Frévil-
le, 1963, 3. basım 1974
Sosyalizmin Işığında Bilim Ve Din, M. Cachin, 1962, 2.
basım 1965
Edebiyat Üstüne Söyleşiler, Alain, 1965, 3. basım 1985
Pyrrhus İle Cineas, S.de Beauvoir, 1963, 3. basım 1982
Özgürlük Sorunları, R. Maublanc, V. Günyol'la, 1968
Sosyalizmin Felsefesi, R. Maublanc, 1966, 2. basım 1974
Dünyada Sendikacılık, Georges Lefranc, 1966
Yeni Roman, Alain Robbe - Grillet, 1981
Diderot, André Cresson, 1965, 2. basım 1984
Seçmeler, Jean Jaures, 1966

VAROLUŞÇULUK
JEAN - PAUL SARTRE
VE ESERLERİ

*

Asım Bezirci
Gaetan Picon
Laffont Bompiani



Jean Paul Sartre

J. P. Sartre

(1905 - 1980)

VAROLUŞÇULUĞUN TANIMI

Varoluşçuluk nedir?

Şimdiye değin çeşitli karşılıklar verilmiş bir sorudur bu. Sözelgeşi, Weil'e göre varoluşçuluk bir bunalım, Mounier'ye göre umutsuzluk, Hamelin'e göre bunaltı, Banfi'ye göre kötümserlik, Wahl'a göre başkaldırış, Marcel'e göre özgürlük, Lükacs'a göre idealizm (düşüncülük), Benda'ya göre usdışıcılık (irrationalisme), Foulquié'ye göre saçmalık felsefesidir.

Bu değişik karşılıklar varoluşçuluğu gereğince tanıtır mı bize? Eski deyişle, «agyârını mâni, efrâdını câmi» bir tanıma (tarife) varıyor mu? Sanmıyorum. Çünkü onlar, tanımlamaktan çok, varoluşçuluğun belli bir yanına parmak basıyorlar. Belli bir özelliğini ya da belirtisini ortaya koyuyorlar. Üstelik abartarak, büyüterek...

Acaba varoluşçuluğun bütün temel özelliklerini ku-

caklayan bir tanıma yapılamaz mı? Jean-Paul Sartre'a sorarsanız, bundan kolay bir şey yoktur:

«Varoluşçuluğu okurlara tanımlamak mı? Çok kolay bir iştir bu! Felsefe terimleriyle söylersek, her nesnenin bir özü, bir de varlığı vardır. Öz, sürekli nitelikler topluluğu demektir. Varlık (ya da varoluş) ise dünyada etkin (actif) olarak bulunuş demektir. Çoğu kimseler özün önce, varoluşun sonra geldiğine inanırlar. Örneğin, bezelyeler bir bezelye düşüncesine göre yerden biter, yuvarlaklaşırlar. Hıyarlar, ancak hıyarlık özüne uyarak hıyar olurlar: Bu düşünüş köklerini dinden alır. Bir ev kurmak isteyen kimsenin, ne biçim bir nesne yaratmak istediğini iyice bilmesi gerekir: Burada öz, varoluştan önce gelir. İnsanları Tanrının yarattığına inanan kimseler ise şöyle düşünürler: Tanrı, insanları kendindeki insan düşüncesine göre var eder. Öte yandan, inançsız kimseler de şu geleneksel görüşe bağlanırlar: Nesne, ancak özüne uyduğu zaman var olur. Nitekim XVIII. yüzyıl hep şuna inandı: Bütün insanlara özgü (has) ortak bir öz vardır; bu değişmez özün adı *insan doğası*'dır.

«Varoluşçuluk ise tam tersini öne sürer bunun: İnsanda —ama yalnız insanda— varoluş özden önce gelir. Bu demektir ki, insan önce vardır; sonra şöyle ya da böyle olur. Çünkü o, özünü kendi yaratır. Nasıl mı? Şöyle: Dünyaya atılarak, orada acı çekerek, savaşarak yavaş yavaş kendini belirler. Bu belirlenme yolu hiç kapanmaz, her zaman açıktır...»(1).

Görüldüğü gibi, gerçekte, Sartre da tanımını yapmıyor varoluşçuluğun. Onun birkaç ana özelliğini açıklamakla kalıyor. Tümel bir tanıma ulaşmıyor. Ulaşıyorsa, «varoluş özden önce gelir» ilkesi apayrı yorumlara uğramazdı(2). Jaspers, Heidegger ve Sartre gibi önde gelen varoluşçular ana konularda anlaşmazlığa düşmezlerdi. O kadar ki, varoluşçuların çoğu bu adı dahi benimsememiştir. Örneğin, Heidegger derslerinden birinde ona karşı konuşmuştur. Jaspers, varoluş-

çuluğun varoluş felsefesini öldürdüğünü öne sürmüştür(3).

Peki, varoluşçuluk tanımlanamaz mı? Heinemann bu soruyu olumsuzca cevaplandırıyor: Hayır! «Varoluşçuluğun gerçek bir tanımı yapılamaz. Çünkü varoluşçuluk sözcüğünü kucaklayan tek bir öz, tek ve değişikliğe uğramayan tek bir felsefe yoktur. Bu sözcük, aralarında derin ayrımlar bulunan çeşitli felsefeleri gösterir.» Nitekim, varoluşçu sayılan Kierkegaard, Heidegger, Marcel, Jaspers, Sartre, Nietzsche gibi filozofların «üzerinde anlaştığı bir ilkeler topluluğu yoktur. Hegel'cilerinkiyle karşılaştırılabilir iyi tanımlanmış bir yöntemden de yoksundurlar. Ama yine de belli bir topluluk olarak ortadadırlar. Aynı çağın çocukları olup aynı sorunları ve güçlükleri cevaplandırmak zorundadırlar. Cevapları özdeş olmasa bile, aynı yöne çevriktir ve aralarında içten içe bir bağlılık vardır. Başka bir deyişle, varoluşçuluk sözcüğü belli bir düşünme biçimini, özel bir davranışı, ruhsal bir akımı» göstermektedir(4). Daha doğrusu, Jean Wahl'ın deyişiyle, «belli bir iklimi ve ortak bir havayı» belirtmektedir(5).

Bu ortak iklim ve havanın temel eğilimleri şöyle özetlenebilir: Bireyciliğe (ferdiyetçiliğe) aşırı yer vermek, kişioğlunun varoluş sorununa büyük ilgi göstermek ve «herhangi bir düşünce okulundan olmamak, herhangi bir inançlar kümesini, özellikle sistemleri yetersiz görmek; sığlığını, bilgiçliğini, yaşamdan yoksunluğunu ileri sürerek gelenekçi felsefeyi açıkça küçümsememek— bütün bunlar, Kierkegaard'ın, Jaspers'in, Heidegger'in olduğu gibi, Nietzsche'nin de belli başlı özellikleri» ve «varoluşçuluğun çıkış noktalarıdır.»(6)

VAROLUŞÇULUĞUN KÖKENİ

Elbette, bir şeyin tanımlanamaması yok olduğunu göstermez onun. Nitekim aşkı, şiiri, elektriği de ta-

nımlayamıyoruz ama yok da sayamıyoruz. Çünkü her gün onların çeşitli belirtileriyle karşılaşırız: Tıpkı, sık sık varoluşçu ürünlerle karşılaştığımız gibi...

Onun için, varoluşçuluğu tanımlamaya çalışmaktansa, belirtileri, ürünleri, kaynakları, konuları ve özellikleri üzerinde durmak daha uygun olur.

Ritter'e göre, varoluşçuluk, «köklerinden kopmuş (...), temelini yitirmiş, geçmişe, tarihe güvenini kaybetmiş (...), toplumda yabancılaşmış (...), mutsuz, huzursuz insan varlığını dile getiren» bir felsefedir. Bu felsefe daha çok, «toplum içinde yaşayan bireyin tehdit altında olduğu (...), günümüzle gelenek arasındaki bağlantının koptuğu (...), insanın mânâsız bir varlık haline geldiği (...), kendi kendini yitirmek tehlikesinin baş gösterdiği yerde» ortaya çıkar(7). Özellikle, savaş ve bunalım ertesi yılları bu çıkışın keskinleştiği, göze battığı dönemlerdir.

Bazı düşünürler —örneğin Tillich— bu çıkışın köklerini makinecilikte buluyorlar. Makinenin üretimde kullanılması birtakım ters sonuçlar doğuruyor: Bir yandan, insan gitgide işlettiği makinenin egemenliği altına giriyor. Özünü, benliğini, bilincini, kişiliğini günden güne yitiriyor. Nerdeyse, dönen çarkın bir vidası haline geliyor, nesneleşiyor(8). Öbür yandan —Sosyalistlerin de söylediğine göre— makinenin getirdiği toplumsal üretim düzeniyle bireysel mülkiyet düzeni arasındaki çelişme kişiyi tedirgin ediyor. İki düzen arasında bir uyarlık sağlanamaması insanı gittikçe kendine yabancı, saçma, ezici, güvensiz, anlamsız bir ortamda —hiçlikle karşı karşıya— yaşamak zorunda bırakıyor. Bu aykırı durum, bireyin yavaş yavaş kişiliğinden olmasına, toplumda yabancılaşmasına, yalnızlaşmasına, bunalmasına yol açıyor. Giderek insanoğlu, Sartre'ın deyişiyle, «nedensiz, zorunsuz, anlamsız bir varlık» haline giriyor. (*L'Être et le Néant*, s. 713). «Geçmişsiz, desteksiz, yapayalnız bir varlık.» (*La Nauée*, s. 102).

«Tarih denen arabaya hayvanca koşulmuş, savaşı ve ölümü bekleyen» bir varlık...

İşte, Marksçılık ve Freud'cülük gibi, varoluşçuluk da bu «durum»un yarattığı bir akımdır. Ne var ki, bu akımların çıkaklarının (mahreçlerinin) aynı olmasına karşın, kullandıkları yöntemler ve vardıkları sonuçlar birbirinden ayrıdır.

Varoluşçuluk, adı geçen durumu yerine göre hem yansıtan, hem de ona tepki gösteren bir felsefedir. Bundan ötürü, varoluşçu yazarlar çağımız kişinin (kimine göre bu kişi büyük burjuva, kimine göre işçi, kimine göre küçük burjuva, kimine göre ise bütün insanlıktır) bırakılmışlığını, yalnızlığını, boğuntusunu, umutsuzluğunu güvensizliğini belirtmekle yetinmezler. Bu kişinin kendini tanımasını, özünü yaratmasını, benliğini kazanmasını, baskıdan kurtulmasını da isterler. İnsanı ezen teknik düzene, kişiliğini silen toptancı topluma, benliğini çiğneyen zorbalığa karşı koyar, gerekirse başkaldırırlar. Bu yüzden öznelliğe ve bireyliğe büyük önem verirler. Öznellikten kalkarak bireyciliğe varırlar. Sözelimi, Kierkegaard bireyi ana gerçek sayar, toplumu hor görür. Ona göre, bireyin varlığını koruması için toplumdan, kamudan, eşitlikten sıyrılması gerekir. Bireycilik ancak yalnızlık, boğuntu, kaygı ve umutsuzluk içinde belirir, korunur ve derinleşir(9). Jaspers, bireylerin her işine karışan devlet makinesinin kişiyi yutmasından yakınır. Marcel, hayatın toplumsallaştırılmasına öfkelenir. Wahl, bugünkü düzende «bireyin varoluşunun büyük bir kumarda öne sürülen para gibi tehlikede» olduğuna inanır. Tehlikeden kurtulması, Sartre'a göre, sorumluluğunu yüklenmesine, durumunu kavramasına bağlıdır. Mademki kişi-oğlu dünyaya atılmıştır, kendi başına bırakılmıştır, öyleyse yaptıklarından sorumludur. Nitekim o, kendini nasıl kurarsa öyle olacaktır. Tasarılarına, seçmelerine, eylemlerine göre varlığına bir öz kazandıracaktır.

Edimleriyle kendini gerçekleştirecektir. Gerçekleştir-
melidir...

VAROLUŞÇULUĞUN ÇEŞİTLERİ

Emmanuel Mounier'ye göre (10), varoluşçuluk ağa-
cının kökleri Sokrates'e, Stoi'cılara, St. Augustin ile
St. Bernard'a değin uzanır. Varoluşçuluğun temelinde
Blaise Pascal (1623-1662), onun üstünde Main de Bi-
rand (1766-1824), onun üstünde de Sören Kierkegaard
(1813-1855) bulunur. Kierkegaard'dan sonra varoluşçu-
luk iki dala ayrılır:

1. Dinci (hristiyan) varoluşçular: Danimarkalı
Sören Kierkegaard, İsviçre'li Karl Barth, Alman Karl
Jaspers, Max Scheler, Landsberg, Fransız Maurice
Blondel, Henri Bergson, Charles Peguy, Gabriel Mar-
cel, Le Senne, beyaz Rus Nicola Berdiaeff, Leon Ches-
tov, Soloviev vb...

2. Dinci olmayan, tanrıtanımaz varoluşçular: Fri-
edrich Nietzsche, Martin Heidegger, Jean Paul Sartre
vb...

Henri Mounier, birinci dala Hameline'le Husserl'i,
Roger L. Shnin ise Reinhold Niebuhr, Paul Tillich ve
Martin Buber'i sokuyor. Emilio Angelisani aynı dala
İtalyanlardan Castelli, Lazzarini ve Sciacca'yı ekliyor.
Paul Foulquié ikinci dala Simone de Beauvoir, Merle-
au Ponty ve Albert Camus'yü katıyor (11). Gaetan Pi-
con ise —Mounier'nin tersine— Blondel ile Bergson'u
varoluşçuluğun dışında tutuyor, Dostoyevski'yi Solovi-
ev'den daha varoluşçu sayıyor (12). M. Alberes varo-
luşçu yazarlar arasında Malraux, Bernanos, Unamuno
gibi yazarların da adını anıyor (13). Bazı incelemeciler
daha da ileri gidiyorlar: Marks ile Dewey gibi bilgin-
lerde, Calvin ile Luther gibi din ulularında, St. Augus-
tin ile St. Thomas d'Aquin gibi azizlerde ve Auden,

Beckett, Beethoven, Bataille, Baudelaire, Claudel, Faulkner, Frost, Van Gogh, Gide, Hemingway, Hölderlin, Kafka, Poe, G. Patrice, Rilke, Rimbaud, Rouault, Valery, hatta Eliot ile Shakespeare gibi sanatçılarda da varoluşsal yanlar buluyorlar.

Henri Arvon varoluşçuluğun kaynağında kargaşacı (anarchiste), bireyci Max Stirner'i görüyor (14), J. Beaufret ise Kierkegaard'ı varoluşçuluğun öncüsü sayıyor (15). Gelgelelim, Kierkegaard'ın tanınması ve anlaşılması ölümünden çok sonra oluyor. Varoluşçuluk XIX. yüzyılın sonlarında —daha çok Almanya'da— filizleniyor. Nietzsche, Scheler gibi filozoflar varoluşçuluğun tohumlarını atıyorlar. Fransızlardan Bergson, Blondel, Brunschwing gibi düşünürler —Hegel'in uscu ve diyalektikçi felsefesine karşı— bu tohumları geliştiriyorlar. Ayrıca, bu tohumlar, özellikle büyük sarsıntılar ve bunalımlardan sonra, birinci ve ikinci dünya savaşlarının ertesinde iyice serpilip yayılıyor. Nitekim, Heidegger'in eserleri 1927'de, Chestov'un 1927'de, Marcelin 1928'de, Jaspers'ın 1930'da, Lavelle'in 1933'te, Berdiaeff'in 1936'da yayımlanmaya başlıyor.

Sartre'ın kitapları da bu sıralarda çıkıyor: *İmgelem* (1936), *Coşkular Üstüne Bir Kuram Taslağı* (1939), *Düşsel* (1940), *Bulantı* (1938), *Duvar* (1939). Önceleri Husserl'den etkilenen Sartre'ın bu eserlerinde ahlâkçı ve ruhbilimci eğilimleri ağır basıyor. Nitekim, eserlerinden ilk üçü salt ruhbilimsel konuları işliyor. Sartre bundan sonra yavaş yavaş Husserl'den uzaklaşarak, Heidegger'e, Nietzsche'ye yaklaşıyor. Son günlerde de Marks'a yaklaşmaya çalışıyor, Marksçılığı düzeltmeye ve geliştirmeye yöneldiğini söylüyor. Ama, kime yaklaşırsa yaklaşsın, aslında bir Descartes'çı olmaktan kurtulamıyor.

Çokluk ruhbilime eğilen ilk eserlerinin peşinden siyaset ve felsefeye eğilen eserler yazıyor: 1943'te basılan *Varlık ile Hiçlik* adlı büyük felsefe kitabının ardından birçok oyunlar (*Sinekler*, *Gizli Oturum*, *Say-*

gılı Yosma, Kirli Eller, Mezarsız Ölümler), denemeler (Descartes, Baudelaire, Durumlar), romanlar (Özgürlük Yolları: Us Çağı, Geciktirme, Ruhtaki Ölüm), senaryolar (Çark, İş İştten Geçti) yayımlıyor. Bu yayımlar büyük gürültüler koparıyor, geniş yankılar yaratıyor. Böylece varoluşçuluk kavgası alevleniyor. Simone de Beauvoir, Marleau Ponty ve Albert Camus —herbiri bir başka yönden— kavgaya katılıyorlar.

Kavganın sonucunda varoluşçuluk bir Avrupa sorunu ve bir bilgiçlik konusu olmaktan çıkarak bir dünya sorunu ve uluslararası bir ilgi konusu haline geliyor. Bunda Sartre'ın büyük payı var. Çünkü o, yalnızca bir felsefeci ya da sanatçı, yalnızca bir denemeci ya da eleştirmeci değildir. Çağımızın ana sorunlarını çözümleyen ve tartışan bir düşünür, günümüz insanının durumunu ortaya koyan bir yazar ve bu durumun değişmesini isteyen bir politikacıdır da... «İnsanın toplumsal ve kişisel durumunu değiştirmek isteyenlerin yanındayız» diyen ve çağına sınıksız bağlanan bir eylemci... Özgürlüğü her şeyin üstünde tutan bir savaşçı...

VAROLUŞÇULUĞUN ELEŞTİRİSİ

Varoluşçuluk kavgası süresince Sartre ve felsefesi amansız saldırılara uğruyor. Katolikler, Marks'çılar ve öbür aydınlarca kıyasıya eleştiriliyor. Merleau Ponty'nin deyişiyle, «sol dergiler çeşit çeşit tenkit yazılarıyla doluyor, sağdan lanetler yağdırılıyor.» (16).

Bütün bu eleştiriler şöyle özetlenebilir:

1. Sartre'ın varoluşçuluğu çelişik ve tutarsız bir felsefedir. Çünkü: Bu felsefede birbirine aykırı ne ararsanız bulabilirsiniz. Hani, her şeyi hem aşan, hem de koruyan bir felsefe dense yeridir. Öyle ki, bir yan-

dan idealizmle maddeciliği içine alır, öbür yandan her ikisini de iter. Hem diyalektiği içine alır, hem de ona karşı çıkar. Bir yandan Husserl'i içine alır, öbür yandan onu çürütmeye kalkışır. Hem Heldegger'i içine alır, hem de ona başkaldırır. Bir yandan geleneksel felsefeyi kötüler, öbür yandan onu uygulamadan edemez. Doğrusu aranırsa, bu felsefe Hegel'cilikle olgubilim, (phénoménologie) ve varoluşçuluğun bir karışımıdır. Bir çeşit seçmecilik (eclectisme), yamalı bohçadır, sistem değildir (17)...

2. Sartre'ın varoluşçuluğu eski ve yanlış bir felsefedir. Çünkü: Bilime, gerçeğe, evrime, gerekirciliğe (determinisme) sırt çevirir. Tarihle, yaşamla, toplumla, kitlelerle bağlarını koparır. Toplumsal sorumluluktan, siyasal eylemden kaçır; daha doğrusu, insanı ussal (aklı) bir eyleme değil içgüdüsel bir yaşayışa çağırır. Varoluş, insan, özgürlük, gerçeklik kavramlarını somut içeriğinden sıyrır, soyutlaştırır. Son çözümde bir çeşit usdışıcılığa (irrationalisme), metafiziğe ve skolastiğe bağlanır. Yeni bir yıldız altında idealizmi, inancılığı (fideisme) ve yalnızbenciliği (solipcisme) diriltmeye çabalar. Toplumsalı kurmak için bireyselden hareket eder. Sınıflar arası çatışmaları gölgeye iterek tarihi bireyler arası bağlantılarla açıklamaya kalkışır. Toplumun kitle hareketleriyle değil, bireysel çabalarla düzeleceğini sanır. Toplumsal sorunlara bireysel çözüm yolları arar. Daha da kötüsü, Marks'ın Hegel'den alarak ayakları üstüne oturttuğu diyalektiği o, yeniden tepe taklak eder. Sartre'ın dünyası tarihsel görüşten yoksundur, geleceği yalnızca bireyin tasarısının geleceğidir. Hegel gibi o da kapitalist toplumun getirdiği yabancılaşmayı tarihsel bir olay olarak değil, doğaötesi bir serüven olarak alır.

Burjuvazinin bırakılmışlığını, bunaltısını, bozgununu herkese, bu arada işçi sınıfına da bulaştırmaya çalışır. Felsefesini «Marksçı düşüncenin gelişimi içine bir kapalı bölge gibi yerleştirmeye» giriştiğini öne sü-

rer (18). Ama onu Marksçılığın sırtında yeşermeye uğraşan asalak bir felsefe olmaktan öteye götüremez. Sözün kısası, Sartre, dinsiz görünen bir dinci ve bilime sırt çevirmiş gizli bir softadır...

3. Sartre'ın varoluşçuluğu dinin ve ahlâkın dışındadır. Çünkü: Bu felsefe özgür seçişe dayanır, dolayısıyla Tanrının önceden bildirilmiş buyruklarını görmezlikten gelir, ahlâk kurallarının yol göstericiliğine de inanmaz. Önsel değerleri, geleneksel verileri tanımadığından kişioğlunu boşluk içinde, dayanaksız bırakır. Ötedünyaya inanmadığı için, insanı tükenmez bir umutsuzluğa tutsak eder. Zaten onun özgürlük dediği şey, aslında bireyin kendi içine kapanışıdır, kişioğlunun henüz biçimlenmemiş, soyut bir özgürlük sarayı içinde çıkmaza sürüklenişidir. Oysa, toplumsalın ya da nesnelin dışında ve onlardan ayrı bireysel ya da salt öznel bir varlık düşünmek, devekuşu gibi başını kuma gömmektir...

SARTRE'IN SAVUNMASI

Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* (Varoluşçuluk Bir İnsancılıktır) adlı konuşmasında bu ve benzeri eleştirileri kısaca cevaplandırır. Konuşma, 1946'da Nagel yayınları arasında çıkar (19). Çıkışıyla birlikte geniş ilgi toplar, sayısız eleştirilere konu olur. Sözgelişi solculardan Jean Kanapa, *L'existentialisme n'est pas un humanisme* (Varoluşçuluk İnsancılık Değildir) adlı eleştirisini yayımlar (20). Eski öğretmeni ni acımadan eleştirir, yerden yere vurur. Kanapa'ya bakılırsa, varoluşçuluk bir burjuva felsefesidir. Burjuvazi artık çökme dönemine girmiştir. Tarihsel akış yüzünden, gitgide kendisiyle çelişmekte, koyduğu ilkelere çığnemekte, yabancılaşımakta, aşılmaktadır. Her geçen gün onu biraz daha umutsuzluğa, yalnızlığa, bunaltıya götürmektedir. İşte varoluşçuluk, bir yandan

bu umarsız (çaresiz) durumu dile getirir ;öbür yandan da, burjuvazinin sözü edilen durumdan kurtulmasına yardımcı bulunur. Bunun için, onun umutsuzluk ve bırakılmışlığını evrenselleştirir, bütün insanlığa mal eder, insanlığın önünde çıkar yol bulunmadığını öne sürer. Böylece, sömürü düzeninin değişmemesine çalışır. Bundan ötürü, varoluşçuluğu gerici, kötümser, aldatıcı bir felsefe saymak yerinde olur. Varoluşçuluk insancılık değildir, tam tersine, insanlık ve özgürlük düşmanı bir akımdır.

TÜRKİYE'DE VAROLUŞÇULUK

Varoluşçuluğun yankıları, savaş ertesinde, yurdu-muzda da kendini gösterir. Dergilerde bu konuda çeşitli çeviriler, tanıtma yazıları çıkar. 19.5.1946'da Ter-cüme Dergisinde, «Yeni Görüşler» başlığı altında, varoluşçuluğu tanıtmak isteyen bazı çeviriler yayımlanır. Sabahattin Eyuboğlu Sartre'ın «Temps Modernes»de çıkmış bir yazısını çevirir. (Aynı yazının bir başka çevirisi de 1.2.1946 günlü İstanbul Dergisinde basılır.) Oğuz Pelték ile Erol Güney Merlau Ponty'den, Simone de Beauvoir'dan, D. Aury'den çeviriler yaparlar. Ayrıca, Sartre'dan «Existentialisme Bir Hümanizmadır» adlı konuşmayı kısaltıp özetleyerek Türkçeye aktarırlar. 1.5.1959'da A dergisi «Varoluş Filozofları ve Varoluşçuluk Özel Sayısı»nı çıkarır. Behçet Necatigil Rilke'den, Selâhattin Hilâv Heinemann'dan, Turan Oflazoğlu Nietzsche ve Heidegger'den, Asım Bezirci Sartre'dan, Demir Özlü Jaspers'den, Onat Kutlar Marcel'den, Önay Sözer'le Sina Akşin Kierkegaard'dan, Refik Cabi Berdiaeff'ten bazı parçalar çevirirler.

Bu ortaklaşa çalışmaların dışında, dergi ve gazetelerde, zaman zaman tekil çeviriler, inceleme ve eleştiriler yer alır. Örneğin D. Aury'nin (21), J. Lacroix'nın (22). M. Dufrenne'nin (23), E. Weil'in (24), P.

Foulqué'nin (25), W. Kaufmann'ın (26), F. Hüsrev Tökin'in (27), Nurettin Nart'ın (28), Oğuz Peltek'in (29), Mete Şar'ın (30), Seyfi Özgen'in (31), Doğan Kılıç'ın (32), Mehmet Seyda'nın (33), Orhan Duru, Önay Sözer ve Demir Özlü'nün (34) kısa yazıları yayımlanır. Ayrıca Hilmi Ziya Ülken'in (35), Arslan Kaynardağ'ın (36), Nusret Hızır'ın (37) uzunca incelemeleri ile Joachim Ritter'in (38) güzel bir konferansı basılır. En son olarak Roger L. Shinn'in *Egzistansiyalizmin Durumu* (39) ile Jean Wahl'ın *Existentialisme'in Tarihi* (40) ve Walter Kaufmann'ın *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk* (41), Paul Foulquié'nin *Varoluşçu Felsefe* (42), Jean Wahl'ın *Bugünün Dünyasında Felsefe* (43) ve Adam Schaff ile Pyama P. Gaidenko'nun *Marxizm, Varoluşçuluk Ve Birey'i* (44) yayımlanır. Bunlara Holthusen (45) ile Anglisani'den (46) daha önce yapılmış iki kısa çeviriyi de eklemek yerinde olur.

Bu tanıtıcı yayımların yanı sıra birtakım eleştiriler de görülür Osman Oğuz (47), Peyami Safa (48), Attilâ İlhan (49), Şerif Hulusi (50), Başar Sabuncu (51) varoluşçuluğu değişik açılardan eleştirirler. Muzaffer Erdost (52) Osman Oğuz'un, Ferit Edgü (53) ile Fikret Ürgüp (54) Şerif Hulusi'nin eleştirilerine cevap verirler. Ayrıca, Pulat Tacar varoluşçuluğu doğrudan doğruya savunmaya girişir (55). Oktay Akbal ise varoluşçuluğa yöneltilen eleştirileri Simone de Beavoir'dan yaptığı bir çeviriyle karşılamaya çalışır (56). Demir Özlü varoluşçu kuşağı, daha doğrusu, «bunaltı edebiyatını» eleştirenlere ilgi çekici bir yazıyla karşı çıkar (57).

Varoluşçuluğun edebiyatımızda da bazı etkileri görülür. Genç yazarlarımızdan Demir Özlü *Bunaltı* ve *Soluma* adlı hikâye kitaplarını bu etkiyle kaleme alır. Ferit Edgü'nün birkaç hikâyesi de aynı etkiyi taşır. Orhan Duru ve Bilge Karasu ile Adnan Özyalçın ve Leylâ Erbil'de de parça parça varoluşçuluğun izlerine rastlanır. Varoluşçu olmadıkları halde, şairlerimizden

bazıları (örneğin Edip Cansever, Turgut Uyar, Ahmet Oktay) şiirlerinde yalnızlık, bunaltı, yabancılaşma gibi varoluşçuluğa özgü temlere arasına yer verirler.

VAROLUŞÇULUK VE SARTRE

Varoluşçuluk dolayısıyla ya da doğrudan doğruya Sartre'dan ve herhangi bir eserinden söz açan yazılar da eksik olmaz. Hilmi Ziya Ülken (58), Turgut Sızmazoğlu (59), Özdemir Asaf (60), Ömer Perçinlioğlu (61), Zihni Küçümen (62), Onat Kutlar (63), Halûk Akgöl (64), Doğan Hızlan (65), Atillâ Yücel (66), Özdemir Nutku (67), Mahmut S. Kılıçcı (68), İsmet Giritli (69), Erol Güngör (70), Hıfzı Topuz (71), Suat Muratlı (72), İsmet Kemal Karadayı (73) Sartre'ın bazı özelliklerini belirten yazılar yayımlarlar. Bunlara Claude Simon'un (74), Ignazio Silone'nin (75), Maurice Nadeau'nun (76), Bernard Pingaud'nun (77) ve Jean Grenier'nin (78) yazıları eklenir.

Öte yandan Ömer Attila Sav (79), Yiğit Okur (80), Yıldırım Keskin (81), Ahmet Köksal (82), Azra Erhat (83) ile Türker Acaroğlu, Ayperi Akalan ve Onat Kutlar (84) Sartre'ın bazı eserlerini, Hilmi Yavuz ile Mehmet Yaşar Bilen (85) edebiyatçılığını, Selahattin Hilav (86) düşünce dönemlerini, Afşar Timuçin (87) tüm kişiliğini ve Ferit Edgü (88) Türk edebiyatına etkisini değerlendirmeye çalışırlar. Son yıllarda dilimize çevrilen dört önemli kitap (89) bu yayımları tamamlar: Roger Garaudy'den *Jean-Paul Sartre ve Marxisme* ile İris Murdoch'tan *Sartre, Yazarlığı ve Felsefesi*, Walter Biemel'den *Jean-Paul Sartre*, Georges Michel'den *Sartre Yılları*. Bunların dışında Sartre'dan bazı parçalar (90) ve konuşmalar ile söyleşiler (91) dilimize çevrilir.

Sartre'ın Türkçede ilk basılan eseri *Gizli Oturum*'dur (92). Onu *İş İştten Geçti* (93), *Duvar* (94), *Saygılı*

Yosma (95), Kirli Eller (96), Bunaltı (97), Sinekler (98), Siyaset Çarkı (99), Mezarsız Ölümler (100), Baudelaire (101), Altona Mahpusları (102) adlı çeviriler izler. Ayrıca *Çağımızın Gerçekleri* başlığı altında Sartre'dan bazı yazı ve parçalar dilimize çevrilir (103).

«VAROLUŞÇULUK BİR İNSANCILIKTIR»

Görüldüğü gibi, bu ilk çevirilerin hemen hemen hepsi de edebî eserlerdir. Aralarında Sartre'ın felsefe kitapları pek yoktur. Elinizdeki *Existentialisme est un humanisme* (Varoluşçuluk Bir İnsancılıktır) çevirisiyle bu yolda ilk adımı atmış olduk (104). Çevirimiz, ummadığımız bir ilgiyle karşılandı. Dört yılda üç kez basıldı. Bizden sonra Emin Türk Eliçin, Sartre'ın bu eseriyle birlikte iki büyük yazısını *Materyalizm Ve Devrim* adıyla Almancadan Türkçeye çevirdi (105). Daha sonra Bertan Onaran ile Mahmut Garan Sartre'dan bazı parçalar ile adı geçen eseri *Existentialisme Bir Humanizmadır* (106) başlığıyla özetleyerek çevirip sundular.

Bunun ardından Sartre'ın Roger Garaudy, Jean Orcel, Jean Hyppolite ve Jean Pierre Vigier ile *Diyaletik Üzerine Tartışma'sı* (107) basıldı. Bunu Sartre-Camus *Çatışması* (108) izledi. Ferit Edgü Sartre'ın *Sanat, Felsefe Ve Politika Üstüne Konuşmalar'ını* (109), Bertan Onaran *Yabancı'nın Açıklaması'nı* (110), Rıfat Kırkoğlu *Yöntem Araştırmaları'nı* (111) dilimize kazandırdılar.

Varoluşçuluk İnsancılıktır adlı bu eserinde Sartre, varoluşçuluğun «insancılık» olduğunu göstermekten çok, ne olduğunu açıklamaya ve savunmaya çalışır. Bundan ötürü, eseri «varoluşçuluk» diye çevirmeyi daha uygun bulduk. Nitekim, Sartre üzerine bir inceleme yazan Alberes de kitabın adını pek yerinde görmüyor (112). Belki de bu yüzden Amerika'da da Mairêt'nin

çevirisi yalnızca «existentialism» adıyla yayımlanmıştır.

Çeviriyi yaparken Fransızca Nagel (113) basımını temel aldık. Bu basımda, Sartre'ın *Varoluşçuluk Bir İnsancılıktır* konuşmasının arkasında Pierre Naville ile bir *Tartışma*'sı bulunmaktadır. Biz bu tartışmayı da çevirdik. Çevirimizin daha iyi anlaşılması amacıyla Goëtan Picon'un Sartre'a ilişkin bir incelemesini ve Laffont Bompiani'nin *Varoluşçuluk Bir İnsancılıktır* üstüne bir yazısını dilimize aktardık. Ayrıca, varoluşçuluğun tanımı, kökenleri, çeşitleri, eleştirisi ve Türkiye'deki yansımasıyla ilgili kaynakçalı bir önsöz ile Sartre'ın eserlerinin dökümünü ve Türkçe çevirilerinin bir listesini de sunmayı yararlı gördük.

VAROLUŞÇULUĞUN TANIMI VE KÖKENİ

- (1) Jean-Paul Sartre, Action, 27.12.1944.
- (2) Régis Jolivet — Les doctrines existentialistes, Paris, 1949. p. 16.
- (3) Jean Wahl — Existentialisme'in Tarihi, çev. Bertan Onaran, Elif Kitabevi, 1964, s. 7.
- (4) F. H. Heinemann — Existentialism and the modern predicament, çev. Selâhattin Hilav, A dergisi, 1.5.1959.
- (5) Jean Wahl — La pensée de l'existence, Paris, 1951, p. 8.
- (6) W. Kaufmann — Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk, çev. Akşit Göktürk, De Yayınevi, 1964, s. 22, 6.
- (7) Joachim Ritter — Varoluş Felsefesi, çev. Hüseyin Batuhan, 1954, s. 4-10.
- (8) Paul J. Tillich — Makinalaşmış Toplumda Kişi, çev. Ayhan Tözer, Demir Özlü, Türk Dili dergisi, 1.3.1958.

- (9) Henri Lefebvre — **L'Existentialisme**, Paris, 1964, p. 112.

VAROLUŞÇULUĞUN ÇEŞİTLERİ

- (10) Esprit, Avril 1946, No. 4, p. 522 - 524.
(11) Paul Foulquié — **L'Existentialisme**, Paris, 1948, p. 52 - 54.
(12) Gaetan Picon — **Panorama des idées contemporaines**, Paris, 1957 p. 76.
(13) M. Alberes — **J. P. Sartre**, Paris, 1953, p. 9 - 10.
(14) Henri Arvon — **Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner**, Paris, 1948.
(15) Confluences, Mars 1945, No. 2, p. 194.

VAROLUŞÇULUĞUN ELEŞTİRİSİ

- (16) Merleau Ponty — **Existentialisme Kavgası**, çev. Oğuz Peltek, Tercüme dergisi, 15.9.1946.
(17) Henri Mougín — **La sainte famille existentialiste**, Paris, 1946, p. 114.
(18) J. P. Sartre — **Critique de la raison dialectique**, Paris, 1960, p. 9. 207.
(19) J. P. Sartre — **L'existentialisme est un humanisme**, Paris, 1946, p. 141.
(20) Jean Kanapa — **L'existentialisme n'est pas un humanisme**, Paris, 1947.

TÜRKİYE'DE VAROLUŞÇULUK

- (21) D. Aury — **Existentialisme Nedir?** İstanbul dergisi, 1.8.1946.
(22) J. Lacroix — **J. J. Rousseau ve Eksistansiyalizm**, çev. A. Halil, İş mecmuası, 1952.
(23) Mikel Dufrenne — **Existence Felsefesi ve Sosyolo-**

- ji, çev. Sıdika Külürbaşı, Sosyoloji dergisi, sayı 4 - 5, yıl 1949.
- (24) Eric Weil — Existentialisme'in Kuvvet ve Zaafı, çev. Muzaffer Aşkın, Dünya Gazetesi.
- (25) Paul Foulquié — Varoluşçuluk, çev. Vedat Gülşen Üretürk, Ataç dergisi, Mayıs 1964.
- (26) W. Kaufmann — Varoluşçuluk ve Kierkegaard, çev. Şadan Karadeniz, Değişim dergisi, 15.6.1962.
- (27) F. Hüsrev Tökin — Heidegger ve Egzistansiyalizm, Sanat ve Edebiyat Gazetesi, 15.2.1947.
- (28) Nurettin Nart — **Egzistansiyalizm Nedir?** Konya, 1948.
- (29) Oğuz Peltek — Existentialisme Üzerine, Kültür Dünyası dergisi, 15.5.1954.
- (30) Mete Şar — Çağdaş İnsan 'Gerçeği, Pazar Postası, 11.11.1956, 18.11.1956.
- (31) Seyfi Özgen — Ölüm Karşısında Heidegger ve Sartre, A dergisi 1.11.1956.
- (32) Doğan Kılıç — Existentialisme Üzerine, Yelken dergisi, 1.3.1959.
- (33) Mehmet Seyda — Varoluşçuluk Üzerine, Yeditepe dergisi, 1.5.1964.
- (34) Orhan Duru — Varoluşçuluk Üzerine Aykırı Düşünceler, Yeni Ufuklar dergisi, Kasım 1964/Demir Özlü — Varoluşçuluk Üzerine Betikler, Yeni Ufuklar, Ekim 1964/Önay Sözer — Dostoyevski'den Sartre'a, Yapraklar, Ekim 1964.
- (35) Hilmi Ziya Ülken — Existentialisme'in Kökleri, İstanbul dergisi, 1.8.1946, 15.8.1946.
- (36) Arslan Kaynardağ — Egzistansiyalizm, Aylık Ansiklopedi, 1.6.1948, sayı 50.
- (37) Nusret Hızır — Existence Felsefesi, Yücel dergisi, 1956 Şubat/Temmuz sayıları.
- (38) Joachim Ritter — **Varoluş Felsefesi**, çev. Hüseyin Batuhan, İstanbul 1954.
- (39) Roger L. Shinn — **Egzistansiyalizmin Durumu**, çev. Şehnaz Tiner, Amerikan Bord Neşriyat Dairesi, 1963.
- (40) Jean Wahl — Existentialisme'in Tarihi, çev. Bertan Onaran, Elif Yayınevi, 1964.

- (41) Walter Kaufmann — Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk, çev. Akşit Göktürk, De Yayınevi, 1964.
- (42) Paul Foulquie — Varoluşçu Felsefe, çev. Yakup Şahan, 1976, Gelişim Yayınları.
- (43) Jean Wahl — Bugünün Dünyasında Felsefe, çev. Ferit Edgü, 1965, Çan Yayınları.
- (44) Adam Schaff, Pyama P. Gaidenko — **Marxizm, Varoluşçuluk Ve Birey**, çev. Evinç Dinçer, 1966, De Yayınevi.
- (45) H. E. Holthusen — Bugünkü Edebiyatta İnsan, çev. Zahide Gökberk, Yeni Ufuklar dergisi, 1.5.1959, 1.6.1959.
- (46) Emillo Anglisani — İtalyan Varoluşçuluğunun Aşamaları, Yeni Ufuklar dergisi, 1.9.1960.
- (47) Osman Oğuz — Existentialisme Üstüne, Kaynak dergisi, 1.2.1956.
- (48) Peyami Safa — Existentialisme, Türk Düşüncesi dergisi, 1.2.1956, 1.1.1957.
- (49) Atillâ İlhan — Sahte bir peygamber, R. Gaurdy'-den çeviri, Mavi dergisi, 1.9.1954.
- (50) Şerif Hulûsi — Veba ve Eksistansiyalizma, Yeditepe dergisi, 1.1.1956/Yabancı, Yeditepe, 15.3.1956 /Veba ve Eksistansiyalizma Üzerine Bir Mektup, Yeditepe, 1.3.1956.
- (51) Başar Sabuncu — Marksizmin Karşısında Varoluşçuluk, Değişim dergisi, 15.6.1962.
- (52) Muzaffer Erdost — Varlıkçı Okul İçin, Pazar Postası, 4.3.1956.
- (53) Ferit Edgü — Gerçek Tedirginliği, Yücel dergisi, 1.2.1956.
- (54) Fikret Ürgüp — Yabancı Üzerine, Yeditepe, 1.6.1956
- (55) Pulat Tacar — Existentialisme'in Müdafaası, Mülkiye dergisi, 1.2.1953.
- (56) Simone de Beauvoir — Egzistansiyalizmin Müdafaası, çev. Oktay Akbal, Büyük Doğu gazetesi, 1956.
- (57) Demir Özlü — Bunalım Yazınını Savunu, Yeni Ufuklar, Aralık 1962.

VAROLUŞÇULUK VE SARTRE

- (58) Hilmi Ziya Çeken — Sartre ve Existentialisme, İstanbul Dergisi, 15.9.1964.
- (59) Turgut Sızmazoğlu — Existentialisme, Yeniden Doğuş dergisi 1.4.1949.
- (60) Ö. Umur Asaf — Sartre Ve Eksistansiyalizm, Yeditepe, 15.12.1950.
- (61) Ömer Percinlioğlu — Sartre, Camus Tartışması, Yeditepe, 15.15.1952.
- (62) Zihni Küçümen — Sartre, Yeditepe, 5.7.1953.
- (63) Onat Kutlar — Bunaltı, Boğuntu Sözeükleri, Yeditepe, 1.6.1959.
- (64) Halûk Akgöl — J. P. Sartre, Yelken, 1.3.1960.
- (65) Doğan Hızlan — Sartre'in Existentialisme'i Üzerine, Türk Sanatı dergisi, 1.8.1956/Romantik Rasyonalist Sartre, A. dergisi, 1.4.1960.
- (66) Atilla Yücel — Varoluşçuluk Üstüne Tartışma, Yelken dergisi, Ocak 1962.
- (67) Özdemir Nutku — Tiyatro Düzeyinde Sartre ve Camus, Değişim dergisi, 15.7.1962.
- (68) Mahmut S. Kılıççı — J. P. Sartre, Tiyatro dergisi, Ekim 1964.
- (69) İsmet Giritli — Çağımız ve Sartre, Tiyatro dergisi, Ekim 1964.
- (70) Erol Güngör — Sartre'in Değişen Dünyası, Hisar, 1.4.1964/Nobel Armağanı Ve Yeni Bir Propaganda Yolu, Hisar, Ocak 1965.
- (71) Hıfzı Topuz — J. P. Sartre Ve Yazarlık, Cumhuriyet, 19.11.1964.
- (72) Suat Muratlı — J. P. Sartre, Taşpınar dergisi, 1.12.1965, 1.6.1966.
- (73) İsmet Kemal Karadayı — Sevi, İmgelem, Coşku Ve J. P. Sartre, Yelken, Ocak 1965.
- (74) Claude Simon Kimin İçin Yazıyor Öyleyse Sartre? Yeni Dergi, Ekim 1964.
- (75) Ignazio Silone — Bağlanmanın Anlamı, çev. Murat Beş, Yeni Dergi, Ekim 1964.
- (76) Maurice Maeterlinck — J. P. Sartre, Romancı, çev. Tahsin Saraç, Türk Dili dergisi, 1.7.1964.

- (77) Bernard Pingaud — Sartre'den Yana ve Sartre'a Karşı, çev. İtaħ Eloğlu, Yeni Dergi, Kasım 1964.
- (78) Jean Grenier — Sibyller Çağı, çev. Onat Kutlar, A dergisi, Ocak 1964.
- (79) Ömer Atila Sav — İş İsten Geçti, Yenilik, Haziran 1955.
- (80) Yiğit Okur — J. P. Sartre'dan çeviri, Yenilik dergisi, 1.7.1955.
- (81) Yıldırım Keskin — Gizli Oturum Üzerine Düşünceler, Yeditepe, 1.2.1952.
- (82) Ahmet Köksal — Sartre'ın «Duvar'ı», Yeditepe, 31.8.1959.
- (83) Azra Erhat — Sartre'ın Sözcükler'i, Yaşamak dergisi, 15.10.1964.
Türker Acaroğlu — J. P. Sartre ve Eserleri, Yeditepe dergisi, Kasım 1964.
Ayperi Akalın — J. P. Sartre ve Lâle Oraloğlu, Yön dergisi, 13.11.1964.
- (84) Onat Kutlar — Sözcükler, Meydan, 30.3.1965.
- (85) Hilmi Yavuz — Felsefe Ve Ulusal Kültür, 1975, s. 192-202/Roman Kavramı Ve Türk Romanı, 1977, s. 120-131.
Mehmet Yaşar Bilen, Yazdıkça, 1980, s. 67-77.
- (86) Selâhattin Hilâv — Sartre'ın Düşünce Dönemleri Ve Felsefesinin Ana Çizgisi, Milliyet Sanat, 20.6.1975.
- (87) Afşar Timuçin — Felsefede Ve Sanatta, Dünyada Ve Bizde Varoluşçuluk, Milliyet Sanat Dergisi, 22.10.1976.
- (88) Ferit Edgü — Bazı Yazarlarımızda..., Milliyet Sanat, 22.10.1976.
- (89) Roger Garaudy — Jean Paul Sartre ve Marxisme, çev. Selâhattin Hilav, Sosyal Yayınlar, 1962.
Iris Murdoch — Sartre, Yazarlığı ve Felsefesi, çev. S. Hilâv, De Yayınları, 1964.
Walter Biemel - Sartre, çev. Veysel Atayman, 1984, Alan Yayıncılık.
Georges Michel — Sartre Yıllarım, Bir Dostluğun Öyküsü, çev. Zihni Küçümen, Adam Yayıncılık, 1985.

- (90) Bak: Selâhattin Hilav — Görüngü, Düşünü, Değişim dergisi, 15.1.1962.
Adnan Benk — Yazmak Nedir, 64 Yapraklar dergisi, Ağustos/Kasım 1964.
Selâhattin Hilav — Yazmak Nedir, Türk Dili dergisi, 1.1.1961.
Orhan Suda — Kimin İçin Yazılır, Dost dergisi, 1.6.1964.
Bertan Onaran — Sartoris, Yön, 9.10.1964.
Sevil Avcıoğlu — Sartre Nobe'le Neden Hayır Deddi? Yön/30.10.1964.
Selâhattin Hilav — Kültür Alanında Silâhsızlanma, Ataç dergisi, 15.9.1962.
- (91) Sartre ile Bir Konuşma, çev. Sabahattin Eyüboğlu — Vedat Günyol, Yeni Ufuklar, 1.7.1964.
Kenenth Tynan - Sartre'la görüşme, Bedia Turgay Ahmet, Varlık, 1.9.1970.
Simone de Beauvoir — Veda Töreni ve J. P. Sartre'la Söyleşiler, çev. Nesrin Altınova, 1983, Varlık yayınları.
- (92) J. P. Sartre — Gizli Oturum, çev. Oktay Akbal, İstanbul, 1950.
- (93) J. P. Sartre — İş İşten Geçti, çev. Zübeyr Bensan, Varlık Yayınevi, 1955.
- (94) J. P. Sartre — Duvar, çev. Vedat Üretürk, Ataç Kitabevi, 1959.
- (95) J. P. Sartre — Saygılı Yosma'nın iki çevirisi vardır: 1) Selâhattin Demirkan, 1962, 2) Orhan Veli Kanık, Ataç Kitabevi, 1961.
- (96) J. P. Sartre — Kirli Eller, çev. Berrin Nadi, 1961.
- (97) J. P. Sartre — Bulantı, çev. Selâhattin Hilav, Ataç Kitabevi, 1963.
- (99) J. P. Sartre — Siyaset Çarkı, çev. Güzin Sayar, Ataç Kitabevi, 1963.
Aynı eserin bir başka çevirisi: Çark, çev. Tahsin Saraç, oyunlaştıran Raik Alınacak, Toplum Yayınları, 1964.
- (100) J. P. Sartre — Mezarsız Ölümler, çev. Adalet Ağa-oğlu, İzlem Yayınları, 1964.

- (101) J. P. Sartre — **Baudelaire**, çev. Bertan Onaran, De Yayınları, 1964.
- (102) J. P. Sartre — **Altona Mahpusları**, çev. Mahmut S. Kılıçcı, Dönem Yayınları, 1964.

«VAROLUŞÇULUK
BİR İNSANCILIKTIR»

- (103) J. P. Sartre — **Çağımızın Gerçekleri**, çev. Sabahattin Eyüboğlu — Vedat Günyol, Çan Yayınları, 1961.
- (104) J. P. Sartre — **Varoluşçuluk**, çev. Asım Bezirci, Ataç Kitabevi, 1960.
- (105) J. P. Sartre — **Materyalizm ve Devrim**, çev. Emin Türk Eliçin, Düşün Yayınevi, 1962. İçindekiler : Egzistansiyalizm Bir Hümanizma mıdır. Materyalizm ve Devrim, Antisemitizmin Psikanalizi.
- (106) Gaeton Picon — **Çağdaş Felsefe**, çev. Bertan Onaran - Mahmut Garan, 1966, s. 57-72, Kitaş Yayınları.
- (107) Sartre, Garaudy, Hyppolite, Vigier, Orcel — **Diyalettik Üzerine Tartışma, Marksizm, Ekzistansiyalizm**, çev. Necati Engez, 1964, İzlem Yayınları.
- (108) Sartre, Camus, Jeanson — **Sartre - Camus Çatışması**, 1965, çev. Bertan Onaran, İzlem Yayınları.
- (109) J. P. Sartre — **Sanat, Felsefe ve Politika Üstüne Konuşmalar**, çev. Ferit Ergü, 1968.
- (110) J. P. Sartre — **Yabancıнын Açıklaması**, çev. Bertan Onaran, 1965, De Yayınevi.
- (111) J. P. Sartre — **Yöntem Araştırmaları**, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, 1981, Yazko Yayınları.
- (112) R. M. Alberes — **J. P. Sartre**, Paris, 1953, s. 27.
- (113) Jean Paul Sartre — **L'Existentialisme est un humanisme**, Paris, 1958, Editions Nagel.

SARTRE'İN ÖLÜMÜNDEN SONRA YAZILANLAR

- Engin Karadeniz — Oyun Yazarı J. P. Sartre, Cumhuriyet, 22.4.1980 .
- İlhan Selçuk — Sartre Öldü, Cumhuriyet, 22.4.1980.
- Oktay Akbal — Sartre Üzerine Anılar, Cumhuriyet, 25.4.1980
- Ali Sefer — Sartre Öldü, Gerçek, 21.4.1980
- Afşar Timuçin — J. P. Sartre Öldü, Felsefe Dergisi, 1980, Sayı 11
- Melih Cevdet Anday — Sartre İçin, Cumhuriyet, 25.4.1980
- Önay Sözer — Sartre'ı Okumak, Sartre'dan Ayrılmak, Somut Dergisi, Haziran 1980
- Sevgi Sanlı — Sartre ile Başbaşa, Milliyet Sanat dergisi, Haziran 1980
- Şahin Yenişehirlioğlu — Hiçlik Ya Da Diyalektik Usun Ölümü, Sartre, Oluşum Dergisi, Ekim 1980
- Ferit Edgü — Yaşayan Sartre, Milliyet Sanat Dergisi, 1 Mayıs 1981
- Oğuz Demiralp — Sartre Üzerine, Papirüs, 15.3.1981
- Gülnur Savran — Sartre ve Dolayimler Kuramı, Yazko Felsefe Yazıları, II, 1982
- Demir Özlü — Bir Tanıklık, Yazko Felsefe Yazıları, II, 1982
- Hilmi Yavuz — Sartre ve Freud, Yazko Felsefe Yazıları, II, 1982
- Şahin Yenişehirlioğlu — Varlık Sorunları ve J. P. Sartre, Yazko Felsefe Yazıları, II, 1982
- Simone de Beauvoir — J. P. Sartre'la Söyleşi, çev. Sema R. Güzelşen, Yazko Felsefe Yazıları, II, 1982
- Alain Rabbe - Grillet — «Bulantı»nın Mirasçıları Bizleriz, çev. Nilüfer Kuyaş, Yazko Felsefe Yazıları, II, 1982
- İhsan Turgut — Çözümleyici Bir Roman : Bulantı, Yazko Somut, 25.2.1983
- Cem Sofuoğlu — Sartre'ın Siyasal Portresi, Varlık, Nisan 1983

Ali Sirmen — Sartre, Cumhuriyet, 17.4.1983

Behzat Ay — Sartre ve Veda Töreni, Yazko Somut,
6.4.1948

Aziz Çalışlar — Varoluşçuluk, Düşün, Eylül 1984

Ekrem Aksoy — Sartre'ın Romanlarına Bir Sosyoloji Yak-
laşımı, F.D.E., 1984, Sayı 14

Asım Bezirci

FELSEFE

- 1936 L'Imagination (İmgelem)
1939 L'Esquisse d'une Théorie des Emotions (Coşkular
Üstüne Bir Kuram Taslağı)
1940 L'Imaginaire (İmgeşel)
1943 L'Être et le Néant (Varlık İle Hiçlik)
1946 L'Existentialisme est un humanisme (Varoluşçuluk
Bir İnsancılıktır — Varoluşçuluk adıyla çeviren
Asım Bezirci, 1960, Ataç Kitabevi; 1964, Dönem Ya-
yınları, Yazko, 1980; 1985, Say Yayınları / «Ekzis-
tansiyalizm Bir Hümanizma mıdır» başlığıyla Ma-
teryalizm Ve Devrim adlı kitapta, 1962, S. 4-33, çe-
viren Emin Eliçin, Düşün Yayınevi; 1964, Ataç Ki-
tabevi)
1960 Critique de la raison dialectique (Diyalektik Usun
Eleştirisi)
1960 Questions de Methode (Yöntem Sorunları, «Yöntem
Araştırmaları» adıyla çev. Serdar Rifat Kırkoğlu,
1981, Yazko Yayınları).
1965 La Transcendance de l'Ego (Ben'in Aşkınlığı)

- 1943 Les Mouches (**Sinekler**, çeviren Selâhattin Hilâv, 1965, Dönem Yayınları)
- 1944 Huis-clos (**Gizli Oturum**, çeviren Oktay Akbal, 1950, Milli Eğitim Bakanlığı yayınları / çeviren Bertan Onaran, 1965, De Yayınevi)
- 1946 La Putain respectueuse (**Saygılı Yosma**, çeviren Orhan Veli Kanık, 1961, Ataç Kitabevi/çeviren Selâhattin Demirkan, 1962)
- 1946 Morts sans Sépulture (**Mezarsız Ölümler**, çeviren Adalet Ağaoğlu, 1964, İzlem Yayınları)
- 1948 Les Mains sales (**Kirli Eller**, çeviren Berrin Nadi, 1961, İzlem Yayınları/çeviren Semih Tiryakioğlu, 1965, Varlık Yayınları)
- 1951 Le Diable et le Bon Dieu (**Şeytan Ve Yüce Tanrı**, çeviren Eray Canberk, 1964, Ataç Kitabevi)
- 1954 Adaptation de Kean d'Alexandre Dumas (**Kean, Alexandre Dumas'dan Uyarlama**)
- 1955 Nekrassov (**Nekrassov**)
- 1959 Les Séquestrés d'Altone (**Altona Mahpusları**, çeviren Mahmut S. Kılıççı, 1964, Dönem Yayınları)

ROMAN — HİKÂYE

- 1938 La Nausée (**Bulantı**, çeviren Selâhattin Hilâv, 1961, Ataç Kitabevi/çeviren Samih Tiryakioğlu, 1968, Varlık Yayınları/çeviren Erdoğan Alkan, 1973, Altın Kitaplar)
- 1939 Le Mur (**Duvar**, çeviren Vedat Üretürk 1961, Ataç Kitabevi / **Gizlilik** adıyla çeviren Eray Canberk, 1967, Habora Kitabevi / **Duvar**, çeviren Nihal Önal, 1974, Varlık Yayınları / «Bir Şefin Çocukluğu» hikâyesi, çeviren Eray Canberk, 1967, Habora Kitabevi / **Duvar**, çeviren Erdoğan Alkan, 1973, Altın Kitaplar)
- 1945 Le Chemins de la liberte (**Özgürlük Yolları**) :
1. L'Age de la raison (**Akıl Çağı**, çeviren Gülseren Devrim, 1964, Nobel Yayınları / **Uyanış**, çeviren

Necmettin Arıkan - Engin Sunar, 1964, Altın Kitaplar / **Akıl Çağı**, çeviren Samih Tiryakioğlu, 1968, Varlık Yayınları)

2. Le sursis (**Erteleme / Yaşanmayan Zaman** adıyla çeviren Gülseren Devrim, 1965, Nobel Yayınları / **Bekleyiş** adıyla çeviren Nazan Dedehayır, 1965, Altın Kitaplar / **Bekleme**, çeviren Hayri Esen, Ak Kitabevi)
3. La Mort dans l'âme (**Ruhun Ölümü**, çeviren Hayri esen, 1964, Ak Kitabevi / **Yıkılış**, çeviren Gülseren Devrim, 1965, Nobel Yayınları / **Tükeniş**, çeviren Nazan Dedehayır, 1965, Altın Kitaplar)
4. La Dernière Chance (**Son Şans**)

ANI

- 1964 Les Mots (**Sözcükler**, çeviren Bertan Onaran, 1965, De Yayınevi)

SENARYO

- 1946 Les Jeux sont faits (**İş İşten Geçti**, çeviren Zübeyr Bensan, 1955, Varlık Yayınları / **Oyunlar Oynandı** çeviren Ferdi Merter, 1968, Damlacık Yayınevi)
- 1949 L'Engrenage (**Siyaset Çarkı**, çeviren Güzin Sayar, 1963, Ataç Kitabevi / **Çark**, çeviren Tahsin Saraç, 1964, Toplum Yayınları)

DENEME — ELEŞTİRİ

- 1946 Descartes (**Descartes**)
- 1947 Baudelaire (**Baudelaire**, çeviren Bertan Onaran, 1964, De Yayınevi)
- 1947 Qu'est-ce que la littérature? (**Edebiyat Nedir?** çeviren Bertan Onaran, 1967, De Yayınevi)
- 1947 Reflexions sur la question Juive (**Yahudi Sorunu**)

Üzerine Düşünceler, çeviren Emin Eliçin, Materyalizm Ve Devrim adlı kitapta, 1962, s. 109-199, Düşün Yayınevi)

- 1947 Situations I (Durumlar I - Bu eserden yapılan bir seçme : **Yabancınn Açıklaması**, çeviren Bertan Onaran, 1965, De Yayınevi)
- 1948 Situations II (Durumlar II)
- 1949 Entretiens III (Durumlar III)
- 1949 Entretiens sur la politique (Siyaset Üstüne Görüşmeler)
- 1952 Saint Genet, comédien et martyr (Ermış Genet, Oyuncu Ve Şehit)
- 1953 L'Affaire Henri Martin (Henri Martin Olayı)
- 1964 Situations IV — Portraits (Durumlar IV — Portreler)
- 1964 Situations V — Colonialisme et néocolonialisme (Durumlar V — Sömürgecilik ve Yeni Sömürgecilik)
- 1965 Situation IV-Problemes du marxisme (Durumlar VI — Marksçılığın Sorunları)
- 1965 Situations VII —Problemes du marxisme (Durumlar VII —Marksçılığın Sorunları)
- 1971 Gustave Flaubert de 1821 à 1857, tome I-II (1821'den 1857'ye kadar Gustave Flaubert, c. I-II)
- 1972 Gustave Flaubert, III (Gustave Flaubert, III)
- 1972 Plaidoyer pour les Intellectuels (Aydınları Savunma Söylevi)

Gaetan Picon

YAŞAMI VE KİŞİLİĞİ

Jean Paul Sartre 1905'te Paris'te doğdu. Ailesi orta burjuvazidendi. Gençliği öğrenimle geçti hep: Bakkalorya sınavı, Yüksek Öğretmen Okulu'na giriş, felsefe bölümünü bitiriş. Sonra, taşrada sönük öğretmenlik yılları. Bu yılları arasına ışıklandıran yolculuklar...

Bu arada Sartre durmadan okur, düşünür, gücünü dener. Alman olgubilimcilerini (phénoménologue'larını), örneğin Heidegger'i Fransa'da ilk okuyanlardan biri olur. Ardından, «*İmgelem, Coşkular Üzerine Bir Kuram Taslağı, İmgesel*» gibi oldukça özel felsefe incelemeleri kaleme alır. Artık yazar olmayı kafasına koymuştur. Bu istekle kendine özgü bir tutum, bir anlatım arar. Ama bunu bulmak kolay olmaz. Gençliğinde bir yığın deneme karalar. Şimdiye değin basılmayan bu dene-

(*) Gaetan Picon — **Panorama de la Nouvelle Littérature Française**, Paris, Callimard, 1949, s. 100 - 118.

melerin neler olduğunu bilmiyoruz. Anlaşılan, hiçbir zaman da bilemeyeceğiz. Çünkü basılmış eserleri dahi bu ön uğraşılardan bir ses getirmezler bize: Gecikmiş olarak, ama ustaca bir görünümle ve birdenbire karşımıza çıkarlar.

Bu eserlere yeni edebiyatın en yüksek örnekleri denebilir mi? Ne denirse dersin, bu örneklerin en tanınmış, en göze çarpanı onlardır. Öyle ki, ikinci sıradan örneklerin bile çoğuna onların yön verdikleri söylenebilir. Nitekim 1920-1928 yıllarını izleyen bir sürü çıkış görülür. Gelgelelim, 1938'de Sartre'ın *Bulantı* romanıyla çıkışı hepsini bastırır bunların. Gerçi *Bulantı*'nın çıkışı, daha öncekilere göre, ilk büyük olaydır. Ama, salt bu olaya bakarak yazarın şimdiki ününü o günden kestirmek güçtür. Sartre'ın evrim çizgisi umulmadık bir hızla yükselir çünkü. Söz gelişi *Varlık ile Hiçlik* —bu olgu bilimsel varlıkbilgisi (ontologie phenomenologique)— kitabı Bergson'dan sonra en çok okunan felsefe eseri olur. Oyunları (*Sinekler, Gizli Oturum, Saygılı Yosma, Kirli Eller, Mezarsız Ölüler*) uluslararası başarı kazanırlar. *Özgürlük Yolları* adlı romanının ilk ciltleri, birçok eleştirmenlerce (örneğin Maurice Nadeau'ya göre) «çağdaş romanın şaheseri» sayılırlar.

Sartre aynı zamanda bir okul başbuğu, bir biling yönetmenidir. *Les Temps Modernes* adlı dergisinde günümüzün bütün sorunlarına dokunur. Her yazısı derin ve geniş tepkiler yaratır. Pek az yazarın ya da filozofun adı onunki kadar sık anılır basında. Fotoğrafını hemen hemen bütün dergilerde görürsünüz. Konuşmalarını dinlemeye gelenleri alacak büyüklükte salon bulamazsınız. O kadar çok dinleyicisi vardır. Yöresini bir efsane çevirir sanki: Bu efsanenin bir ucu çalıştığı kahvelere —Café de Flor'a, Bar du Pont Royal'a— dayanır. Öbür ucu ise şuna: Sartre yeni edebiyatın ilk ulu öncüsüdür. Bugün kapladığı yer, André Gide'in 1920'de kapladığı yerle birdir.

Doğrusu ya, böylesi bir ün ve sanın kaynaklarını

hemen çıkaramaz insan. Kaldı ki, Sartre da öyle bir bakışta gücünü kabul ettiren yazarlardan değildir. Her şeyden önce, bu gücün belirtisi olacak bir üslup görülmez onda. Tümcelerinde (cümlelerinde) Tanrı vergisi en küçük iz bile yoktur: Hani, üslubu olmayan ilk büyük yazar saysak yeridir onu. Diyeceğimiz, onun üslubunda ne falan yazarın göz kamaştırıcı buluşları, ne de filan sanatçının okuru çarpan söyleyiş arılığı ya da kuvveti vardır. Bu bakımdan, Balzac'ın üslubu için söylenenler Sartre'ınki için de söylenebilir: Sözlerin güzelliğinde değil, sayfanın hareketinde görülen bir özü dille iletmek üzere kaleme sarılan bir adamın üslubudur. Romancı ile filozof ancak bir araç olarak başvururlar ona.

Güzel ama, büyük bir romancı mıdır Sartre? Tek başına roman dünyası yeter mi ona? Yorumlar, çevresindeki ek yapılar olmasa bu dünya bize kabul ettirebilir mi kendini? Kurguları, uyduruları olsun, kişileri olsun, kendi iradelerinden çok yaratıcılarının buyruğuna bağlamazlar mı hayatlarını? Büyük romanlarda gördüğümüz gibi, zorunlu ve bağımsız bir yaşayış, bir varoluş izlenimi bırakırlar mı bizde?

Ya Sartre'ın filozofluğu? Düşüncenin ulu yaratıcılarından biri sayabilir miyiz Sartre'ı? Ünü Bergson'un ününe ulaşıyor ya da aşıyorsa onu, sezgi alanına bir yenilik kazandırdığı için midir bu? Hüsserl olmasaydı, Heidegger olmasaydı Sartre'un hali nice olurdu? Sartre'ın filozof olarak önemi, özel buluşlarından çok, sistemleştirme ve sergileme özelliğinden gelir.

Sartre'ın günlük düşüncüsü için de durum aynıdır. Azlık peygamberce, çokluk kesin ve belirli bir düşüncüdür bu. Yeni sorunlar doğurmaktan çok, askıdaki sorunları genişletmek, aydınlatmak ve didiklemede başarı gösteren bir düşünüş... İster bağlantıdan söz açsın, isterse maddecilikle devrimin ilişkilerinden söz açsın, Sartre, yeni sorunlar atmaz ortaya. Konulmuş sorunları çözümler daha çok. Üstelik, bu çözümleyiş da-

hi, yaratıcı bir buluş olmaktan uzaktır; bir çeşit öne seridir, açıklayıştır.

Öyleyse nerden geliyor Sartre'ın bu büyük ünü? Kitaplarını kucaklayan birlik ve çeşitlilikten! Sartre'ın ününü besleyen birinci kaynak budur. Bilirsiniz, bir fizik yasası vardır: Bir sistemin toptan gücü, onu oluşturan parçasal güçlerin toplamından daha yüksektir. Sartre'ın eserleri için de durum aynıdır. Burada da güç yönünden bir çoğalma görülmektedir: Sartre eşine az rastlanır bir diyalektik gücü olan bir filozof, keskin ve yaman bir tartışmacı, usta bir görünç (tiyatro) yazarı, çok yetenekli bir romancı, eşsiz bir eleştirmendir. (Baudelaire üstüne yazdığı inceleme eleştiri edebiyatının en güzel örneklerinden biri olarak kalacaktır.) Bütün bu niteliklerin bir araya toplanması güçlü ve yetkili bir kişilik sağlar ona. Bir Hippolyte Taine tasarlayın ki durmaksızın yazsın, yayımladığı romanlar başarı kazansın hep, aynı zamanda hem Taine, hem de Zola olsun yani: İşte, aşağı yukarı, Sartre'ın durumu budur.

Burada görülen bir başka durum da, Sartre'ın sınıksı çağına bağlanması, çağıyla söyleşmesi, çağının dileklerini karşılamasıdır. O kadar ki, onun öne sürdüğü değerler merdiveninin bizim beklediğimiz merdiven olduğu söylenebilir. Birbirine karşıt öğretilerin (doctrine) çatışması ya da çökmesi, düşman bir dünyada usun (aklın) uğradığı şaşkınlık, kişiöğlunun içine düştüğü kargaşa —bütün bunlar— aşırı bir düzen ve doğru bir inanç susuzluğu doğurur bizde. Bilmek isteriz: Şu bizi aşan evreni bir bakışta kavramak, ölçüp biçmek elimizde midir, değil midir? Böylesi bir evrende yaşayabilir miyiz, yaşayamaz mıyız? Sartre'ın öneminin ikinci kaynağı, bu sorulara bir karşılık aramasındadır. Gerçekten de Sartre bir dünya ve insan görüşü koyar önümüze. Bu görüş, çağdaş bilincin dağınık verilerini derleyip toparlar, belli bir düzene sokar. Üstelik, bunu yerine getirirken efsanelik bir coşkuya ka-

pılmaz, aldaticılığa başvurmaz. Bazı kimseler bu görüşün insan hayatına özgü değerleri tanımadığını sanırlar. Oysa, tam tersine, Sartre aradığımız yaşama nedenlerini bu görüşten çıkarmaya çalışır.

Sartre'ın felsefe düzeni biri varlıkbilim (ontologie), öbürü de törebilim (éthique) olmak üzere ikiye bölünür... Ne var ki, şimdiye değin önde giden hep varlıkbilim oldu. İlk «*Varlık İle Hiçlik*» in yayınlanması da bunu gösterir. Sartre'ın romanları da felsefesi gibidir: Romanlar önce bir gerçeğin anlatımı, sonra da bir davranışın doğrulanışdır. Dünyanın yansıtılması acaba insanın amansız bir tablosunu yapmak mı demektir? Elbette, öyle demektir. Çürük bir toprağa temel atmaktan çekiniriz: Descartes bozulmaz bir kesinliğe varmak için kuşku gösterir, ancak bu amaçla toprağın altını üstüne getirirdi. Onun gibi Sartre da yaşamamıza bir dayanak bulup bulamayacağımızı öğrenmemiz için bütün umutsuzluk nedenlerini önümüze serer, hepsini inceden inceye gözden geçirir.

ESERLERİ VE DÜŞÜNCELERİ

Bu yönden alınırsa *Bulantı* işin birinci bölümünü aşmaz: Evreni olduğu gibi göstermekten öteye geçmez. Öyle ama, yine de önemli bir kitaptır, Sartre yeni bir denemeye girer onunla: Matefazik (doğaötesi) sezgi, ilk olarak bu eserde roman evrenini kendi dokusuyla besler. Öte yandan, «*Bulantı*» değişik bir yazış biçimi getirir bize: Duru, ılımlı, arı, soğukkanlı bir anlatım. Bu anlatım, dünyadaki insanın durumunu apaçık belirtirken anlatıcıyı dahi gözden siler. Gelgelelim, tezli bir roman sanmak da yanlış olur *Bulantı*'yı: Düşünsel bir tezi doğrulamak amacıyla değil, yaşanmış bir deneyimi anlatmak amacıyla yazılmıştır da ondan. Metafizik roman burada katıksız romanın bir türü olarak görünür. Sartre ispatlamaz: Gösterir. Öylesine insancıl bir

evren ve yaşantı serer ki gözlerimizin önüne, hayalimize hiç yer kalmaz; ne gereklilik biliriz artık, ne de zorunluluk. Oysa, isterdik ki hayatımız zorunlu bir şeye benzesin; bir heykelin, bir sanat eserinin yerleşik biçimini taşınsın. İsterdik ki yöremizdeki dünya usla kurulmuş bir evren gibi duyursun kendini bize; var olmadan edemeyen, ama olduğu gibi de kalamayan bir evren olsun. Sartre'da ise, bu iki zorunluluğun konuşma alanında, birbirinden ayrı iki zorunsuzluğun yan yana ve kendi kendine söyleştiklerini görüyoruz: Dünyaya da, insan da «hiç için» varolmuşlardır; «fazladan» varolmuşlardır. İlk ödevimiz, şu bildiriye gözlerimizi kapamamak olmalıdır öyleyse: İsteyerek, bile bile körleşme ve Sartre'ın «namussuz» adını verdiği kimselelerin «aldatmacılık»ı en büyük suçtur.

Peki ama, bu saçma, bu biçimsiz, bu ahlâk dışı, bu yakamızı bırakmayan gerçeklik karşısında gösterebileceğimiz tek davranış bulantı mı, tiksinti mi olmalıdır? İğrenmekten öte bir şey yapamaz mıyız? Jardin Public'teki ağaçların varlığı karşısında —o ünlü sahnenin akışı boyunca— Antoine Raquentin'i saran iç bulantısı ve tiksintiden başka bir şey gelmez mi elimizden? Kitabın son sayfalarında bir plağın müziği, bir «kurtuluş» umudu doğurur. Ama ezginin (mélodie) var oluşu insanın ve nesnelerin var oluşuna benzemez: Ezgi zorunluluk biçiminde var olur. Ezginin kendisi zorunluluktur, gerekliliktir. Peki, insan da onun gibi varlaşamaz mı? Zorunsuzluktan, boşluktan uzak şeyler —ki-taplar, tablolar— yaratarak varlaşamaz mı?

Gelgelelim, bu estetik özlem uzun süre tutamaz Sartre'ı. *Bulantı*'da bulunmayan, ama sonraki eserleri egemenliği altına alan bir sözcük belirir: «Özgürlük» sözcüğü. Denebilir ki Sartre'ın eserleri *Bulantı*'dan kalkar, *Sinekler*'den geçerek *Özgürlük Yolları*'na varır. Böylece, evrenden insana, nesneler arasında edinilmiş aldanışlardan bilinci sıyırmaya doğru yol alır: kendine döner. Bilinç sanki temelsizmiş, sanki değer-

sizmiş, sanki doğrulanamazmış gibi duyar kendini: zorunsuz ve olumsal bir dünyada zorunsuz ve olumsal (contingent) bir veri olarak. Ama özgürlüğe giden yolları bulmak için bu zorunsuzluğu görmek, bu saptamadan (tespitten) doğan bulantıyı aşmak yeter. İnsanın bir nedeni (sebebi), bir temeli yoksa bu, kendi kendinin nedeni, kendi kendinin temeli olmasındandır: Eğer dıştan hiçbir şey ona bir değer vermiyorsa bu, kendi kendinin değeri olmasındandır. Eğer bırakılmışsa bu, tüm özgür olmasındandır. Nitekim, hareketlerini ne tanrısal bir buyuruya, ne de eşyada yahut kendinde bulunan ussal bir ilkeye göre yapar. Gerçi özgürlüğünün açtığı uçurum önünde bunaltılı bir baş dönmesi duyar; ama hayatının anlamı da bu özgürlükten gelir. Yaşamayı ancak bu özgürlükle bir anlam kazanır. Özgürlük verimli ve uyarıcı bir sözcüktür. Bir şeye karşı koyuyorsak onun verdiği coşkuyla koyuyoruz. Öyleyse, kâğıtları açalım artık: Hayat «umutsuzluğun öbür yanında başlar» (*Sinekler*).

Sinekler'de, Oreste'le Jupiter arasındaki uzun konuşmada, kişioğlunun özgürlüğünün dünya düzenine aykırı olduğu temi ele alınır. Bundan böyle Sartre'in eserlerini hep bu tem yönetecektir. Oreste'in yankısını sürdüren Mathieu Delarue —*Özgürlük Yolları*'nın kahramanı— kendi hesabına yaşama istemini belirtir. Herkes kendi özgürlüğünü yaşar. Her kahraman bir çeşit kayma, kendinden korkma içinde, önceden kestirilemeyen bir geleceğe doğru gider. Hiçbir şey Sartre'in kişilerini zorlamaz, şöyle ya da böyle olmaları için sıkıştırılmaz: Ne Tanrı'nın buyuruları, ne ahlâkın kuralları, ne geçmişleri, ne tutkuları, ne düşünceleri, ne de toplumsal durumları onları şu ya da bu biçim bir kişi olmaya iter. Gerçi havada yüzen, soyut birer varlık değildirler; belli bir gerçeklik içinde, belli bir tarihsel, toplumsal, düşünsel, ruhsal gerçeklik içinde bulunurlar; ama bu durum sıkı bir gerekirciliğe (determinisme'e) yol açmaz hiçbir zaman, özgür bir seçmeye yol açar,

o kadar. Nitekim kişiler her an seçmek zorunda kalırlar. Bu yüzden de kendilerinden sorumludurlar. Mathieu acaba Marcelle'i seviyor mu, Marcelle çocuğunu düşünerek mi, Daniel Tanrıya inanıyor mu, Mathieu komünist olacak mı?.. Bilemeyiz. Çünkü hepsi de özgürdür, başıboş ve desteksizdir. Zaten onları birbirinden ayıran da bu değişmez özellikleridir. Bu bakımdan ilerde ne yapacakları kestirelemez. Bakarsınız, Brunet komünizme bağlanır da Mathieu bağlanmaz. Oysa ikisi de aynı ölçüde özgürdür, aynı özgürlüğü yaşarlar. Bağlanmak gibi bağlanmamak da bir seçmedir aslında. Bağlanmamak her an yeniden kendi seçmesini yapmak demektir. *Özgürlük Yolları*'nın son cildinde, *Ruh-taki Ölüm*'den bir sahne Mathieu'nün savaşıarak daha yüksek sandığı bir özgürlüğe ulaştığını gösterir. Güzel ama, özgürlükte de bir sıralanış, bir yükseklik - alçaklık var mı acaba? Gerçekte kararsızlık ve bağlanma da birer özgürlüktür. Çünkü özgürlük kişioğlunun her an bir seçme yapmaya iten dış yöneltinin, bir dış gereksinmenin yokluğundan gelir. Doğrusu aranır-sa, özgürlük bu yöneltinin, bu gerekliliğin, bu belirlenmenin bulunmayışından başka bir şey değildir. Bundan ötürü bağlanma kadar kararsızlık da özgürlüktür. Özgürlük belli bir edim biçimine tutsak değildir: Özgürlük, varoluşun ördüğü kaçınılmaz, değişmez, ortaklaşa bir kumaştır. İşte Sartre'ın öne sürdüğü davranışın özü budur. Kısacası, bu davranış bir bozgunu, bir yenilgiyi zafer kılığına sokma çabasıdır. İnsan, kendisine sürekli bir varoluş özgürlüğü verilmiş bir varlıktır, özü olmayan bir varlık. Bu durumundan ötürü seçiş, tasarı ve sorumluluk ona hayatın gerçek, benliğine uygun değerleri olarak görünürler. Giderek, varoluşçuluk bir insancılık olur burada; hayale dayanmayan, tutarlı tek insancılık.

Sartre'ın yazar olarak değil de düşünür olarak önemi de bundan gelir belki. Gerçi Sartre'ın edebiyat ve kurgu alanındaki (romandaki, tiyatrodaki) gücü, bü-

yüklüğü söz götürmez. Ama edebî yaratışıyla üzerimi-
de bıraktığı etki, düşünsel yaratışla bıraktığı etkiye hiç
benzemez. Bu bakımdan Sartre'ın roman dünyasıyla
düşünce dünyası (yani dogmatik yazılarında benimse-
diği ve yaydığı dünya) arasında bir çelişki olduğunu
sanıyoruz. Bu çelişki bizi insanın özüne götürecektir.

Onun için biz, öğretiyi bir yana bırakalım da eser-
ler üzerinde duralım. Sartre'ın eserleri büyük bir etki
yaratır üzerimizde. Bu etki, bize kendini zorla kabul
ettiren ve bir türlü yakamızı bırakmayan bir evrenden
gelir: Sartre'ın evreninden. Bizi onun romanlarına
bağlayan şey varoluşa aykırı, bayağı entrikalar değıl-
dir («*Us Çağı*»nın konusu şudur: Marcelle acaba çocu-
ğunu düşürecek mi?); birbirinden pek ayırt edileme-
yen kişiler değildir; alabildiğine nesnel olan anlatış
değıldir; neden sonra beliren ve ilerde de göreceğimiz
gibi, yansıtmaya çalıştığı canlı dünyaya karşı çıkan
kuramsal (nazari) anlam da değıldir. Bizi bu roman-
lara bağlayan şey, yazarın yarattığı evrendir.

Gerçi Sartre'da büyük bir anlatım gücü, belirtme
yeteneğı var; ama bu yetenek daha az göze çarpıcı
olduğı zaman daha gerçek, öze daha uygun düşer: Gör-
me karşısında duramaz çünkü, hemen siliniverir. Öğ-
retici açıklamalar, yorumlar ve karışmalarla ağırlaş-
mış olan *Bulantı*'ya oranla *Duvar*'ın, *Gizli Oturum*'un,
Özgürlük Yolları'nın getirdiğı gelişmelerin genişliğı de
apaçık gösterir bunu. Nitekim, bunlar ustaca uygulan-
mış birer nesnellik örneğıdir. Sözün kısası, Sartre'ın
büyüklüğünü yapan, okurlarına tanıtacağı bir evreni
oluşudur. Elbette herhangi bir evren değıldir bu. Sart-
re'a özgü bir evrendir. Sartre'm evrenidir. Öbürleri
gibi bu evren de kurguyla (fiction) yansıtılır, unutul-
maz bir sürü saplantıyla belirtilir. Diyeceğimiz, nasıl
ki Kafka'nın bir dünyası, Faulkner'in bir dünyası var-
sa, Sartre'ın da bir dünyası vardır: Bizi onun gücüne
inandıran da bu dünyadır. Tanıtalım bu dünyayı: Saç-
ma ve iğrenç bir evrenle ve serseri, biçimlenmemiş,

çarpılmış bir bilinçle yüz yüze gelen bir dünyadır bu. İnsanın «susamadığı halde içtiği» bir dünya; her şeyin fazlalık halini aldığı, gereksizleştiği bir dünya; bütün çıkış yolları kapalı bir dünya... O kadar ki, doğa bile kendisiyle konuşulamayan, arlanmaz bir kitledir burada: Güneş dahi uğursuzdur, üzünçtür; bahar sağlığa aykırı bir mayalanıştır; deniz soğuk ve kara bir düzeydir. Görüldüğü üzre, dış evrenden kopup kaçan bu dünya, daracık insancıl sınırlar içinde yayılır. Dışarıya kapalı bir oda gibidir. İçeriye hiçbir rüzgâr giremez. İnsan bedeninin kokusu, duman, ter, sıcaklık ve ışık gittikçe artan bir boğucu hava yaratır orada. *La Chambre*'daki Pierre'in odası her zaman örtük duran perdeleri ve yanık lambalarıyla işte böyle bir odadır. Marcelle'in odası ise, içerden bir bağaya benzer. *Gizli Oturum*'daki kapısız ve penceresiz odada Ines, Estelle, Garcin bir arada yaşarlar, hem de oldum bittim. Tutaklığın böyle sürüp gitmesi, insanla dünya arasındaki o önlenemez ayrılığı canlandırır. Sahne hep kapalı bir yerdir, havası hiç değişmeyen bir kovuk: Bir kahve, bir otel, ya da bir mahalle (Montparnasse Mahallesi gibi): İşte Sartre'ın gerçek Olympe'i budur.

KİŞİLERİ

Sartre'ın kişileri hem kendilerini, hem de birbirlerini sıkıştırır, tedirgin ederler. Kendi tiksintileri, boşlukları, saplantıları dışında bir şey bilmezler, görmezler. Kurtarıcı bir coşkuya kapılmazlar. Aşk bile bir başarısızlık konusudur onlar için. Başkalarıyla, çevreleriyle kurdukları bağlantılar oldum olası acı, aldatıcıdır: «Bashkaları cehennemdir!» (*Gizli Oturum*). Kendilerine dönünce buldukları şey ise, «susamadan içmek zorunluğu»dur yalnızca.

Sartre'ın eserlerinde insanı kendi benliğinden, kendi özünden ayıran her şeyin üstüne zalim, dayanılmaz

bir ışık tutulur. Öyle ki, yazarın düşüncesini yöneten dramı —tanrılaşmak dileğini, bilincin özgürlüğünü ya da özün gerçekliğini artırma istemini— kolaylıkla ele geçiremezsiniz. Bu ezilmiş, yenilmiş kişiler hiç mi tanrılaşmak istemezler? Doğrusu ya, asla böyle bir izlenim (intiba) vermezler bize. Onların göze çarpan yanı tiksintileridir daha çok, varoluşun biyolojik koşullarını benimsemekteki beceriksizlikleridir. Kişioğlunun etinden, şehvet durumundan duydukları ürperti cinsiyetten iğrenmeye kadar varır. *Bunaltı*'da cinsel simgeler (yorgun kamışlar) arasından dünyanın bayağılık ve saçmalığı gösterilir. *Gizlilik*'te Lulu'nun cinsiyetinden kaçmak, kurtulmak için yaptığı çaba dile getirilir. Aşk bile hep kusmuk ve pislik kokar: *Erteleme*'deki o olağanüstü sahne, bu konuda Sartre'ın eserlerinin doruklarından biri (hatta evrensel romanın en güçlü sahnelerinden biri) olarak gösterilebilir. Eğer Mathieu kapatmasının çocuk düşürmesini istiyorsa, yalnızca özgür kalmak için istemiyor bunu, cinsiyete karşı duyduğu hınçtan (bu, hayata karşı da bir hınçtır) ötürü de istiyor. «Sevgili düşman, kirli ve besinli yemek dolabı»: İşte Marcelle'in karnı için Mathieu'nün düşündükleri! Eserde görülen eşcinsel (homosexuel) kişiler de bu tiksintinin bir başka çeşit belirtisidir. Kaldı ki Sartre sevişme duygusuna *L'Être et le Neant*'ın en kuramsal parçalarında bile karşı çıkar. Cinselliği, özellikle kadın cinsini hayasızca ortaya koyar. Bedence birleşmenin iğrençliği düşüncesi ve hayatı doğuran o yapışkan sıvıların verdiği tiksintime duygusu alışılmamış güçte bir sese kavuşur onda.

Ama, rezaletten ve iğrençlikten hoşlanma eğilimi saymamak gerek bunu. Böyle bir eğilim taşımakla suçlamak yanlış olur Sartre'ı. Onun bu yoldaki direnişi, saplantısının acı ve derin içtenliğinden gelir. Eğer Sartre bu evrene sımsıkı bağlanmışsa, bir türlü aklımdan çıkmayan o saplantı düşünceden (musallat fikirden) ötürü bağlanmıştı. Elbette, beraberinde sürekli

bir arılık (safılık) özlemini getirmeseydi, hiçbir anlamı olmazdı bu saplantının. Bu bakımdan, denebilir ki, eserin özü —arı olmayanın saldırısına uğradığı ölçüde artan— bir arılık hayalidir. Maden gibi kuru, bozulmaz, katıksız bir hayal, bir tasarı. Sartre'ın duyarlığında hristiyanca bir öge görürük: Canlandırılan dünya gerçekte bir düşüş dünyasıdır, ilk günahı sürdüren kirli bir dünyadır.

Ama kişi için bir çıkar yol gerek: Hem Sartre bulacağına güvenmeseydi söz açar mıydı ondan? Bir düş olamaz bu, bir trajedi de olamaz. Çünkü başkaldırı ya da umutsuzluk çılgılığının ne anlamı, ne de etkisi vardır. Onun için buradaki çıkış yolu olsa olsa özgürlük olabilir. Nitekim Sartre da özgürlükten söz açtığı zaman —sözgelişi *Varoluşçuluk İnsancılıktır* konferansıyla *Baudelaire* adlı incelemesinde— coşkun ve baskın bir inançla, tutkuyla konuşur. Gelgelelim, işin acıklı yanı da buradadır: Sartre, özgürlüğü düşüncesinde yaşattığı gibi roman evreninde de yaşatmayı başaramaz: Çıkar yol, kurtuluş yani tutku olarak özgürlük bu özgü (cevrü cefa) evreninin bulutlarını asla yırtamaz. Sartre gibi kahramanları da özgür olduklarını sanırlar. Oysa, gerçekte hiç de öyle görünmezler bize. Kurtuluşu getiren bir özgürlük içinde değildirler sanki. Gerçi eser bitmemiştir henüz, *Özgürlük Yolları*'ndaki yakarıta gevşek ve titrek kişilerin kahramanca bir özgürlüğe yönelişleri anlatılır; ama bu özgürlüğü yaşatmak, bize onun coşkusunu aşılama için yazarın o saplantılı evreninden sıyrılması gerekir.

Sartre dehasına bir zarar vermeden bunu yapabilir mi acaba? Kendi istemiyle yüz yüze gelince, ustalığından başka bir şey kalır mı elinde? Doğrusu ya, derin saplantılarını bırakırsa büyüklüğünü de bırakmış olur. Artık büyük hiçbir şey yapamaz. Ashına bakılırsa, en başarılı eserleri en az anlamlı olanlarıdır: *Gizlilik*, *Oda*, *Gizli Oturum*. Öbür eserleri zayıflatan şey ise, bunun tersine, hareketlere kurtarıcı bir anlam yük-

leme istemidir. Bu yüzden okur ezilmiş, kötürümleşmiş sanır kendini, bir sıkıntı yaratma dileği ile gerçek arasında bocalar durur.

Sartre'ın yarattığı kişilerin özgürlüğü nedir? Bu kişilerin gücü dünyadan kaçmakta, kendinden kopmakta, baskı yapan şeylerden sıyrılmakta, onları yok etmekte görülür. Ama kopmak gerçekte bir kurtuluş, bağısız olmak bir kaçış değildir ki. Hem, insanın kopup kurtulduğu bu dünyada —kişiyle sıkıntı arasında— yalnızca hiçlik, yalnızca özgürlük yokluğu mu vardır? İki arasında yalnızca bir boşluk bulunduğu nasıl doğrulanabilir? Özgürlüğü bir kurtuluş olarak yaşamamız için Sartre'ın bu boşluğu ne ile dolduracağımızı bize göstermesi gerekirdi; istememek ve inkâr etmek özgürlüğüne inanmak ve bağlanmak özgürlüğünü de eklemesi gerekirdi. Yazık ki Sartre bunu yapmaz. Nitekim, Sartre'ın kişileri bir şeye bağlanmazlar. Kendi özgürlüklerinden çok başka şeylere inanırlar: Sevmek ve hareket etmek için değil, seçmek için seçerler. Oysa, bulantıyı yenmek için değerden yoksun bir özgürlükten başka şeyler —sözgelimi, özgürlüğün bağlanabileceği değerler— bulmak gerekir. Ama, bu değerler o evrende nasıl ortaya çıkacak, o kapalı kapıları sarsabilecek tutku nereden gelecek? bilmiyoruz. Çünkü Sartre'ın dünyasında ne renk vardır, ne gerçek kurtuluşa özgü bir özgürlük sesi, ne de bir özgürlük çağrısı. Bunların olmayışı, o koca eser için göze görünür tek tehlikedir gerçi; ama saplantı payının gitgide artması, istem payının ise gitgide azalması da bir talihtir onun için. Diyeceğimiz, onun talihi kendine bağlılığındadır: Bir yaşayış bildirisi (message) olmaktan çok, bir dünya görüşü olduğunu bilmek zorundadır.

Sartre'ın dehası açıklık ve seçikliğinde, arılık ve duruluğundadır. Yani, saplantılarını bize ileten o yalınlık ve içtenliğinde... Elbette, sonu yapmacıklığa, kuram-

ca anlamsızlığa varan ya da hayatın gerçek yaşantısına düşünsel bir kurguyu boşuna yamamaya yeltenen bir coşku içinde olamaz bu. Sartre'ın düşündüğü (ya da düşünmek istediği) şeyle duyduğu şey arasında bir çelişme varsa, bu çelişme roman eseriyle felsefe eseri arasında gelişmelidir: Yoksa, yalnızca romana yerleşirse, onun gerçekliğini bozmak sakıncasını ve gücünü artırayım derken, tersine, eseri sakatlamak tehlikesini doğurur.

Laffont Bompiani

«Varoluşçuluk Bir İnsancılıktır» adlı bu kitap, Fransız yazar ve filozofu 1905 doğumlu Jean-Paul Sartre'in 1946'da «Club Maintenant»da verdiği bir konferansın metnidir. Aynı yıl yayımlanmıştır. Konferans, o sıralar Fransa'da ve Avrupa'da büyük bir yankı yaratmış olan varoluşçuluğu kısaca açıklamak, ona ilişkin bazı yanlış anlamaları ve önyargıları düzeltmek, sataşmaları göğüslemek amacını gütmekteydi. Çünkü, Marksçılar varoluşçuluğu eylemsizlik ve öznelcilikle, katolikler ise kötümserlik ve bireycilikle suçluyordı. Üstelik, «varoluşçuluk» sözcüğünü herkes başka bir anlamda kullanıyordu. Bundan ötürü, sözcüğün anlamı çoğu kimseler için gitgide belirsizleşiyordu.

Gerçekte varoluşçuluk, her şeyden önce, bir felse-

(*) Laffont Bompiani-Dictionnaire des Oeuvres Contemporaines de tous les pays, Paris, 1968, s. 258.

fi-öğretidir. Başlıca iki kanadı vardır: Karl Jaspers ile Gabriel Marcel öğretinin hristiyan kanadını, Heidegger ile Sartre tanrıtanımaz kanadını temsil ederler. Ama ikisinin de çıkış noktası aynıdır: Varlık özden önce gelir; yani, insan üstüne düşünme öznelikten kalkılarak yürütülür. Bu bakımdan, varoluşçuluk XVII. yüzyılın klasik felsefesinden ayrılır. Bilindiği üzere, klasik felsefeye göre, Tanrı insanı yaratmazdan önce özünü ortaya koymuştur : Tıpkı bir sanatçının kafasındaki kavrama göre bir şeyi yapması gibi... Özün varoluştan önce gelmesi düşüncesi XVIII. yüzyıl felsefesinde de Tanrı inancının yaşamasını sağlamıştır. Varoluşçuluğun tanrıtanımaz kanadı ise, varoluşun özden önce geldiğini kabul ettiğinden, tanrısızlığın bütün sonuçlarını üstlenmektedir. Ona bakılırsa, «insan doğası» diye bir şey yoktur; insan kendini nasıl yapıyorsa öyledir; varlığının temel seçmesi olan bir tasarıyla önce kendini belirler ve sonra gidişatının bütünü içinde ortaya çıkar. Bu tasarıyla insan, kendini seçerken bütün insanları da seçmiş olur. Çünkü, o tasarıyla, gerçekleştirmesi gereken bir insan imgesi kurar. Onun için seçme bir değerlendirmedir. Böylece, her insan her an bütün insanlığa bağlanır. İşte, varoluşçuların bunaltıyı özgürlük içinde bırakılmışlığın bir belirtisi gibi görmeleri bundandır. Bunaltı gelip bir yerde sorumluluk duygusuna yani eyleme ve ahlâka dayanır. Varoluşçuluk, ahlâkî bir nesnel değerler üzerine değil, insanın kökten özgürlüğüne yaslandırır: «İnsan özgür olmaya mahkûmdur.»

Böyle düşünenler için, ahlâksal seçiş bir boyun eğme değil, bir yaratmadır. Varoluşçuluğa yakıştırılan kötümserlik de, aslında, insanın köklü özgürlük duygusudur. «İnsan doğası» diye bir şey bulunmadığına göre, eylemlerimizi ancak bu duygu yardımıyla yargılayabiliriz. Varoluşçulukta bir kötümserlik varsa, gerçekte bunu bir çeşit «iyimserlikte katılık» diye düşünmek

gerekir. Bu katı iyimserlik, gerekçilik uğruna, insanların eksiklerini, kusurlarını hoş gören bir sorumluluğu tanımaz. Onun gözünde varoluşçuluk bir eylem ve özgürlük hümanizmasıdır. Varoluşçuluğun öznelciliğine gelince, o da, —komünistlerin ileri sürdükleri gibi— burjuva kökenli oluşunun bir belirtisi değildir; insanı bir nesne gibi görmeyi istemeyişinin bir işaretidir. Çünkü, bu öznelcilik, özneler arası ilişkileri kapsar; insanın varoluşu ancak başkalarıyla olan ilişkilerine göre belirlenir, evrenselliği de özünde değil durumundadır: Her insan, durumunun somut gerçekliğiyle öbür insanlara bağlanır. Bundan dolayı, özgürlüğün hem tek insan için, hem de bütün insanlar için istenmesi gerekir. Böylece, özgürlük ve insancılık temeli üzerinde bir ortaklaşalık oluşacaktır. Bu, açık bir insancılıktır, her gün yeniden kazanılacaktır. Nedeni şu: Bu insancılık, her gün yeniden elde edilmesi gereken bir insan özgürlüğünü amaçlıyor, bir veri olarak görmüyor onu.

Sartre'ın özetini sunduğumuz konferansı budur. Konferanstan sonra Sartre ile Naville arasında bir tartışma çıkmıştır. Sartre bu tartışmada varoluşçuluk ile Marksçılık arasındaki ortak ve ayrık yanları sergilemiştir.

VAROLUŞÇULUK

**(L'Existentialisme
est un humanisme)**

Jean - Paul Sartre



David Levine'in çizgileriyle Sartre

J. P. Sartre

VAROLUŞÇULUĞA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

Uğradığı bir sürü eleştiriye karşı varoluşçuluğu savunmak istiyorum burada.

Bu eleştirilerden ilkinе göre, varoluşçuluk umutsuzluğun doğurduğu bir durgunluk, miskinlik içinde kalmaya çağırıyormuş insanları. Ona bakılırsa, kapalıymış bütün çıkar yollar, bu yüzden eyleme hiç yer yokmuş dünyada, hareket olanaksızmış. İşte bu durum, salt gözleyici bir felsefe olmaya götürüyormuş varoluşçuluğu. Oysa, tek başına gözleyicilik bir şeye yaramazmış. Üstelik, sonunda burjuva felsefesine sürüklermiş kişiyi.

Bunlar, özellikle komünistlerin öne sürdükleri eleştirilerdir.

MARKŞÇILARIN ELEŞTİRİLERİ

Ayrıca varoluşçuluk, insanın hep kötü yanlarına basıyormuş parmağını, hep düşkünlüklerini anlatıyormuş. Kirli, bulanık, karanlık olanı gösteriyormuş hep. Her yerde bunları seriyormuş gözlerimizin önüne. Gülen güzellikleri, insan doğasının ıııklı, umutlu yanlarını gölgede bırakıyormuş. O kadar ki, katolik eleştirmen Mlle. Mercier'ye göre, varoluşçuluk çocuğun gülümsemesini bile unutmuş imiş.

Her iki eleştiriye göre de insancıl (humain) dayanışma yokmuş bizde. Kişioğlunu tek başına ele alıyormuşuz, —bunu komünistler söylüyor—, bütünden koparıyormuşuz. Çünkü yalnızca öznellik (sublectivité) olarak görüyormuşuz onu; çünkü yalnızca Descartes'ın «Düşünüyorum, öyleyse varım» sözüne dayanıyormuşuz; çünkü yalnızca kişioğlunun tek başına kendini kavradığı anı göz önünde tutuyormuşuz. Bundan ötürü de yöremizdeki insanlarla bağlantı kuramıyormuşuz; dışımızda yaşayan ve cogito (1) ile yanına varılamayan kimselere dayanışma gösteremiyormuşuz.

KATOLİKLERİN ELEŞTİRİLERİ

Katolikler ise şöyle eleştiriyorlar bizi: Güya biz gerçekliği tanımıyor, insanların girişimlerinin ciddiliğini inkâr ediyormuşuz. Oysa, Tanrının buyurularını ve sonrasızlığa ulaşmış değerleri ortadan kaldırıncı gereksizlik ve boşluktan başka bir şey kalmamış geride. O zaman, herkes başıboş kaldığından, her istediğini yapar, kimse de başkalarının yanlış görüşlerini, kötü edimlerini (actes) yargılayamaz, suçlayamazmış.

(1) Cogito: Descartes'ın «Düşünüyorum, öyleyse varım» sözünün kısaltılmışı. (Çeviren)

Bu çeşitli eleştirileri cevaplandırmaya çalışacağım şimdi. Zaten bu küçük açıklamanın adını «varoluşçuluk bir insancılıktır» koyuşum da bundan. Gerçi birçok kimseler burada insancılıktan söz açılmasına şaşabilirler. Olsun, biz gene de yolumuzdan dönmeyeceğiz, insancılıktan ne anladığımızı belirtmekten geri durmayacağız.

KÖTÜMSERLİK VE VAROLUŞÇULUK

Her şeyden önce şunu söyleyelim: Varoluşçuluk deyince, insanın yaşamasına yol veren ve her gerçeğin, her eylemin bir çevreyi, bir insancıl özneliği kucakladığını gösteren bir öğreti (doctrine) anlıyoruz. Bilindiği gibi, bize yapılan en zorlu saldırı insan hayatının sözüm ona hep kötü yanları üzerinde durmuş olmamızdır. Geçenlerde bir kadını anlattılar: Hatuncağız sinirlenince ağzından uygunsuz bir söz kaçırmış. Bunun üzerine utanmış, özür dilemiş, «Ben de varoluşçu mu oluyorum ne!» demiş. Görüyorsunuz ki her çirkinlik, her bayağılık varoluşçuluğa yapıştırılıyor artık.

DOĞALCILIK VE VAROLUŞÇULUK

Bize doğalcı (naturaliste) denilmesi de bu yüzden. Hani sahiden öyle olsaydık yüreğimiz yanmazdı; asıl doğalcılığın bugün doğurduğu kızgınlık ve korkudan daha büyük bir öfke ve ürperti uyandırdığımızı görür de şaşa kalırdık. Öyle ki, Zola'nın bir romanını —sözgelimi *Toprak*'ı (2)— sıkılmadan okuyan kimseyi, varoluşçu bir romanı okuyunca hafakanlar basardı. Ne

(2) Emile Zola'nın 1887'de yazdığı **Toprak** (La Terre) romanının Türkçe çevirileri: Çev. H. Suha Gezgın, 1946/çev. Hamdi Varoğlu, 1946, 1973.

denli üzümlü olursa olsun, ulusların bilgeliğinden yararlanana biri, gene de bizi ondan daha üzümlü (hüzümlü) bulurdu. Ama bu, «önce can sonra canan» ya da «iyilik eden kötülük bulur» demekten yeğ değil midir?

ULUSLARIN BİLGELİĞİ

Burada kullanılacak bir yığın beylik söz var ki hepsi de aynı kapıya çıkıyor: Sakın kurulu düzene karşı gelmeyiniz, iktidara kafa tutmayınız, çizmeden yukarı çıkmayınız, uslu olunuz! Çünkü bir geleneğe yaslanmayan her eylem romantiklikler. Doğruluğu anlaşılmış bir denemeye dayanmayan her girişim (teşebbüs) başarısızlığa uğramak zorundadır! Yaşantılarımız da gösteriyor ki kötüye eğilimlidir insanlar! Onları bundan alıkoymak için önlerine sağlam engeller dikmek gerek; yoksa, bir kargaşadır sarar ortalığı!

Bu adamlar buna benzer can sıkıcı özdeyişleri (hikmetleri) ısıtıp ısıtıp önümüze sürerler. Dillerinden gerçekçi türküler eksik olmaz. Öyleyken, bir edimin iğrenç yanını az buçuk gösterdiniz mi, hemen kalkar varoluşçuluğu karamsar, üzümlü, karanlık olmakla suçlarlar. Kendi kendime sorarım hep: Bu baylar varoluşçuluğun kötümserliğinden mi, yoksa aşırı iyimserliğinden mi yakınıyorlar? Açıklamaya çalıştığım öğretilerde onları korkutan, varoluşçuluğun insana bir seçme olanağı tanımış olması mı yoksa? Bunu anlamak için tüm felsefe alanında gözden geçirmek gerekiyor soruyu.

VAROLUŞÇULUK MODASI

Varoluşçuluk nedir?

Bu sözcüğü kullananların çoğu, onu savunurken oldukça güçlük çekiyorlar şimdi. Çünkü bu sözcük

moda oldu artık. O kadar ki, *Clartés*'nin dedikodu yazarı bile fıkrasının altına «*Varoluşçu*» diye imza atıyor, falanca ressamın ya da müzikçinin bile varoluşçu olduğundan dem vuruluyor. Hem de büyük bir sevinç duyuluyor bunun söylenmesinden. Diyeceğimiz, varoluşçuluk sözcüğü öylesine yayıldı, anlamı öylesine genişledi ki, artık hiçbir anlamı kalmadı desek yeridir. Görünürde gerçeküstücülüğe (surréalisme) benzer bir öncü akım da bulunmadığı için olacak, aylaklık ve rezalete düşkün kimseler, varoluşçuluğa dört elle sarıldılar. Oysa, bu felsefe hiçbir şey getirmiyor onlara. Çünkü, rezalete en az elverişli bir öğretiler o. Oldukça kuru ve sıkı bir öğreti. Daha çok uzmanlara ve filozoflara özgü bir öğreti...

İKİ TÜRLÜ VAROLUŞÇU OKUL VARDIR

Öyledir ama, yine de kolayca tanımlanabilir bu öğreti. İşlerin bunca karışması, iki çeşit varoluşçu bulunmasından geliyor: Birinci çeşit varoluşçular, hristiyan varoluşçulardır. Katolik mezhebinden [Karl] Jaspers'le Gabriel Marcel bunlardandır. İkinci çeşit varoluşçular ise, tanrıtanımaz varoluşçulardır. Bunlar arasında Heidegger'i, Fransız varoluşçularını ve beni sayabilirsiniz. Bu iki kolu birleştiren ortak yan, her ikisinin de şu düşünceyi benimsemiş olmasıdır: «Varoluş özden önce gelir.» İsterseniz buna, «Öznellikten hareket etmek gerekir» de diyebilirsiniz.

VAROLUŞ ÖZDEN ÖNCE GELİR

Peki, ne demektir bu? Ne anlamalıyız bu sözden? Yapılmış bir nesneyi, sözgelişi bir kitabı ya da bir kâğıt keseceğini ele alalım. Bu nesneyi bir kavramdan

esinlenen (ilham alan) bir zanaatçı yapmıştır. Zanaatçı onu yaparken bir yandan kâğıt keseceği kavramına, öbür yandan da bu kavramla birleşen bir üretim tekniğine, bir yapış reçetesine başvurur. Böylece, kâğıt keseceği hem belli bir biçimde yapılmış bir nesne, hem de belli bir işe yarayan bir eşya olur.

Neye yaradığını bilmeden kâğıt keseceği yapmağa kalkan bir kimse tasarlanamaz. Bu demektir ki, kâğıt keseceğinin özü (yani onu yapmayı ve tanımlamayı sağlayan reçetelerin, tekniklerin, niteliklerin hepsi) onun varlaşmasından önce gelir. Karşımda şöyle bir kitabın ya da böyle bir kâğıt keseceğinin bulunuşu önceden belirlenmiştir. Burada dünyanın teknik görüşü (vision) ile karşılaşırız. Bu görüşe bakarak, «yapış, varoluştan önce gelir» diyebiliriz.

Yaratıcı bir Tanrıyı bile çoğu zaman yüksek bir zanaatçı gibi tasarlarız. Tanrıyı zanaatçıya benzetiriz. Benimsediğimiz öğreti hangisi olursa olsun, —ister Descartes'inki, isterse Leibniz'inki gibi bir öğreti olsun—, yine de biz iradenin az çok anlakı (müdirikeyi) izlediğini, hiç olmazsa onunla birlikte yürüdüğünü kabul ederiz.

XVII. YÜZYIL FİLOZOFLARINDA TANRI VE İNSAN

«Tanrı yaratırken, neyi yarattığını çok iyi bilir» diye düşünürüz. Böylece, Tanrının ruhundaki insan kavramını zanaatçının kafasındaki kâğıt keseceği kavramına benzetmiş oluruz. Nasıl ki Tanrı bir teknik kavrayışa göre insanı yaratıyorsa, zanaatçı da bir tanım ve tekniğe göre kâğıt keseceğini yapar. Yani bireysel (individuel) insan, tanrısal anlakta var olan belli bir kavramı gerçekleştirir.

XVIII. YÜZYIL FİLOZOFLARINDA İNSAN VE DOĞA (TABİAT)

XVIII. yüzyılda —filozofların bu dinsizlik çağında— Tanrı kavramı ortadan kalkıyor. Elbette, «öz varoluştan önce gelir» düşüncesinin sonucu değildir bu. Çünkü bu düşünceyi biz, hemen hemen her yerde, Diderot'da, Voltaire'de, hatta Kant'ta bile görüyoruz. Onlara göre, kişioğlunda bir «insan doğası» vardır. Bu insan doğası, bu insancıl kavram herkeste bulunur. Herkes evrensel insan kavramının özel bir örneğidir. Kant bu evrensellikten şu özelliği çıkarıyor: Orman adamı da bir burjuva ile aynı temel nitelikleri taşır, aynı tanıma, aynı kavrama uyar. Başka bir deyimle, her ikisinde de aynı insancıl özellikler göze çarpar. Demek ki burada dahi insanın özü, doğada karşılaştığımız bu tarihsel varoluştan önce geliyor.

TANRITANIMAZ VAROLUŞÇULUK

Gelgelelim, benim bağlandığım tanrıtanimaz varoluşçuluk daha tutarlıdır. Ona göre, eğer Tanrı yoksa, hiç olmazsa «varoluşu özden önce gelen» bir varlık vardır. Bu varlık, bir kavrama göre tanımlanmazdan, belirlenmezden önce de vardır. Bu varlık insandır. Heidegger'in deyişiyle, «insan gerçeği» dir.

Varoluş özden önce gelir. İyi ama, ne demektir bu? Şu demektir: İlk insan vardır; yani insan önce dünyaya gelir, var olur, ondan sonra tanımlanıp belirlenir, özünü ortaya çıkarır.

VAROLUŞÇULUĞUN İNSAN KAVRAYIŞI

Varoluşçuya göre insan daha önce tanımlanamaz, belirlenemez; hiçbir şey değildir o zaman. Ancak son-

radan bir şey olacaktır ve kendini nasıl yaparsa öyle olacaktır. Kavrayacak, tasarlayacak bir Tanrı olmayınca, insan doğası diye bir şey de olmaz bu durumda. İnsan yalnızca kendini anladığı gibi değil, olmak istediği gibidir de.

İNSAN KENDİNİ NASIL YAPARSA ÖYLE OLUR

İnsan, var olduktan sonra kendini kavradığı gibidir, varlaşmaya doğru yaptığı bu atılımdan (hamleden) sonra olmak istediği gibidir. Kendini nasıl yaparsa öyledir yani. Varoluşçuluğun baş ilkesi de budur işte. Buna «öznellik» adını verenler de var. Onlar bizi öznelcilikle (subjectivisme) suçluyorlar.

TASARI (PROJET)

Peki biz ne demek istiyoruz bununla? İnsanın taştan ya da masadan daha değerli olduğunu mu söylemek istiyoruz yoksa? Şunu demek istiyoruz: İnsan var olur önce. Bir geleceğe doğru atılan ve bu atılışın bilinci-ne varan bir varlık olarak ortaya çıkar. Bir yosun, bir karnıbahar ya da çürümüş bir nesne değildir o, öznel olarak kendini yaşayan bir tasarıdır. Bu tasarıdan önce anılacak hiçbir şey yoktur. Gökyüzünde hiçbir şey anlaşılmaz ondan önce. İnsan, nasıl olmayı tasarladıysa öyle olacaktır. Olmak isteyeceği şey değil, tasarlayacağı şey yani. İstemek deyince bilinçli bir kararı anlıyoruz biz; aramızdan birçokları için kendi kendine oluştan sonra gelir bu. Bir partiye girmek, bir kitap yazmak, evlenmek istiyebilirim; ama bütün bunlar irade denen şeyden daha köklü, daha kendiliğinden bir seçmenin belirtisidir.

İNSAN TEPEDEDEN TIRNAĞA SORUMLUDUR

Gelgelelim, gerçekten de varoluş özden önce geliyorsa, insan ne olduğundan sorumludur öyleyse. İşte, varoluşçuluğun ilk işi de her insanı kendi varlığına kavuşturmak, varlığının sorumluluğunu omuzuna yüklemektir. Ne var ki biz, «insan sorumludur» derken, yalnızca «kendinden sorumludur» demek istemiyoruz, «bütün insanlardan sorumludur» demek istiyoruz. Görülüyor ki iki ayrı anlamı var 'öznellik' sözcüğünün. Bakıyorum da, düşmanlarımız hep bu çifte anlamlılık üzerinde oynayıp duruyorlar. Oysa öznellik, bir yandan bireysel öznenin (sujet) kendi kendini seçmesi, öbür yandan da insancıl özneliği aşmanın kişiöğlunun elinde olmaması demektir. Varoluşçuluğun derin anlamı bunlardan ikincisinde gizlidir.

SEÇİŞ

«İnsan kendi kendini seçer» dediğimizde, herbirimizin kendi kendini seçmesini anlıyoruz bundan. Ama insan kendini seçerken bütün insanları da seçer. Kendini seçmesi bütün öbür insanları da seçmesi demektir aynı zamanda. Olmak istediğimiz kimseyi yaratırken, herkesin nasıl olması gerektiğini de tasarlarız. Hiçbir edimimiz yok ki, olmasını zorunlu saydığımız bir insan tasarımı (tasavvuru) doğurmasın bizde.

Öte yandan, bütün insanları seçerken insanoğlu kendini de seçmiş olur. Şöyle ya da böyle olmayı seçmek, bir bakıma, seçtiğimiz şeyin değerli olduğunu belirtmek demektir. Çünkü, hiçbir zaman kötüyü seçmeyiz. Hep iyiyi (iyi sandığımızı) seçeriz. Herkes için iyi olmayan şey, bizim için de iyi olamaz.

İNSAN BÜTÜN İNSANLARI SEÇERKEN KENDİNİ DE SEÇER

Ayrıca, varoluş özden önce gelince ve biz, tasarıma göre varlaşmak isteyince, bu tasarı herkes için, bütün çağımız için bir değer ve geçerlik kazanır. Böylece, sorumluluğumuz düşünemeyeceğimiz kadar büyümüş olur, giderek, sonunda bütün insanlığı kucaklar. Bir işçiysen, sosyalist olmayı değil de, bir hristiyan sendikasına girmeyi seçersen, bununla şunu belirtmiş olurum: «İnsana düşen, alinyazısına katlanmaktır; tevekküldür, boyun eğmektir. Çünkü bu dünyada saltanat yok insan için!»

Gelgelelim, bu hareketimle, bu seçimle yalnızca kendimi bağlamış olmakla kalmam, herkes adına tevekkülü salık vermekle bütün insanlığı da bağlamış olurum.

BİREYSEL EDİMLER BÜTÜN İNSANLIĞI BAĞLAR

Daha bireysel bir örnek alalım: Diyelim ki evlenmek, çocuk yetiştirmek istiyorum. Bu evlenme yalnızca benim durumumdan, tutkumdan (ihtirasımdan) ya da isteğimden doğsa bile, yine de ben bununla yalnızca kendimi bağlamış olmuyorum, bütün insanlığı da tekli-evlenme (monogamie) yoluna sokmaya, bağlamaya çalışmış oluyorum.

Demek ki yalnızca kendimden değil, herkesten de sorumluyum. Kendime karşı sorumlu olunca, herkese karşı da sorumlu oluyorum. Seçtiğim belirli bir insan tasarısı kuruyorum, yani kendimi seçerken gerçekte 'insan'ı seçiyorum.

Bu durum bunaltı, bırakılmışlık, umutsuzluk gibi görkemli sözcüklerin örttüğü şeyi anlamamızı sağlar.

Üstelik, göreceğimiz üzere, öyle zor falan da değildir bunu anlamak, hatta oldukça kolaydır.

BUNALTI

Önce şunu soralım: «Bunaltı» deyince ne anlaşılıyor? Varoluşçular yürekten karşılık verirler: «İnsanlık bunaltıdır!» derler. Bunun anlamı şudur: Bağlanan ve yalnızca olmak istediği kimseyi değil, bir yasa koyucu olarak bütün insanlığı seçen kişi, o derin ve tümel (küllî) sorumluluk duygusundan kurtulamaz. Doğrusu, birçokları bu sıkıntıyı (bu iç daralmasını, bu bungsunluğu, bu boğuncu) yaşamazlar. Ama biz yine de şunu öne süreceğiz: Onlar, bunaltılarını maskeleyerek ondan kaçarlar. Nitekim, çoğu kimseler yaptıklarının yalnızca kendilerini bağladığına, yalnızca kendilerini sorumlu kıldığına inanırlar. Bu yüzden, «Her koyun kendi bacağından asılır,» derler. Kalkıp da onlara, «Ya herkes de sizin gibi yaparsa, o zaman ne olur?» diye sorarsanız, omuzlarını silkerek cevap verirler : «Herkes de böyle yapmaz ki!»

Ne olursa olsun, biz yine de durmadan sormalyız kendi kendimize: «Ya herkes de bizim gibi yaparsa sonu nice olur?»

BUNALTI VE YALANCILIK

İnsan bu tasalandırıcı düşünceden ancak kendini aldatarak kaçabilir. «Herkes böyle yapmaz,» diye yalan söyleyen ve özür uyduran kimsenin içi rahat değildir aslında. Çünkü, yalan söylemek olayı, yalana verilen evrensel değeri de içine alır, onu yanında taşır. Bu değer maskelendiği zaman dahi bunaltı kendini gösterir. Kierkegaard bunu «İbrahim'in bunaltısı»

diye adlandırıyor. Hikâyeyi bilirsiniz: Bir melek Hazreti İbrahim'e oğlu İshak'ı kurban etmesini buyurur. Hani, gelip de «Sen İbrahim'sin, oğlunu Tanrı'ya adayacaksın!» diyen varlığın gerçekten bir melek olduğu bilinse, işler yolunda gidecek, sorulacak bir şey kalmayacak. Öyle olmadığı için, insanoğlu sorar: «Bu sahici bir melek mi acaba? Ben sahiden İbrahim miyim?»

Sanrıya tutulmuş (halluciné) bir deli tanı mıştım: Sözde kendisiyle telefonla konuşuluyor ve buyruklar veriliyordu! Hekim sormuştu ona: «Sizinle konuşan kim böyle?» Deli cevap vermişti: «Tanrı! Kendisinin Tanrı olduğunu söylüyor bana!»

Öyle ama, gerçekten Tanrı olduğunu kim ispat edebilir ona? Bir melek gelmişse, onun gerçekten bir melek olduğunu kim ispatlayabilir bana? Kayıptan sesler duyarsam, cehennemden değil de gökten indiğini, yahut bilinç altından ya da hastalık durumundan geldiğini kim ispatlayabilir? Bu seslerin gerçekten bana söylendiğini kim ispatlayabilir?

Bu durumda kendi özel anlayış ve seçişimi insanlığa zorla kabul ettirmeye kim itebilir beni? Kim benden böyle bir şey bekleyebilir? Hiç kimse! Çünkü bu sorulara inandırıcı hiçbir kanıt (delil), hiçbir işaret gösteremem. Eğer bana bir ses gelmişse, onun bir melek sesi olduğuna yine ben karar veririm. Bunun gibi, şu ya da bu edimin iyi olduğunu söylersem, onun kötü değil iyi bir edim olduğuna yine ben karar veririm. Onlardan herhangi birini yine ben seçerim. Hiçbir şey gerçekten İbrahim olduğumu söyleyemez bana; öyleyken her an onunkilere benzeyen edimlerde bulunmak zorunda kalırım. Sanki bütün insanlık gözlerini yaptığım şeye dikmiştir, ona göre davranmakta, ona göre kendini düzenlemektedir. Üstelik, yalnızca bana değil, herkese de böyle görünür bu.

BUNALTI HAREKETSİZLİĞE GÖTÜRMEZ BİZİ

Onun için her insan şöyle demelidir: «İnsanlık edimlerime bakarak kendini ayarladığına göre, böyle hareket etmekte haklı mıyım? Yaptığım doğru mu?» Eğer böyle demezse, bilin ki, bunaltısını maskeleyeceğinden dolayı demiyordur. Elbette, insanı eylemsizliğe, durgunluğa götüren bir bunaltı söz konusu değil burada. Yalınç (basit) bir bunaltı söz konusu. Sorumlulukları olan herkes bilir bu bunaltıyı. Nitekim, bir saldırının sorumluluğunu yüklenen bir komutan, nice insanı ölüme atmanın sorumluluğunu da yüklenmiş olur. Üstelik, bu sorumluluğu kendisi seçer. Gerçi üstlerinin verdiği komutlar da vardır; ama pek geniştir bu komutlar, enine boyuna yorumlanmak ister. Bu yorumlama on, on beş, hatta yirmi kişinin hayatıyla ilgilidir. İşte bu yorumlamayı yapmak, ona göre bir karar vermek komutana düşer. Bundan ötürü, kararı verirken ister istemez bir bunaltıya, bir iç sıkıntıya kapılır. Bütün komutanlar yaşarlar bu sıkıntıyı. Ama bu, yine de hareketlerine engel olmaz onların. Tam tersine, eylemlerinin baş koşulu (şartı) olur.

BUNALTI VE SORUMLULUK

Çünkü bunaltı bir sürü olanakla yüz yüze getirir onları. Komutanlar bu olanaklardan birini seçince, ancak seçildiği için bir değer kazandığını bilirler onun. Ayrıca, varoluşçuluğun sözünü ettiği bu çeşit bir bunaltı, ancak sorumlulukla açıklanır; ancak bağladığı öbür insanlar karşısında doğruca beliren bir sorumlulukla anlaşılır. Görüldüğü üzere, bizi eylemden ayıran bir perde değildir bunaltı; tersine, bizi eylemle birleştiren, harekete götüren bir olaydır, eylemin bir parçasıdır.

Heidegger'in pek hoşlandığı bir deyim vardır: Bırakılmışlık. Bu deyimden şunu anlıyoruz biz: Tanrı olmadığı için insan bir başına bırakılmıştır. Elbette, bunu söylemekle iş bitmez. Doğuracağı sonuçları sonuna kadar izlemek gerekir bu deyim. Bundan ötürü varoluşçular, elden geldiğince az kayıpla Tanrıyı ortadan kaldırmaya yeltenen belli bir laik ahlâk anlayışıyla çatışırlar, karşı çıkarlar böylesi bir anlayışa.

LAİK AHLAK

1880 yıllarına doğru Fransız profesörleri bir laik ahlâk kurmaya kalkmışlardı. Aşağı yukarı şöyle düşünüyorlardı: Tanrı pahalı ve yararsız bir varsayımdır (faraziyedir). Gerçi bu varsayımdan kurtulmamız iyi olur; ama bir ahlâkın, bir toplumun, uygar (medeni) bir dünyanın var olması için, öteden beri var sayılan ve ciddiye alınan önsel, yani deney öncesi (à priori) birtakım değerlerin de var olması gerekir. Çünkü ancak bunlara dayanılarak kişioğlunun karısını dövme-mesi, yalan söylememesi, çocuk yetiştirmesi, dürüst ol-ması sağlanabilir. Ancak, bunlara dayanılarak kişi-oğlu zorlanabilir yahut zorlanmalıdır. Kaldı ki, Tanrı olmasa da bu değerler vardır. Nitekim, yapacağımız küçük bir tartışma —Tanrı yok da olsa— bu değerlerin var olduğunu, anlaşılabilir bir evrende yaşadığını gös-terecektir.

KÖKTENCİLİK

Başka türlü konuşanlar da var bu konuda. Bunla-ra köktenci (radicaliste) adını veriyorlar Fransa'da. Onları dinlerseniz, Tanrı olsa da olmasa da bir şey de-ğişmez. Çünkü nasıl olsa aynı ilerleme, dürüstlük, in-sancılık düzgülerini (norme'larım) bulacağız yine; ve

Tanrıyla ilgili eskimiş bir varsayım kuracağız. Gerçi bu varsayım da zamanla sessizce ve kendiliğinden ölüp gidecek ,ama biz yine kuracağız onu.

Varoluşçuluk ise, bunların tersine, şunu düşünür: Tanrının olmaması çok sıkıntılı bir durum yaratır. Tanrı ortadan kaldırılınca, kavradığımız evrendeki değerleri bulmak olanağı da ortadan kalkar: Bizim adımıza iyiyi düşünecek sonsuz ve yeterli bir bilinç (yani Tanrı) var olmadığından, «iyi» diye «önsel» bir şey de var olamaz artık; çünkü iyinin var olduğu ve kişiöğlunun dürüst olması, yalan söylememesi gerektiği hiçbir yerde yazılı değildir artık; çünkü biz, ancak insanların var olduğu bir ortamda yaşarız artık.

DOSTOYEVSKİ VE VAROLUŞÇULUK

Dostoyevski, «Tanrı olmasaydı her şey mubah olurdu,» diye yazmıştı. (İşte bu söz, varoluşçuluğun çıkış noktasıdır.) Gerçekten de, Tanrı yok ise her şey yeğdir (mubahtır), hiçbir şey yasak değildir. Bu demektir ki insan, kendi başına bırakılmıştır. Ne içinde dayanacak bir destek vardır, ne de dışında tutanacak bir dal. Artık hiçbir özür, dayanak bulamayacaktır yaptıklarına. Varoluş özden önce gelince, verilmiş ve donmuş bir insandan söz edilemez elbet. Önceden belirlenmiş, donmuş bir doğa açıklanamaz çünkü. Başka bir deyişle, gerekircilik (déterminisme), kadercilik yoktur burada, kişiöğlü özgürdür, insan özgürlüktür.

İNSAN ÖZGÜRLÜKTÜR

Öte yandan, Tanrı olmazsa, gidişimizi haklı gösterecek değerler, buyurular da olmaz karşımızda. Ne önümüzde, ne de ardımızda —değerlerin ışıklı alanında— bizi haklı, suçsuz kılacak şeyler vardır. Yalnız

ve özürsüz (mazeretsiz) kalmışızdır. Bu durumu, «İnsan özgür olmaya mahkûmdur, zorunludur,» sözüyle anlatıyorum. Zorunludur, çünkü yaratılmamıştır. Özgürdür, çünkü yeryüzüne geldi mi, dünyaya atıldı mı bir kez, artık bütün yaptıklarından sorumludur.

Varoluşçu, tutkunun (ihtirasın) gücüne inanmaz. Güzel bir tutkunun, coşkun bir sel gibi, insanı birtakım kaçınılmaz edimlere sürükleyeceğini düşünmez. Kötü edimler için bir özür kaynağı saymaz tutkuyu. Ancak şunu düşünür bu konuda: İnsan kendi tutkusundan sorumludur. Ayrıca, varoluşçu, insanın yeryüzünde kendisine yol gösterecek, önceden verilmiş bir işaret bulabileceğini de düşünmez. Böylesi bir işaretin ona bir yardımcı dokunacağına aklı yatmaz da ondan. Her insanın bu işareti canının istediği gibi yorumlayacağını bilir de ondan...

İNSAN İNSANI BULUR

Bilir ki, desteksizdir kişiöğlü, yardımsızdır, her an insanı bulmak (keşfetmek) zorundadır. Güzel bir yazısında, «İnsan insanın geleceğidir,» demişti Francis Ponge. Çok yerinde bir söz. Gelgelelim, «Gelecek gökyüzünde yazılıdır. Tanrı onu görür, yönetir,» diye anlamak da yanlıştır bu sözü. Çünkü o zaman adı geçen gelecek, gerçek bir gelecek olmaktan çıkar.

BIRAKILMIŞLIK

Onun için, bu sözü, «Ne olursa olsun, insanın, ya. pacağı bir gelecek vardır, el değmemiş bir yarın onu bekler,» diye anlamak doğru olur. Ama bu durumda da insan kendi başına bırakılmış olur.

Bu bırakılmışlığı daha iyi kavramanız için öğren-cilerimden birinin başından geçenleri anlatacağım si-

ze: Öğrencim bir gün yanıma geldi. Düşmanla işbirliğine yanaştığı için annesi babasıyla bozuşmuştu. Ağabeyisi ise 1940'ta bir Alman saldırısında ölmüştü. Delikanlı, biraz ilkel ama soylu bir duyguyla, kardeşinin öcünü almak istiyordu. Gelgelelim, annesinin ondan başka kimsesi yok. Kocasının yarı ihanetinden ve büyük oğlunun ölümünden dolayı adamakıllı üzgün. Tek tesellisi küçük oğlu, tek dayanağı o şimdi. Genç adam için o anda seçilecek iki yol var: Birincisi, İngiltere'ye geçerek «Özgür Fransız Kuvvetleri»ne katılmak, yani annesinden ayrılmak; ikincisi, annesinin yanında kalarak onun yaşamasına yardım etmek, yani savaştan kaçmak. İyice biliyor ki, annesi ancak kendisine dayanarak yaşamaktadır ve ondan ayrılırsa ya da ölürse kadıncağız derin bir umutsuzluğa yuvarlanacaktır. Yine biliyor ki, annesi için yapacağı hareketin somut (müşahhas), belli bir sonu vardır: Onun yaşamasını sağlamak. Ama, gidip döğüşmek için yapacağı hareketin elle tutulur, belli bir sonu yoktur: Belki de suya düşecektir emekleri, hiçbir işe yaramıyacaktır. Nitekim, İngiltere'ye gitmek için İspanya'dan geçerken yakalanıp bir toplama kampında süresiz kalabilir. Yahut İngiltere'ye ya da Cezayir'e varır da orada bir büroda yazıcılıkla görevlendirilebilir, bunun sonucu savaşa katılmayabilir. Bu durumda delikanlı apayrı iki eylemle karşı karşıyadır: Biri somut, araçsız, ancak bir kişiyle ilgili bir eylem; öteki daha geniş bir toplulukla, bir ulusla ilgili, sonu bellisiz, belki de boşa çıkacak bir eylem...

İKİ ÇEŞİT AHLÂK

Delikanlı iki türlü ahlâk arasında bocalayacaktır aynı zamanda: Bir yanda bireysel sevgi, duygudaşlık ve bağlılık ahlâkı var; öbür yanda ise daha geniş, fakat etkisi ve yararı daha kuşkulu bir ahlâk var. Bun-

lardan birini seçmesi gerek. Ama bu seçişi yapması için kim yardım edecek ona? Hristiyanlık öğretisi mi yardım edecek? Hayır! Çünkü hristiyanlık, ona «Taş yürekli olmayın, acıyın, yakınlarınızı sevin, kendinizi düşünmeyin, yolların en çetinini seçin!» der. İyi ama, en çetin yol hangisidir? Nedir en çok yararlı olan? Bir savaş birliğinde döğüşmek mi, yoksa bir varlığın yaşamasına yardım etmek mi? Yani, sonu belirsiz bir davranış mı, yoksa belirli bir davranış mı? Kim önceden bildirebilir bunu? Hiç kimse! Hangi yazılı ahlâk önceden belirtebilir bunu? Hiçbir ahlâk! Kant ahlâkı, «Başkalarını sakın araç saymayın, araç gibi kullanmayın, amaç sayın onları!» der. Doğrusu, güzel söz! Nitekim, annemin yanında kalırsam araç gibi değil, amaç gibi davranmış olurum ona; ama o zaman da çevremde savaşılanları araç saymak çekincesiyle karşılaşırım. Tersine, savaşılanlara katılırsam, amaç saymış olurum onları, ama bu sefer de anneme araç gibi davranmak sakıncasıyla yüz yüze gelirim.

DEĞER VE DUYGU

Eğer değerler tasarladığımız somut ve belirli durumu iyice aşyorsa, kesin bir yol göstermiyorsa, geniş ve bellisizse yani, yapacak tek iş kalıyor bize: İçgüdülerimize uymak, onlara göre davranmak. Delikanlı da böyle yapmaya çalıştı. Kendisini gördüğümde şöyle diyordu: «Gerçekte duygudur aslolan. Onun için, duyguya boyun eğmeliyim. Beni doğruca belli bir yöne iten duyguyu seçmeliyim. Annemi her şeyden (öç alma isteğimden, savaşa katılma dileğimden, serüven özlemimden) çok sevdiğimi duyarsam, onun yanında kalırım elbette. Ama, tam tersine, anneme olan sevgimin hiç de öyle derin, yeterli olmadığını duyarsam çekip giderim.»

Peki ama, bir duygunun değeri nasıl anlaşılır, ney-

le belirlenir? Sözelimi, delikanlının annesine gösterdiği duyguyu nedir değerli kılan? Cevap verelim: Annesinin yanında kalmış olması! Bunun gibi; ancak uğruna şunca para harcarsam falan dostumu, yoluna bu denli para dökecek kadar sevdiğimi söyleyebilirim. Ancak yanında kalırsam, annemi, dizinin dibinden ayrılmayacak kadar sevdiğimi söyleyebilirim. Demek ki bir duygunun değerini, ancak onu doğrulayan bir edimle gerçekleştirebiliyorum, belirliyen bir hareketle tanımlayabiliyorum. Gelgelelim, hareketimi doğrulayacak bir duyguyu istemekle de kendimi bir kısır döngüye (fasit daireye) sokmuş oluyorum.

Öte yandan, Gide'in de iyice belirttiği üzere, yaşanan bir duygu ile yaşanmış gibi gösterilen bir duyguyu birbirinden ayırmak çok zordur. Bir şeyi duyar gibi görünmekle gerçekten duymak arasındaki ayrımı çıkarmak oldukça güçtür. Örneğin, yanında kaldığımdan dolayı annemi sevdiğime karar vermek yahut sevdiğimden dolayı annemin yanında kaldığımı öne sürmek ya da annem için kaldığımı belirten bir oyun oynamak, hemen hemen aynı şeydir.

EDİMLERİMİZ DUYGUYU MEYDANA GETİRİR

Başka bir deyimle, duygu yapılan hareketlerle oluşur. Duygunun değeri edimlerden sonra ortaya çıkar. Öyleyse, duygunun kılavuzluğunda yürümek doğru olmaz. Duygu bana doğru yolu gösteremez çünkü. Bu demektir ki, kendimde ne beni harekete getirecek gerçek durumu arayabilirim, ne de hareketimi sağlayacak kuralları bir ahlâktan bekleyebilirim. Buna karşı siz, «Gitsin öğretmenine danışsın!» diyeceksiniz. Ama bir keşişten öğüt istemek, o keşişi seçmek demektir. Çünkü, üç aşağı beş yukarı, o keşişin neler söyleyeceğini önceden kestirebilir insan, vereceği öğütleri önceden tasarlayabilir.

SEÇİŞ VE BAĞLANIŞ

Başka türlü konuşalım: Öğüt verecek kimseyi seçmekle, insan kendini seçer. Nitekim, hristiyan iseniz, şöyle dersiniz: «Varın bir keşişe danışın!» Güzel ama, hangi keşişe? Türlü türlü keşiş var: İşbirlikçi keşişler var, eli böğründe bekleyen keşişler var, kurtuluş kavgasına katılan keşişler var... Bunların hangisini seçeceğiz? Eğer delikanlı işbirlikçi ya da kurtuluşçu bir keşişi seçmişse, alacağı öğüdü de önceden seçmiş, kararlaştırmış demektir. Bu duruma göre, delikanlı da bana gelirken kendisine vereceğim cevabı biliyordu. Bu cevap ancak şu olabilirdi: «Özgürsünüz, onun için kendiniz seçin, yolunuzu kendiniz bulun! Hiçbir genel ahlâk size yapacağınız şeyi söyleyemez. Buna ancak siz karar vereceksiniz!»

GENEL BİR AHLÂK YOKTUR

Genel bir ahlâk yoktur; çünkü size yol gösterecek bir işaret yoktur dünyada. Gelgelelim, katolikler, «Var-dır!» diye ayak direrler. Hadi, tutalım ki var böylesi işaretler; var ama, onları yorumlayan, taşıdıkları falanca anlamı seçen de biziz yine. Esir düştüğüm günlerdeydi. İlgi çekici bir Cizvit tanımıştım. Papazlar arasına katılması şöyle olmuştu: Bir sürü bahtsızlığa uğramıştı hayatta. Daha çocukken babası ölmüş, yoksul ve kimsesiz kalmıştı. Bunun üzerine bir din okuluna sığınmıştı. Yazık ki bu durumu durmadan başına kakılıyordu çocukcağızın, acındığı için içeri alındığı duyuruluyordu kendisine. Bu yüzden, küçüklerin hoşlandığı o onur yüceltici, okşayıcı hareketleri görmedi hiç. Üstelik, on sekizine gelince, başarısızlıkla biten bir aşk serüveni geçirdi. Yirmi ikisinde subaylık sınavını kazanamadı. Önemsiz bir şey belki, ama onun için bardağı taşıran bir damla oldu bu.

BİR ÖRNEK

Genç adam şöyle düşünebilirdi: Tam başarısızlığa uğramıştı, yenilmişti. İşte bu bir işaretti. Ama neyin işareti? Koyu bir üzüntü ya da umutsuzluğa kapılmak işten bile değildi. Öyleyken, delikanlı enine boyuna bir güzel düşündü, şuna vardı: Evet, bir işaretti bu. İşaret de gösteriyordu ki, dünya işlerinde zaferler kazanacak bir kimse değildi o, böylesi işler için yaratılmamıştı. Dinin, ermişliğin, inancın (imanın) getireceği başarılar için yaratılmıştı. Ancak bu yolda zaferler kazanabilirdi. Sonunda, Tanrının bir işareti saydı bunu. Kalktı tarikata girdi, Cizvit oldu. Görüldüğü üzere, bir işaretin anlamı üzerine karar verirken tek başınadır insan. Nitekim, bunca başarısızlık karşısında delikanlı bir başka karar da verebilirdi: Sözgelimi, devrimci ya da doğramacı olmak isteyebilirdi. İstemediğine göre, işareti yorumlamanın bütün sorumluluğu onundur, yalnızca onun omuzlarındadır.

UMUTSUZLUK VE OLANAKLAR

Bir başına bırakıldığımız için, varlığımızı biz kendimiz seçeriz. Bırakılmışlık bunaltıyla birlikte yürür. Umutsuzluğa gelince, pek basit bir anlamı vardır bu sözün. O da şudur: Umutsuzluk, «irademize bağlı olan şeylere ya da eylemimize yol açan olasılıklara (ihtimallere) güvenmekle yetineceğiz,» demektir. Gerçekten de, insan bir şey istemeye görsün, durmadan olasılık öğeleriyle (unsurlarıyla) karşılaşır.

Bir dostun bize geleceğine güveniyorum, diyelim. Bu dost ya trenle ya da tramvayla gelecektir. Elbette, bunun için trenin tam saatinde varması, tramvayın ise devrilmemesi gerekir. Yani ben, burada olanaklar (imkânlar) alanındayım. Ama, onlara, ancak eyleminin bütün bu olanaklara tüm elverişli olduğu ölçüde güven-

nirim. Göz önünde tuttuğum olanaklar sıkı sıkıya eylemime bağlanmışsa, işin sonrasıyla pek ilgilenmem, ilgilenmemek zorundayım. Hiçbir Tanrı, hiçbir yazgı (kader) dünyayı ve olanaklarını benim istemime uyduramaz da ondan.

UMUTSUZLUK VE EYLEM

İşte Descartes da, «Dünyadan çok kendinizi yenin!» derken aynı şeyi anlatmak istiyordu: Yani umuda kapılmadan işe girişin! Konuştuğum Marsk'çılar şöyle karşı çıkıyorlar bana: «Ölümünüzle sınırlanmış olan eyleminizde başkalarının desteğine bel bağlayabilirsiniz. Bu; bir yandan, insanların başka ülkelerde —örneğin Çin'de, Rusya'da— size yardım etmek için yapacakları şeye güvenmek; bir yandan da, siz öldükten sonra dahi eyleminizi yürütmek ve giderek devrimi gerçekleştirmek için yapacakları şeye güvenmek demektir. Üstelik, siz buna güvenmek zorundasınız da. Yoksa, ahlâklı sayılmazsınız!»

Onlara ilkin şu karşılığı vereceğim: «Kavgada arkadaşlarıma her zaman güvenirim; yeter ki bu arkadaşlar, benimle birlikte somut ve ortaklaşa (müşahhas ve müşterek) bir döğüşe katılmış olsunlar, az çok denetleyebildiğim bir parti ya da topluluk içinde birleşmiş olsunlar. Öyle bir parti ya da topluluk ki, içinde «savaşçı» diye benim de adım anılsın, her an onun yaptıklarını, girdisini çıktısını adamakıllı bileyim. Bu durumda, bir partinin birliğine ve buyrultusuna güvenmek, tıpkı trenin raydan çıkmayacağına ya da tramvayın tam vaktinde geleceğine güvenmek gibidir. Tanımadığım kimselere güvenemem elbette; toplumun esenliği uğrunda onların gösterdiği insancıl iyilik ve yararlığa inanmam. Çünkü özgürdür kişiöğlü ve üzerine yaslanabileceği bir insan doğası da yoktur. Sözgelemi, Rus devriminin ilerde nereye varacağını bilemem.

Bu devrim ille de işçilerin zaferini sağlayacaktır, diyemem. Ancak gördüklerimle sınırlandırmak zorundayım kendimi. Ben öldükten sonra, kavga arkadaşlarımın işimi ele alıp onu en yüksek noktasına ulaştıracaklarını kestiremem, onlara bu konuda şimdiden bel bağlayamam.

İnsanlar özgürdür çünkü, yarın ne yapacaklarına özgürce kendileri karar verirler. Olur ya, bakarsınız, ben göçüp gittikten sona faşizmi kurmaya bile kalkışsınlar! Üstelik, birtakım ödleğ ve gevşek kimseler de buna göz yumarlar. Bizim için bunca iğrenç olan faşizm, o zaman insancıl bir gerçeklik haline gelir.»

TARİH VE İNSANIN SEÇİŞİ

Demek ki gerçekte işler, insan onların nasıl olmasını kararlaştırırsa öyle olacaktır. Peki, bu böyle diye, yan gelip yatmam mı gerek benim? Hiçbir eyleme sarılmam mı gerek? Hayır! Önce bir şeye bağlanmam gerek, sonra da şu eski kurala uymak: «Bir işe atılmak için umutlanmak gerekmez!» Elbette, «Hiçbir partiye girmemeliyim,» demek değildir bu; «Hayal kurmayacağım, ancak elimden geleni yapacağım,» demektir. Hani, kendi kendime sorsam: «Acaba ortaklaşacılık (collectivisme) gerçekleşecek mi?» Hiç bilemem! Bildiğim bir şey varsa bu konuda, o da şu: Onu gerçekleştirmek için elimden ne gelirse yaparım. Bunun dışında hiçbir şeye güvenemem.

VAROLUŞÇULUK EYLEMSİZLİĞE KARŞIDIR

Eylemsizlik, yangeldimcilik, «Ben yapmazsam, elbet bir yapan çıkar! Benim yapamadığımı başkaları yapabilir!» diyen kimselerin davranışdır. Size anlat-

tığım öğreti (varoluşçuluk) ise tam tersidir bunun: Çünkü o, «Ancak eylem içinde, iş içinde gerçeklik vardır» der. Hatta daha da ileri gider: «İnsan kendi tasarısından başka bir şey değildir; kendini yaptığı, gerçekleştirdiği ölçüde vardır; yani hayatından, edimlerinin (fiillerinin) toplamından ibarettir!» diye ekler. İmdi, öğretimizin bazı kimseleri neden kızdığınızı artık siz de anlayabilirsiniz.

ALDATMA; DÜZME İNANÇ

Onlar, düşkünlüklerine katlanmanın, yenilgilerini benimsemenin bir yolunu bulurlar yine de. Dört elle sarıldıkları bu biricik yol şudur: «Neyleyeyim, koşullar (şartlar) yar olmadı bana; oysa şimdikinden daha büyük bir değerim vardı benim. Öyle derin aşklar geçirmedim, köklü dostluklar kuramadımsa, sevgime lâıyk bir kadınla ve arkadaşlığıma uyar bir erkekle karşılaşamadımsa, bunun için boş vakti ve esenliği elde edemedim de ondan. Uğurlarına varımı yoğunumu vereğim çocuklarım olmadıysa, hayatımı birlikte kurabileceğim birini bulamadım da ondan. Görüyorsunuz ki beni, değerli kılacak bir yığın dilek, eğilim ve olanak kullanılmadan, taptaze içimde kaldılar. Bir sıra basit edim onların dışarı çıkmasını önledi.»

İNSAN OLMASI GEREKEN ŞEYDİR

Gelgelelim, varoluşçular doğru bulmazlar böylesi bir düşünüşü, çürük inancı. Varoluşçu için gerçekten oluşan aşktan başka aşk ve bu aşкта görülen olanaktan başka olanak yoktur. Kendini sanat eserlerinde gösteren dehadan başka deha yoktur. Örnekse, Proust'un dehası eserlerinin bütünüdür; Racine'in dehası yazdığı

bir sürü trajedidir, bunun dışında hiçbir şey yoktur. Öyle ya, yeni bir trajedi yazamayınca, ne diye Racine' e onu yazmak olanağını bağışlayalım? İnsanoğlu hayatına bağlanır, orada kendi resmini çizer, bu resmin dışında bir şey yoktur. Elbette, bunu düşünmek, hayatta başarı kazanamamış kimselere bir yanıla acı, sert görünebilir; ama öbür yanıla da, yalnızca gerçeği göz önünde tutmaları gerektiğini öğretir onlara: Hayaller, umutlar, bekleyişler bir insanı ancak yerine gelmemiş bir hayal olarak, suya düşmüş bir umut olarak, boşa çıkmış bir bekleyiş olarak tanımlamaya yarar. Yani, onları olumluca değil, olumsuzca tanımlar.

Bununla birlikte, «İnsan kendi hayatından başka bir şey değildir,» derken, «Bir sanatçı salt eserlerine göre yargılanır,» demek istemiyoruz. Çünkü, daha başka binlerce şey onu tanımlamaya yardım eder, tanımlamada yer alır. Bununla şunu demek istiyoruz: İnsan bir girişimler zinciridir. İnsan, bu girişimleri yaratan bağlantıların toplamı, örülüğü ve bütünüdür.

KÖTÜMSERLİK

YA DA İYİMSERLİKTE SERTLİK

Bu koşullar içinde, eleştirilen bizim kötümserliğimiz değil, iyimser sertliğimiz oluyor gerçekte. Romanlarımızda insanları zayıf, gevşek, korkak, hatta kötü olarak gösterdiğimiz için çullanıyorlarsa bize, o insanların yalnızca zayıf, gevşek, korkak ya da kötü olmasından gelmiyor bu: Nitekim, Emile Zola gibi, biz de onlara, «İnsanların böyle oluşu soyaçekimden (irsiyetten), çevreden yahut toplumdandır; insanlar şöyle değil de böyle olmuşlarsa, ruhsal ya da bedensel bir gerekircilikten (determinisme'den) ötürü olmuşlardır,» deseydik hemen inanırlardı sözümüze. Sevinçle, «Bakın, işte biz de onun için böyleyiz. Ne yapalım, başka türlü olamayız ki!» derlerdi. Böylece, kendilerini güya

temize çıkarırlardı. Oysa varoluşçu, bir korkağı anlatırken, «Bu adam korkaklığından sorumludur!» der. Bilir ki ciğeri, yüreği, beyni korkak olduğu için korkak değildir o; beden yapısından gelmez onun korkaklığı, kendini o duruma düşürmesinden gelir. Edimleriyle kendini bir korkak olarak kurmasından gelir.

İNSANIN SORUMLULUĞU

Korkak yaradılış yoktur çünkü. Sinirli yaradılışlar, halkın deyişiyle, yoksul ya da zengin yaradılışlar vardır; ama insanı korkak yapan bu yaradılışlar değildir; bir şeyden vaz geçme ya da bir şeyi olurluna bırakma eylemidir. Yaradılış, edim demek değildir. Oysa korkak ancak yaptığı edimle, davranışla tanımlanır. Bu yönden düşünülürse, *kişioğlu korkaklığından dolayı bal gibi suçlanabilir*: İşte, insanların çekindiği ve sezinlediği de bu «suçlanma» olgusudur. Bundan ötürü onlar, insanın ödleğ ya da gözüpek doğmasını isterler. İsterler ki, böylelikle, suçluluktan kurtulmuş olsunlar!

Özgürlük Yolları adlı romanım için sık sık öne sürülen eleştirilerden biri de şudur: «Güzel ama, bunca titrek, pısırik kişiler nasıl olur da sonradan kahramanlığa yükseltirsiniz!» Doğrusu ya, olsa olsa, böylesi bir eleştiriye gülünür ancak. Bu eleştiri yapanlar sanıyorlar ki korkak ya da kahraman olarak dünyaya gelir insan; anasından nasıl doğmuşsa öyle kalır, hiç değişmez. Neden böyle sanıyorlar, dersiniz? Neden olacak, böyle düşünmek işlerine geliyor da ondan: Öyle ya, korkak doğmuşsanız, suç sizin mi? Bu durumda kim ne diyebilir size? Kim korkaklıktan kurtarabilir sizi? Hiç kimse! Onun için üzülmeyin, yaşamınıza bakın! Öte yandan, kahraman doğmuşsanız, yine kimse suçlayamaz sizi, üstünüze toz konduramaz. İçiniz rahat etsin. Ölünceye değin kahraman olarak kalacaksınız. Kahraman gibi yiyecek, kahraman gibi içeceksiniz.

Varoluşçu ise şunu der bu konuda: Korkak kendi kendini korkak yapar, kahraman ise kendi kendini kahraman. Korkak ya da kahraman olmak insanın elindedir. Nitekim, korkak her zaman korkaklıktan kurtulabilir, kahraman her zaman kahramanlıktan çıkabilir. Genel bir bağlanıştır burada önemli olan; yoksa, sizi toptan bağlayan özel bir durum ya da özel bir eylem değil!

VAROLUŞÇULUK İYİMSER BİR ÖĞRETİDİR

Varoluşçuluğa yöneltilen saldırılara böylece karşılık vermiş olduk, sanıyorum. Siz de görüyorsunuz ki, varoluşçuluk bir miskinlik, eylemsizlik felsefesi değil. Çünkü işle açıklıyor insanı, eylemle tanımlıyor, davranışla yargılıyor. Ayrıca, varoluşçuluğun insanı kötümser bir açıdan gösterdiği de söylenemez: Varoluşçuluktan daha iyimser bir öğreti olamaz da ondan: Varoluşçuluğa göre insanın yazgısı (kaderi) kendindedir. Gerçi varoluşçuluk umudun ancak eylemde bulunduğunu, kişiyi yaşatacak tek şeyin edimleri olduğunu öne sürer; ama buna dayanarak varoluşçuluğu insanın cesaretini kırmaya ve hareketten alıkoymaya yeltenen bir felsefe saymak yanlıştır. Çünkü biz bir eylem ve bağlanma ahlâkı kuruyoruz. Öyleyken, birkaç veriden yararlanarak, insanı bireysel öznelliği içine kapadığımızı söylüyorlar, kıyasıya eleştiriyorlar bizi. Yazık ki, bu noktada da yanlış anlaşıyoruz.

ÖZNELLİK

Çıkış yerimiz bireyin öznelliğidir gerçi; ama bunun nedenleri baştan aşağı felsefidir. Burjuva olduğumuz için değil, gerçeğe yaslanan bir öğreti istediğimiz için

böyle düşünüyoruz. Güzel, umutlu, ama temelsiz kuramları (nazariyeleri) sevdiğimiz için değil, gerçeğe dayanan bir öğreti istediğimiz için böyle düşünüyoruz.

«DÜŞÜNÜYORUM, ÖYLEYSE VARIM» (COGITO)

Biz burada çıkış noktası olarak Descartes'ın görüşünü (cogito'sunu) benimsiyor, ondan başka gerçek olamaz, diyoruz: «Düşünüyorum, öyleyse varım!», bilincin kendiliğinden ulaştığı mutlak gerçek (hakikat) budur. Kişioğlunu, kendini kavradığı bu ânın dışında ele alan her kuram, gerçeği ortadan kaldıran bir kuramdır. Çünkü Descartes'ın cogito'su dışında her şey olasıdır (ihtimalîdir). Üstelik, bir gerçeğe yönelmeyen her olasılık öğretisi, hiçlik içinde yok olup gider. Olasılığı tanımlamak için gerçeği ele geçirmek gerekir, Yani, yaklaşık bir gerçeğin var olması için, ortada mutlak bir gerçeğin bulunması gerekir. Bu mutlak gerçek ise basit, varılması kolay, herkesçe kavranabilir bir gerçektir: İnsanın bir aracıya başvurmaksızın kendini anlaması, özünü bilmesi gerçeği...

Kaldı ki bu kuram, insana değer veren, saygı gösteren tek kuramdır; ona nesne gözüyle bakmayan biricik kuram...

VAROLUŞÇULUK VE MADDECİLİK

Her maddecilik aynı kapıya çıkar: İnsanları birer nesne olarak düşünmek, yani, bir masayı, bir iskemleyi ya da bir taşı meydana getiren oluş ve nitelikler bütününden ayırmamak onları; belirli tepkilerin toplamı olarak ele almak...

Bize gelince, bir insanın egemenliğini maddenin

egemenliğinden ayrı bir değerler bütünü olarak kurmak istiyoruz. Elbette, burada gerçek diye dört elle sarıldığımız öznellik, aşırı bireysel bir öznellik değildir. Çünkü, önce de gösterdiğimiz üzere, «cogito»da insan yalnızca kendini değil, başkalarını da bulur.

DESCARTES'Çİ ÖZNELLİK İLE VAROLUŞÇU ÖZNELLİK

Gelgelelim biz, «düşünüyorum» deyince, —Descartes'la Kant'ın felsefesine aykırı olarak—, kendimizi «başkası»nın karşısına çıkarmış, kendimizle birlikte «başkası»nı da anlatmış oluyoruz. Giderek, başkası da bizim kadar kesinlik kazanıyor. Böylece, «cogito» ile dolaysızca kendini kavrayan insan ,aynı zamanda başkalarını da bulmuş, kavramış oluyor; başkalarını kendi varoluşunun nedeni, koşulu olarak görüyor. Anlıyor ki, başkaları kendini zeki, kötü, kıskanç saymayınca gerçekten zeki, kötü, kıskanç olamıyor; ama sayınca da sahiden öyle oluyor. Yani, kendisiyle ilgili bir gerçeğe varması için başkalarından geçmesi gerekiyor.

BAŞKASININ VARLIĞI

Demek ki «başkası» hem varoluşum, hem de kendimi bilişim için gerekli. Nitekim, benliğimin tanınması, içерimin ortaya çıkarılması başkasının da tanınmasına; beni düşünen, bana karşı ya da benim için bir şeyler isteyen bir özgürlük olarak onun da ortaya çıkarılmasına yol açıyor. Bundan sonra, «özneler - arası» adını vereceğimiz bir evren buluyoruz karşımızda. İşte bu evren içindedir ki insan kendinin ve başkalarının ne olduğunu anlıyor.

İNSANIN DURUMU

Kişioğlunda «insan doğası» diyeceğimiz bir evrensel öz yok gerçi, ama insancıl bir evrensellik hali var. Günümüz düşünürlerinin insan doğasını (tabiatını) bir yana bırakarak, daha çok «insanın durumu»ndan istekle söz açmaları boşuna değil. Üstelik onlar «durum» deyince, insanın evrendeki temel koşullarını kabataslak gösteren önsel (deney öncesi) sınırların tümünü anlıyorlar bundan.

TARİHSEL DURUM VE İNSANIN DURUMU

Tarihsel durumlar değişir: Putatapar bir toplumda insan köle, derebeyi ya da işçi olarak doğabilir. Bu insan için değişmeyen bir zorunluluk varsa, o da şudur: Dünyada yaşamak, bir iş görmek, başkaları arasında bulunmak, ölümlü olmak... Sınırlar ne öznel, ne de nesnel; daha doğrusu, hem özne, hem de nesnel bir yüzleri vardır. Nesneldirler, çünkü her yerde görülebilir ve tanımlanabilirler. Özneldirler, çünkü yaşanmışlardır. Yaşanmamışlarsa hiçbir şey değildirler; yani insanı onları yaşamamışsa, onlara bakarak kendini özgürce tanımlamamışsa hiçbir şey değildirler. Gerçi tasarılar çeşit çeşit olabilir; ama yine de hiçbirini tümüyle yabancı gelmez bana; çünkü hepsi de benim bu sınırları aşmam, geriye itmem, inkâr etmem ya da onlara uymam için birer deneme olarak ortaya çıkarlar. Böylece her tasarı, ne denli bireysel olursa olsun, sonuçta evrensel bir değer kazanır.

BİREYSEL TASARININ EVRENSELLİĞİ

Bir Avrupalı her tasarımı; bir Çinlinin, bir Hintlinin hatta bir zencinin tasarısını dahi anlayabilir. Bu

demektir ki, 1945'te yaşıyan bir Avrupalı, durumunu kavradıktan sonra, kendi sınırlarına doğru atılabilir; giderek, adı geçen Çinlinin, Hintlinin, Afrikalının tasarısını yeniden kurabilir. Öyleyse, her tasarı herkesçe anlaşılabılır. Anlaşıldığına göre de her tasarının bir evrenselliğı vardır. Ama, bunun anlamı, «Bu tasarı insanı sonsuza değin belirler,» demek değildir; «İnsan yeniden bulunabilir,» demektir. Bir aptalı, bir çocuğı, bir yabaniyi ya da yabancıyı anlamamanın her zaman bir yolu yordamı vardır; elverir ki onlar üzerinde kişıoğlunun yeterli bilgileri olsun.

Bu anlamda insanın bir evrenselliğı olduğunu söyleyebiliriz. Ne var ki, önceden (doğarken) verilmez bu evrensellik; her gün kurula kurula oluşur. Szgeli-mi ben, kendimi seçerek bu evrenseli kurarım. Hangi çağda yaşarsa yaşasın, her insanın tasarısını anlayarak yeniden kurarım onu. Ama, bu seiştteki mutlaklık hiçbir çağın göreceliğini (relativité) ortadan kaldırmaz.

BAĞLANMA

Varoluşçuluğun göstermek istediğı özgürce bağlanmanın (engagement) mutlak özelliğidir burada, bu özelliğın değışmez bağıdır. Bu bağlanmaya dayanarak her insan, insanlıktan bir tipi gerçekleştirmekle kendi kendini gerçekleştirmiş olur. Çünkü bağlanma, hangi çağda ve kim tarafından olursa olsun, her zaman anlaşılabılır. Ayrıca, kültür beraberliğının greceliğı (izafiliği) de buna benzer bir sonuç doğurabilir. Onun için, Descartes'ı bağlanmanın mutlak özelliğini de göz önünde tutmak gerekir. İsterseniz, bu yolda şunu da söyleyebilirsiniz: Her birimiz solurken, yerken, uyurken, ş ya da bu biçimde davranırken «mutlakı» yaparız. zgrce var olmak ile mutlak varolmak arasında hiçbir ayırım yoktur. Üstelik, zaman içine yerleşmiş, yani tarih içinde yer almış bir mutlak olmak ile evren-

selce anlaşılabilir olmak arasında da hiçbir ayrım yoktur.

SEÇİŞ VE ÖZELLİK

Gelgelelim, öznelciliğin itirazlarını bütün bütüne de önleyemez bu. Çünkü, gerçekte, türlü kılıklara girer bu itiraz. İşte bunlardan birkaçı: «Öyleyse her ne isterseniz yapabilirsiniz,» derler bize. Bunu da çeşitli biçimlerde söylerler. Önce kargaşa yaratmakla suçlarlar bizi. Sonra da, «Başkaları üzerine yargılar veremezsiniz!» diye çıkışırılar. «Çünkü bir tasarımı bir başka tasarıdan üstün tutmak için bir dayanağınız yok. Öyleyken, kalkıp birini öbürüne yeğ tutmaya ne hakkınız var?» Daha sonra şöyle de diyebilirler: «Görüyorsunuz ki seçimleriniz köksüz; bir elinizle diktiğinizi öbür elinizle söküyorsunuz!»

Bu itirazların her üçü de pek sağlam görünmüyor bize. Önceleyin, şu birinci itiraza bakalım: Bir kere, «Her ne isterseniz seçebilirsiniz» sözü doğru değil. Bir anlamda seçmek elimizdedir, ne istersek seçebiliriz; elimizde olmayan seçmemektir. Gerçi her zaman seçebiliriz, ama seçmemenin de aslında bir çeşit seçme olduğunu bilmek zorundayız. Kaldı ki, böyle bir düşünüş ne denli biçimsel (formel) görünürse görünsün, kaprisi ve fanteziyi sınırlamak bakımından oldukça önemlidir yine de.

DURUM

Bir durum karşısında (sözgelişi, başka cinsten bir varlıkla cinsel ilişkileri olabilen, çocuk çocukları olabilen bir varlık oluşumunun getirdiği durum karşısında da) doğru ise bu, o zaman bir davranışı seçmem gerekiyor, demektir. Beni bağlamakla bütün insanlığı

da bağlayacak bir seçişin sorumluluğunu yükleniyorum, demektir. Öyle ki, seçimimi hiçbir önsel değer belirle-memiş de olsa, durum değişmez. Çünkü seçişin kap-risle bir ilişkisi yoktur.

SEÇİŞ VE GİDE'İN GEREKÇESİZ EDİMİ

Burada André Gide'in «gerekçesiz edim» kuramıy-la karşılaşacağınızı sanırsanız aldanırsınız. Bizim öğre-timizle onunki arasında bulunan o büyük ayrımı göz-den kaçırmış olursunuz. Çünkü Gide bilmez bu duru-mun ne olduğunu: Onun yaptığı kaprisine uymaktır yalnızca. Bize göre ise, tam tersine, insan kurulu bir durum içinde bulunur. Bu durum içinde hem kendisi bağlanır, hem de seçimiyle bütün insanlığı bağlar. Üs-telik, seçmekten de kaçınamaz bir türlü. Ya hiç evlen-meyecektir; ya evlenecek, çocukları olmayacaktır; ya da hem evlenecek, hem de çocukları olacaktır. Kısaca-sı, her ne yaparsa yapsın, bu sorun karşısında tümel bir sorumluluk yüklenmeden edemeyecektir. Gerçi, yerleşmiş değerlere başvurmadan seçecektir ,ama böy-le yapıyor diye kaprislilikle suçlamak haksızlık olur onu.

AHLÂK VE ESTETİK

Diyeceğim, ahlâksal seçişi bir sanat eserinin kuru-luşuyla karşılaştırmak daha uygun olur. Ama, «Bir es-tetik ahlâk söz konusu değildir burada,» demek için acele edelim, yoksa düşmanlarımız, bununla da suçla-maya kalkarlar bizi; öylesine kötü niyetli, kara çalıcı kimselerdir çünkü! Oysa, seçtiğim örnek bir karşılaştı-rma yalnızca. Bu karşılaştırmayla şunu anlatmak istiyorum: Bir tablo yapan ressam, önceden konulmuş

kurallara kulak asmıyor diye yerilir mi hiç? Yapacağı tablonun ne olması gerektiği hiç söylenir mi ona? «Şöyle bir tablo yapacaksın!» denir mi? Denmez elbette! Yapılacak tablo önceden belirlenemez de ondan. Sanatçı kendini tablosunun yapımına verir, bu yapım içinde bağlanır, yükümlenir. Kaldı ki, yapılacak tablo da yapılmış olan tablodan başkası değildir aslında. Başka bir deyimle, önsel (deney öncesi) estetik değerler yoktur. Ancak, eser bitince tablonun birlik ve uyurluğunda, yaratma istemiyle sonuç arasındaki ilişkide görülen değerler vardır. Kimse yarınki resmin ne olacağını şimdiden söyleyemez. Ancak önüne konulmuş resimler üzerine yargılar verebilir, yani yapılacak değil, yapılmış resimler üzerine... İmdi soralım: Bunun ne ilgisi var ahlâkla? Hem biz de aynı yaratıcı durum içinde bulunmuyor muyuz? İşte bundan ötürü, bir sanat eserinin nedensizliğinden söz açmıyoruz hiç. Aynı şekilde, Picasso'nun bir resminden konuşurken, onun da gerekçesiz olduğunu öne sürmüyoruz. Çok iyi biliyoruz ki, sanatçı resmini çizerken kendi kendini de oluşturur; eserinin bütünü hayatıyla birleşir, hayatına karışır.

VAROLUŞÇU AHLÂK

Ahlâk alanında da durum aynı. Eğer sanatla ahlâk arasında bir ortak yan varsa, o da şu: Her ikisinde de yaratış ve buluş (icad) bulunuyor. Onun için, yapılacak şey üzerinde önsel (apriori) bir karar veremeyiz. Yanıma akıl danışmaya gelen öğrencinin durumunu anlatırken bunu yeterince belirtmiştim sanıyorum: Bu öğrenci bütün ahlâklara —Kant'inkine ya da başkasına— başvurabilirdi, ama hiçbirinde de yol gösterici bir işaret bulamazdı. Bu yüzden, kendi yasasını gene kendi bulmak zorundaydı. Ama bununla demek istemiyorum ki bu delikanlı gerekçesiz bir seçme yaptı. Hayır, bunu demek istemiyorum! Annesinin yanın-

da kalmayı seçerken duygularını, bireysel eylemi ve somut acımayı ahlâkına temel yapmakla ya da İngiltere'ye gitmeyi seçerken fedakârlığı yeğ görmekle boşuna bir seçmede bulunmadı. Çünkü gerekçesiz, nedensiz bir seçim değildi bu.

İNSAN, AHLÂKINI KENDİ SEÇER

İnsan kendi kendini kurar. Önceden kurulmuş, tamamlanmış, sona ermiş değildir. Ahlâkını seçerken kendi kendini de kurmuş olur. Üstelik, bir ahlâk seçmeden de edemez. Koşulların ağır baskısı, ister istemez, bir ahlâk seçmek zorunda bırakır onu. Görüyorsunuz ki ancak bir bağlanmaya göre tanımlıyoruz insanı. Bu yönden düşünülürse, bizi seçişin gereksizliği, nedensizliği ile suçlamak saçmadır.

SEÇİŞ NEDENSİZ DEĞİLDİR

İkinci olarak, «Başkaları üstüne yargılar veremezsiniz,» diyor bize. Bu söz bir bakıma doğru, bir bakıma da yanlış. Doğrudur, çünkü: insan bağlanmasını ve tasarısını iyice bilerek, isteyerek seçmişse, artık ona, «Bunları bırak da daha iyilerini seç!» diyemeyiz.

Doğrudur, çünkü; ilerlemeye (terakkiye) inanmıyoruz biz. İlerleme bir düzeltmedir (islâh). İnsan ise, değişen bir durum önünde hep aynı insandır. Seçme ise bir durum içinde seçmedir hep. Sözgelimi, geçmişte Amerika iç savaşında köleliği tutanlarla tutmayanlar arasındaki seçme ne ise, şimdi M.R.P. (3) ile ko-

(3) M.R.P.: Mouvement Républicain Populaire (Cumhuriyetçi Halk Hareketi) adlı sağcı, tutucu parti. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Fransa'da kurulmuş ve sola gidişi önlemeğe çalışmıştır. (Çev.)

münistler arasında yapılacak seçme aynı şeydir; Ahlâk sorunu o günden bu güne kıl kadar değişmemiştir.

İNSAN BAŞKASINA GÖRE KENDİNİ SEÇER

Bununla birlikte, bir yargı verilebilir. Çünkü, dediğim gibi, seçmesini insan başkalarının karşısında yapar ve başkalarının karşısında kendini seçer. Bu bakımdan, kimi seçmelerin yanlışlığa, kimilerinin ise gerçekliğe dayandığı yargısına varılabilir. (Üstelik, bu bir değer yargısı değil de bir mantık yargısı olabilir.)

Örneğin, «Şu adam düzenbazın biridir!» denilerek onun üzerinde yargı yürütülebilir. İnsanın durumu özür ve yardıma yer vermeyen özgür bir seçiştir. İnsanı böyle tanımlayınca, edimlerinin sorumlunu tutkularına (ihtiraslarına) yükleyen, tutkusal bir gerekircilik uydurarak işin içinden sıyrılmaya çalışan kimse bal gibi düzenbazlıkla, kötü niyetlilikle suçlanabilir.

DÜZENBAZLIK YA DA KÖTÜ NİYET

«Güzel ama, insan niye düzenbazlığı da seçmesin?» diye karşı çıkacaklar buna. Onlara şu cevabı vereceğim: Ben, ahlâk yönünden yargılamıyorum bu adamı, düzenbazlığını, kötü niyetini bir yanlışlık olarak tanımıyorum yalnızca. Aslına bakılırsa, gerçek yargısından kaçınılamaz burada. Kötü niyet, düzenbazlık bir yalandır, çünkü tümel bağlanma özgürlüğünü gözden saklar. Eğer benden önce birtakım değerlerin var olduğunu söylersem, yine bir kötü niyet söz konusudur. Öte yandan, bu değerleri hem ister, hem de onların bana kendilerini zorla kabul ettirdiklerini söylersem, yine bir kötü niyet söz konusudur. Öte yandan, bu değerleri

hem ister, hem de onların bana kendilerini zorla kabul ettirdiklerini söylersem, çelişkiye düşmüş olurum. Ama kalkıp da bana, «Ya ben düzenbaz olmak istiyorsam?» diye sorarsanız, sizi şöyle cevaplandırırım: «Gerçi düzenbaz olmamız için hiçbir sebep yok, ama siz yine de öyle iseniz, o zaman, tutarlı davranışın dürüstçe davranış olduğunu bildiririm.»

ÖZGÜRLÜK

Ayrıca, bir ahlâk yargısı da verebilirim. Her somut koşulda özgürlüğü istemekten başka amacımız olamaz. Bırakılmışlık içinde insan, ortaya değerler koyduğunu bir kez anladı mı, artık bir tek şey dileyebilir: Bu da, bütün değerlere temellik eden özgürlüktür. Gelgelelim, «İnsan özgürlüğü soyut olarak ister,» demek değildir bu. «İyi niyetli, dürüst kişilerin edimlerinde özgür olmaları» demektir. Devrimci bir sendikaya giren kimse, somut amaçlara varmak ister. Gerçi bu amaçlar soyut bir özgürlük istemini de kapsar, ama özgürlük somut içinde bulunmak ister. Bize gelince, her özel durumda biz de 'özgürlük için özgürlük' isteriz.

BAŞKASININ ÖZGÜRLÜĞÜ

Ama özgürlüğü isteyince, onun tümüyle başkalarının özgürlüğüne, başkalarının özgürlüğünün ise bizimkine bağlı olduğunu anlarız. Gerçi insanın tanımı olarak özgürlük, başkasına bağlı değildir; ma, ortada bir bağlanma olunca iş değişir: O zaman kendi özgürlüğümle birlikte başkalarının da özgürlüğünü istemek zorunda kalırım. Başkalarının özgürlüğünü gözetmezsem, kendi özgürlüğümü de gözetemem.

Bundan şu sonuç çıkar: Tümel bir gerçeğe uyarlığı göz önünde tutarak, «İnsan, varoluşu özünden önce gelen bir varlıktır; çeşitli koşullar içinde özgürlüğünü istemeden yaşıyamayan özgür bir yaratıktır,» derken, aynı zamanda, başkalarının özgürlüğünden ayrı bir özgürlük isteyemeyeceğimi de belirtmiş oluyorum. Böylece, özgürlüğün kapsadığı bu özgürlük istemi adına, varoluşlarının nedensizliği ile tümel özgürlüğünü gizlemeye yeltenenler üzerinde yargılar yürütebilirim. Bazıları ciddilik taslayarak ya da gerekirci bahaneler öne sürerek tümel özgürhüklerini saklarlar: bunları «korkaklar» diye çağıracağım. Bazıları ise, —insanın yüzünde belirişi dahi zorunsuz, olumsal (contingent) iken—, varoluşlarını zorunlu göstermeye çalışırlar: bunları da «alçaklar» diye çağıracağım. Korkaklar olsun, alçaklar olsun ancak özeuygunluk, özgüllük (authenticité) alanında yargılanabilirler. Ama, ahlâkın içeriği (muhtevası) ne denli değişken olursa olsun, biçimi her zaman evrenseldir. Kant'ın da açıkladığı gibi özgürlük hem kendinin, hem de başkalarının özgürlüğünü gerektirir.

SOYUT AHLÂK, SOMUT AHLÂK

Ne var ki Kant biçimsel olan ile evrensel olanın bir ahlâk kurmaya yeteceğini sanıyor. Biz ise tam tersini düşünüyoruz: «Çok soyut ilkeler eylemi belirleyemez,» diyoruz. Şu öğrenci örneğimizi bir daha gözünüzün önüne getirin: Delikanlı, annesini bırakmak ya da yanında kalmak üzere, gönül rahatlığıyla karar vermek için neye, hangi ulu ahlâk kuralına dayanabilirdi? Hiç! Çünkü bu konuda bir yargıya varmak için hiçbir yol yoktur. İçerik oldum olası somuttur; bu yüzden de önce-

den görülemez; ancak keşfedilir. Burada önemli olan, bu keşfin özgürlük adına yapılıp yapılmadığıdır.

Aşağıdaki iki örneği inceliyorsanız, onların ne ölçüde birbiriyle birleştiğini ve ayrıştığını görürsünüz.

«FLOSS'TAKİ DEĞİRMEN» ÖRNEĞİ

Önceleyin, İngiliz yazarı George Eliot'ın *Floss'taki Değirmen* (Moulin sur la Floss) adlı romanını inceleyelim. Eserde bir genç kız görüyoruz: Maggie Tulliver. Bir delikanlıyı —Stephan'ı— seviyor. Hem de tutkuyla. Tutkusunun ateşini etinde duyuyor, onun değerini biliyor, bilincine varmış. Stephan'a gelince, o başka bir kızla nişanlı; alık bir kızla... Öyleyken Tulliver kendini düşünmüyor. Kendi mutluluğunu seçmesi gerekirken kalkıp insancıl bir dayanışma örneği gösteriyor: Sevdiği erkekten vazgeçiyor. Tutkusunu çiğneyerek kendini feda ediyor.

«PARMA MANASTIRI» ÖRNEĞİ

Stendhal'ın «*Parma Manastırı*»nda (4) ise Sanseverina tam tersini yapıyor: Tutkunun insanı gerçekten değerli kıldığına inanıyor: büyük bir sevginin fedakârlıklara lâyık olduğunu düşünüyor. Böylesi bir sevgiyi, Stephan ile genç kızı birleştirecek olan o bayağı evlenmeye yeğ tutuyor, yeğ tutmak gerektiğini sanıyor. Evlenmemek fedakârlığını gösteriyor ve mutluluğunu ger-

(4) Stendhal'ın 1839'da yazdığı **Parma Manastırı** (La Chartreuse de Parme) romanının Türkçe çevirileri: Çev. Hüsamettin Arslanöz, 1943/çev. Hamdi Varoğlu, 1949, 1962/çev. Hayri Esen, 1968/çev. Samih Tiryakioğlu, 1969, 1975.

çekleştirmeyi seçiyor. Stendhal'in de belirttiği gibi, tutkusu uğruna gerekirse kendini dahi feda etmeyi göze alıyor, tutkusunun yolunda gidiyor.

Burada birbirine karşıt iki ahlâkla karşılaşyoruz. Ama ben, yine de eşdeğer (equivalent) olduklarını söyleyeceğim onların. Her iki durumda da amaç olarak gözetilen özgürlüktür çünkü. Sonuçlara gelince, birbirine pek benzeyen iki davranış tasarlayabilirsiniz burada: Birinci kız, aşktan vazgeçmeyi seçiyor, buna katlanmayı göze alıyor; ikinci kız ise, cinsel istekleri dolaşısıyla, sevdiği erkeğin daha önceki bağlantısını (nişanlılığını) hiçe sayıyor. Gerçi bu iki eylem, yukarda belirttiğimiz eylemlerle dıştan benzeşiyor. Ama, ne de olsa, bütünüyle birbirinden ayrılıyor yine de. Sanseverina'nın davranışı, tasasız bir yırtıcılıktan daha çok, Tulliver'in davranışına yaklaşıyor.

Görüyorsunuz ki ikinci suçlama hem doğru, hem de yanlış. Çünkü özgür bir bağlanma alanında insan her şeyi seçebilir.

VAROLUŞÇU DEĞERLER

Bize yöneltilen üçüncü itiraz da şu: «Bir elinizle verdiğinizizi öbür elinizle alıyorsunuz! Yani, salt sizin seçmenize bağlı olduklarına göre, aslında ciddiye alınacak değerler değildir bunlar!»

Bu itirazı şöyle karşılayacağım : Böyle olmasına ben de üzülüyorum, ama elden ne gelir? Tanrıyı yok sayınca, değerleri seçip ortaya çıkaracak başka birinin bulunması gerekiyor. Onun için her şeyi olduğu gibi kabul edelim. Kaldı ki, «Değerleri biz yaratıyoruz,» demek de, «Hayatın önsel bir anlamı yoktur,» demektir. Evet yalnızca bu demektir. Siz yaşamazdan önce hayat bir şey değildir; ona bir anlam kazandırmak ancak size vergidir. Onu anlamlı kılan sizsiniz. Doğrusunu isterseniz, değer denilen şey de, seçtiğiniz

bu anlamdan başka bir şey değildir. Öyleyse, siz de görüyorsunuz ki, bir insanlık topluluğu, bir kamu yaratabilir pekâlâ...

İNSANCILIK

Varoluşçuluğun insancılık (humanisme) olup olmadığı sorduğumdan ötürü de eleştirdiler beni. Şöyle çıkıştılar bana: Siz ki, *Bunaltı* adlı romanınızda haksız olduklarını yazdınız insancılardan; belli bir insancılık türünü alarak eğlendiniz onunla; şimdi nasıl olur da yeniden ona dönersiniz?

Gerçekte, insancılık sözcüğünün birbirinden çok ayrı iki anlamı var. İnsanı amaç ve üstün bir değer olarak ele alan bir kuram (nazariye), diye anlaşılabilir insancılık. Bu anlamda bir insancılığa Cocteau'da rastlıyoruz. Sözelimi, onun *Seksen Saatte Dünya Gezisi* (Le tour du monde en 80 heures) adlı hikâyesinde, uçakla dağların üzerinden geçen bir yolcu, «Ne yaman varlık şu insanoğlu!» diye bağırır. Bu demektir ki, uçakları ben yapmamış da olsam, yine de kullanırım onları, bu özel buluşlardan yararlanırım. Hatta, ben de bir insan olduğum için, başka insanların özel edimlerinden kendimi sorumlu tutabilirim, gerekirse onlardan kendime bir onur payı çıkarabilirim.

KLASİK İNSANCILIK

Bu durum, kimi kişilerin yüce edimlerine yaslanarak, insana bir değer verebileceğimizi sandırıyor bize. Oysa, bu çeşit bir insancılık saçmadır. Çünkü insan üstüne ancak bir at ya da köpek böylesi genel yargılar verebilir, «Ne tuhaf bir varlık şu insanoğlu!» diye bağırabilir. Ama bir insanın, «insanlar» üzerine bu yolda yargılar yürütmesi kabul edilemez. Varoluşçuluk bu

çeşit bir yargılamadan alıkoymaz onu. Varoluşçuluk insanı bir son, bir amaç olarak ele almaz, bilir ki her zaman yapacak bir işi olacaktır onun, asla son bulmayacaktır.

Biz, Auguste Comte gibi, kendisine bir mezhep sunabileceğimiz bir insancılığın varlığına inanmıyoruz; inanmamak zorundayız. İnsanlık mezhebi, sonunda Comte'un kendine kapanık insancılığına varır; daha açık konuşursak, faşizme varır. Bu da, bizim hiç istemediğimiz bir insancılıktır.

VAROLUŞÇU İNSANCILIK

Neyse ki insancılığın bir başka anlamı daha var. Bu anlamın özü şudur: İnsan kendi dışında vardır, kendi dışına çıkarak var olur. Yani, ancak dışa atılarak, dışta kendini yitirerek varlaşır; aşkın (transcendant) amaçları kovalayarak var olabilir. Bu yönden alınırsa, insan ilerleyiştir, aşıştı, oluştur; ilerlemenin, aşmanın göbeğindedir. Nesneleri dahi bu ilerleyişe, bu aşışa, bu oluşa göre yakalar. Demek ki insancıl bir evrenden, insancıl öznellik evreninden başka evren yoktur.

AŞKINLIK, KENDİNİ AŞMA

İnsanı kurmasından ötürü (Tanrının aşkın oluşu anlamında değil; kendini aşma anlamında) bu aşkınlık ilişkisine «varoluşçu insancılık» adını veriyoruz. Ayrıca, özneliği doğurmasından ötürü de, (insanın kendi içine kapanması anlamına değil; hep insancıl bir evren, bir çevre içinde yaşaması anlamında) bu aşkınlık ilişkisini «varoluşçu insancılık» diye adlandırıyoruz. «İnsancılık» diyoruz, çünkü kişiöğluna bununla, kendinden başka yasa koyucu bulunmadığını hatırlatmış

oluyoruz. Ona hatırlatıyoruz ki: Kişioğlu, bu tek başına bırakılmışlık içinde, kararını ancak kendisi verecektir. «İnsancılık» diyoruz, çünkü kişioğluna bununla, kendi içine kapanarak ve başkalarından koparak değil; ancak dışında bir amaca yönelerek varlığını gerçekleştireceğini göstermiş oluyoruz. Ona gösteriyoruz ki: Ancak şu kurtuluş ya da bu iş için çalışmakla, yani eylemle kendini insancıl bir varlık olarak kuracaktır.

VAROLUŞÇULUK VE TANRITANIMAZLIK

Artık siz de anlamışsınızdır ki, bize karşı gösterilen bu tepkilerden daha haksız, öne sürülen bu itirazlardan daha yersiz bir şey olamaz. Varoluşçuluk, tutarlı bir tanritanımaz konumdan (position) bütün sonuçları çıkarmak uğruna yapılan bir çabadan başka bir şey değil. Varoluşçuluk, insanı asla umutsuzluğa düşürmeye çalışmaz. Gelgelelim, hristiyanların yaptığı gibi, bir umutsuzluk, inançsızlık yaftası yapıştırılıyorsa ona, umutsuzluğun kaynağında doğduğundandır bu. Varoluşçuluk, Tanrının yokluğunu ispata uğraşmaz. Böylesi bir çabayla kendini yormaz. O şuna bakar daha çok : Tanrı var olsaydı, yine de bir şey değişmeyecekti : İşte bizim ana görüşümüz budur. Elbette sorunun, Tanrının varlığı ya da yokluğu sorunu olmayışından geliyor bu. «Bizim sorunumuz bu değil» diye düşünmemizden geliyor.

SONUÇLAR

İnsan kendini bulmalı, özünü elde etmeli ve şuna da inanmalıdır: Hiçbir şey, —Tanrının varlığını gösteren en değerli kanıt (delil) dahi—, kişioğlunu ken-

dinden, benliğinden kurtaramaz. Varoluşçuluk bir çeşit iyimserliktir bu anlamda, bir çeşit eylem, çalışma öğretisidir. Bundan ötürü, ancak kendi umutsuzluklarını bizimkiyle karıştıran kara çalcılar, kötü niyetli hristiyanlar «umutsuz» damgasını basabilirler alnımıza!



J. P. Sartre

J. P. Sartre — P. Naville

VAROLUŞÇULUĞUN

HALKÇILLAŞTIRILMASINA KARŞI

Soru (Naville) : Bu çeşit bir anlatma isteğinin soruyu daha mı iyi, yoksa daha mı kötü kavramanıza yarayacağını bilemem, ama «Action»daki açıklamamızın sizi hiç de iyi anlatmadığını söyleyebilirim. «Umut-suzluk, bırakılmışlık» sözcüklerinin varoluşçu bir metindeki yankısı başka metinlerdekinden daha güçlü oluyor belki, fakat bana öyle geliyor ki, «umutsuzluk ya da bunaltı» yalnızlık duyan ve karar vermeye uğraşan kimsenin vereceği karardan çok daha köklü bir şey sizin için. Oysa, insan durumunun bilincine pek seyrek varır. Evet, insan her zaman seçer, ama umutsuzluk ve bunaltı her zaman görülmez.

Sartre : Elbette, katmerli börekle kaymaklı pasta arasında bir seçme yaparken, bunu bunaltı içinde yap-

tığımı söylemek istemiyorum. Bunaltının sürekli oluşu, ilk seçiş halinin sürmesine bağlıdır. Gerçekte bunaltı, bence, edimlerin tam doğrulanamayışından gelen ve herkese karşı duyulan bir sorumluluktur.

Soru : Ben, Action'daki düzeltme yazınızdan söz açmak istemiştım. Orada görüşünüz biraz zayıflamış gibi geldi bana.

Sartre : İçtenlikle söyleyeyim, Action'daki tezlerim az çok zayıflamış olabilir. Çünkü, bu işe yatkın olmayan kimseler sık sık gelip sorular soruyorlar bana. O zaman, tutulacak iki yol çıkıyor karşıma: Ya hiç cevap vermemek ya da halk düzeyine inerek, halkçillaşarak (vulgarisation) tartışmaya yanaşmak.

HALKÇİLLAŞMA VE BAĞLANMA

Ben, bu yollardan ikincisini seçiyorum. Neden dersiniz, öğrencilerine ders verirken bir felsefe öğretmeni de aynı şeyi yapar da ondan: Kuramları (nazariyeleri) açıklarken, bir düşünceyi iyi anlatmak için zayıflatır onu, hafifletir. Üstelik pek kötü bir şey de yapmış sayılmaz. İnsan bir kez bağlanma kuramını ele almışsa, sonuna dek götürmelidir. Varoluşçu felsefe gerçekten «Varoluş özden önce gelir,» diyen felsefe ise, içtenlikli (samimi) olması için, yaşanmalıdır. Varoluşçu olarak yaşama da, kendini bu öğretilere adanmakla olur, onu kitaplarda uyutmakla değil. Bu felsefenin gerçekten bir bağlanış olmasını istiyorsanız, onu ahlâk ya da siyaset alanında tartışanlara açıklamalı, hesabını vermelisiniz.

«İnsancılık» sözcüğünü kullandığımdan dolayı kınıyorsunuz beni, ama ne yapayım, sorunun böyle konulması gerektiriyor bunu.

FELSEFE VE SİYASET

Ya öğretiyi salt felsefe alanına götürmek ve bir etkisi olması için tesadüfe bel bağlamak ya da —mademki insanlar ondan başka şeyler bekliyorlar, mademki o da bir bağlanış olmak istiyor—, onu halka ulaştırmak, halkçılaştırmak zorundayız. Kuşkusuz, bu ulaştırmanın öğretiyi bozmaması şart.

Soru : Öyle ama, sizi anlamak isteyenler anlayacaktır, istemeyenlerse zaten anlamayacaktır.

SEÇME OLAYI

Sartre : Siz, felsefenin şehirdeki rolünü olayların aştığı, geride bıraktığı bir biçimde anlıyorsunuz gibi geliyor bana. Eskiden filozoflara, yalnızca filozoflar saldırırdı. Halktan kişiler bir şey anlamazlardı felsefeden, bu yüzden de umursamazlardı onu. Şimdiyse felsefe sokağa, kamu alanlarına indiriliyor. Marks bile görüşlerini basitleştirmekten geri durmadı: «*Bildiri*» (Manifesto) bir düşüncenin halka ulaştırılması, halkçılaştırılmasıdır.

Soru : Güzel ama, Marks'ın seçmesi kökte devrimci bir seçme değil miydi?

Sartre : Marks'ın kendini önce devrimci, sonra filozof olarak mı, yoksa önce filozof, sonra devrimci olarak mı seçtiğini söyleyebilene aşkolsun! Marks hem filozof, hem de devrimcidir; kişiliği bir bütündür yani, parçalanamaz. Bundan ötürü, «O, kendisini ilkin devrimci olarak seçti» denilince, ne anlatılmak isteniyor bu sözle, çıkaramıyorum!

Soru : «*Bildiri*» bir halkçullaşma örneği değil de bir kavga silâhı gibi görünüyor bana. Bu yüzden, bir bağlanma edimi olmadığına inanamıyorum onun. Filozof Marks devrimin gerektiği sonucuna varınca ,ilk işi siyasal bir edimde bulunmak oldu: «*Bildiri*»yi yazdı. *Bildiri*, Marks'ın felsefesi ile sosyalizm öğretisi arasında bir bağıdır. Gelgelelim, ahlâk tutumunuz ne olursa olsun, bu ahlâkla felsefeniz arasında böyle sıkı bir mantık bağı yok sizin.

Sartre : Bir özgürlük ahlâkıdır burada sözü edilen. Bu ahlâk ile felsefemiz arasında bir gelişme yoksa, istenecek başka bir şey de yok demektir. Bağlanma töreleri çağlara göre değişir. Bağlanmanın devrim yapmak anlamını taşıdığı bir çağda, *Bildiri*'yi yazmak gerekiyordu.

VAROLUŞÇU BAĞLANMANIN ANLAMI

Çağımızda çeşitli partiler var. Hepsi de devrimden yana görünüyor. Öyleyken, günümüzde bağlanma, bu partilerden birine girmek anlamına gelmiyor. Çünkü bağlanma, bir yandan durumu ortaya koymak, bir yandan da devrimci partileri etkilemek üzere kavramları aydınlatmaya çalışmaktır.

VAROLUŞÇULUK VE KÖKTENCİLİK

Naville : Öne sürdüğünüz görüş noktasından bakılınca, öğretinizin, ilerde köktenci (radikal) sosyalizmin bir dirilişi haline gelip gelmeyeceği sorulabilir. Tuhaf da kaçsa, soruyu bugün böyle koymamız gereki-

yor. Kaldı ki, siz de her türlü görüşe kapınızı açmış bulunuyorsunuz. Nitekim ,değişik görüşleri, varoluşçu düşünceleri birleştirecek bir nokta aransa, bunun liberalizmin dirilişinde bulunabileceğini sanıyorum. Felsefeniz günümüzün özel tarih koşulları içinde köktenci sosyalizm ile insancı liberalizmin özünü yeniden canlandırmaya çabalyor. Ana özelliğini de dünyadaki toplumsal bunalımın eski liberalizme elverişli olmayışından alıyor. Bunaltılı, kaygılı bir liberalizm istiyor.

VAROLUŞÇULUK VE YENİ LIBERALİZM

Bu yargımı doğrulamak üzere oldukça derin bir takım nedenler bulabileceğimi, hatta bunun için sizin terimlerinle yetinebileceğimi sanıyorum. Şimdiki açıklamalar, varoluşçuluğun bir insancılık ve özgürlük felsefesi biçiminde belirttiğini gösteriyor. Özgürlük felsefesi, ama aslında bir önbağlanmaya dayanan ve belirlenmemiş bir tasarı olmaktan kurtulamayan bir felsefe... Birçokları gibi siz de insanın onurunu, kişinin özsaygısını —eski liberal temalara hiç de uzak düşmeyen temaları— baş tacı ediyorsunuz. Bu temaları haklı kılmak için de, insancılığın çifte anlamı arasına, «insanlık durumu»nun çifte anlamı arasına, iyice yıpranmış bazı terimlerin çifte anlamı arasına ayrımlar sokuyorsunuz. Oysa, bütün bu terimlerin ilgiye değer bir tarihi var ve iki anlamlı oluşları boşuna değil! Felsefe tekniğiyle ilgili bütün özel soruları —benim için ne denli ilginç ve önemli olurlarsa olsunlar— bir yana bırakıyorum. İştitiğim terimlerden ayrılmamak amacıyla bir temel noktaya dokunmak istiyorum: İnsancılığın iki anlamı arasındaki ayrımınıza karşın siz, gerçekte bunlardan eskisine bağlısınız.

İNSAN DOĞASI

«İnsan yapılması gereken bir seçimdir,» diyorsunuz. Çok güzel. İnsan, her şeyden önce, şu andaki varlıktır. Doğal gerekirciliğin dışında bir varlık. Kişioğlu özünü önceden belirleyemez, onu bireysel yaşama işlevi içinde kazanır. Bunun üstünde bir insan doğası yoktur, ancak belli bir anda verilmiş özgür bir varoluş vardır. Kendime soruyorum: Acaba, bu anlamda bir varoluş insan doğası kavramının bir başka biçimidir de, tarihsel nedenlerle mi yeni bir kılığa girmiştir? Acaba, orada, ilk bakışta görüldüğünden daha çok bir benzerlik vardır da, sırt çevirdiğiniz XVIII. yüzyıl «insan doğası» kavramı ile sizinki aynı kapıya mı çıkıyor? Acaba, varoluşçuluğun kullandığı «insan koşulu» (insan durumu) deyiminin arkasında, geniş ölçüde alınırsa, «insan doğası» kavramı mı yatıyor? Öyle sanıyorum ki, «insan doğası» yerine «insan koşulu» anlayışını koyuyorsunuz siz; tıpkı yaşantı yerine kamusal (genel) ya da bilimsel yaşantıyı koyduğunuz gibi...

İNSAN KOŞULU ANLAYIŞI, İNSAN DOĞASI ANLAYIŞININ YERİNİ ALIYOR

İnsanlık koşullarını bir X ile tanımlanan ve özneyi gösteren koşullar olarak alırsanız, —ama bunu yaparken, onları doğal bağlantılarına göre değil de olumlu gerekirliğine göre alırsanız—, insan doğasının bir başka biçimiyle karşılaşılırsınız. İsterseniz, buna «koşullu doğa» da diyebilirsiniz. Doğanın soyut bir türü değil de, tarihsel nedenler dolayısıyla, tanımlanması çok daha güç olan bir şeyle kendini belli eden bir doğa...

EVRENSELLİĞİN SARSILMASI

Günümüzde insan doğası toplumsal çerçeveler içinde belirlenip tanımlanıyor; genel bir dağılmaya

uğrayan toplumsal düzenlerin, sınıfların, çatışmaların çerçeveleri içinde, ırklarla ulusların birbirine karıştığı çerçeveler içinde... Bundan da anlaşılacağı üzere, zamanımızda tekbiçimli, şematik bir doğa düşüncesi dahi aynı genelliği taşıyamıyor; XVII. yüzyıldakine yani sürekli bir ilerleme temeli üstünde kendini gösterdiği çağdakine benzer bir evrensellik biçimine bürünemiyor. Bugün «insan doğası» deyimini, bu konuda alıkça düşünce yürüten ya da çene çalan kimseler «insan koşulu» anlamında kullanıyorlar. Dilerseniz, çoğunlukla «koşulların zorladığı dramatik bir görünümle» kullanıyorlar da diyebilirsiniz. Oysa, «koşul» sözünü böyle genel bir deyim olmaktan çıkarmadıkça, onu gerçek koşullar önünde gerekirci bir gözle yoklamadıkça, «insan doğası» gibi o da soyut bir deyim, soyut bir şema olmaktan kurtulamıyacaktır.

DÜŞKÜN BİR DOĞA

Böylece, varoluşçuluk yine insan doğası düşüncesine yaklaşmış oluyor. Üstelik, bu doğa onurlu bir doğa da değildir artık. Korkak, bırakılmış, kararsız bir koşuldur. Nitekim, varoluşçuluk insan doğasından söz açarken, varoluşçuların «tasarı» dedikleri şeye henüz gerçekten bağlanmamış bir koşuldan söz açıyor, yani bir «önkoşul»dan. Demek ki bir «önbağlanma»dır burada söz konusu olan, gerçek bir bağlanma ya da gerçek bir koşul değil...

ÖN BAĞLANMA

Öyleyse, bu koşulun her şeyden önce taşıdığı insancılık özelliğine göre tanımlanmasını rastlantı saymamalıyız. Zaten, geçmişte insan doğasından söz edildiğinde genellikle bir koşuldan çok, sınırlı bir şey ta-

sarlanırdı. Çünkü doğa başka bir şey, —belli bir ölçüde—, bir koşuldan fazla bir şey olarak düşünülüyordu. Aslında, insan doğası insan koşulu anlamına gelen bir özellik değil. Bu yüzden, insancılık yerine doğalcılık (naturalisme) sözünü kullanmak daha uygun bence. Doğalcılıkta insancılıktakinden daha genel bir gerçeklikler karışması var, —hiç değilse, insancılık teriminin sizin ağzınızda aldığı anlama göre bu böyle. Diyeceğim, bir gerçeklikle yüz yüze gelmiş bulunuyoruz. Onun için, insan doğasıyla ilgili bu tartışmayı genişletmek, araya tarihsel görüşü de sokmak gerekiyor. İlk gerçeklik doğal gerçekliktir, insancıl gerçeklik onun bir işlevidir (fonction) ancak. Bundan ötürü, tarihsel gerçekliğe de yer vermek zorundayız. Öyleyken varoluşçular ne tarihsel gerçekliği, ne de insan ve genellikle doğa tarihinin gerçekliğini kabul ediyorlar! Oysa, bireyleri oluşturan bu tarihtir! Döl yatağına düştükleri günden başlayarak bireyler, kendilerine soyut bir koşul sunan bir dünyada doğup büyümeyenler, bir parçası olduklarından ötürü kendilerini koşullandıran (şartlandıran) ve bizzat kendilerinin de koşullandıracağı somut bir dünyada doğup büyürler. Tıpkı, bir ananın çocuğunu koşullandırması ve çocuğun da gebelikten sonra anayı koşullandırması gibi. Yalnızca bu görüş bile ilk gerçek, temel gerçek olarak bir insanlık koşulundan söz açmamızı haklı kılar. Bu bakımdan, ilk gerçeğin bir insancıl koşullanma değil de doğal bir koşullanma olduğunu söylemek daha yerinde olur. Gerçi, bayağı ve bilinen görüşleri tekrarlıyorum, ama varoluşçuluğun açıklamalarıyla bunların çürütüldüğünü de sanmıyorum. Kısacası, eğer soyut bir insan doğası olmadığı, kişinin varoluşundan ayrı ve ondan önce gelen bir özü olmadığı doğruysa, genellikle bir insan koşulu olmadığı da doğrudur. Öyle ki, «koşul» sözünden birtakım somut «durumlar»ı da anlarsanız, sonuç değişmez. Çünkü, bunlar da gözünüzde açık seçik bir kimliğe kavuşamayacaktır. Marks'çılığa gelince, bu konuda o apayrı bir dü-

şünce taşımaktadır: Ona göre insandaki doğa ile doğadaki insan düşüncesi bireysel bir açıdan zorla tanımlanamaz.

NESNEL İNSAN

Bu demektir ki, bilim için olduğu gibi, insan için de birtakım işleyiş yasaları vardır. Bunlar, sözcüğün tam anlamıyla, onun doğasını meydana getirirler. Bu değişken doğa pek öyle olgubilim (phenomenologie) özelliği taşımaz. Ama, kamu anlayışının ya da filozofların sözümleri ona kamu anlayışının getirdiği denenmiş, yaşanmış, görgül (empirique) bir algı (idrak) özelliği de taşımaz. Bu anlamda, XVIII. yüzyıldaki insan doğası anlayışı, kuşkusuz, Marks'ın anlayışından çok varoluşçuluğun «insanın koşullanması» anlayışına yakındır.

İNSANCILIK VE LIBERALİZM

«İnsancılık», ne yazık ki, felsefe akımlarını, hem de yalnızca ikisini değil, üçünü, dördünü, beşini altısını birden açıklayan çok anlamlı bir terim kılığına büründü bugün. Sonunda kendini klasik usçu olarak gösteren kimi Marksçılar dahi, geçen yüzyıldan kalma liberal düşüncelerden, üstelik, günümüzdeki bunalımla iyice pörsümüş bir liberalizmden çıkma bir anlayış içinde insancı kesildiler. Marksçılar 'insancı' olduklarını öne sürerler de, çeşitli dinler, hristiyanlar, Hintliler ve başkaları hiç dururlar mı? Onlar da insancı olduklarını söylemeye başladılar. Ardından varoluşçular ve genel olarak bütün felsefeler sırayla aynı yolu tuttular. Şimdi siyasal akımlardan çoğu insancılıktan ya-

na. Bütün bunlar, belli bir felsefenin kurulması yönünde ortak bir çabayı gösteriyor belki, ama görüldüğünün tersine, bu felsefe dahi bağlanmaktan kaçıyor gerçekte, hem yalnızca siyasal ve toplumsal bakımdan değil, derin düşünülürse, felsefî bakımdan da bağlanmaktan kaçıyor. Hristiyanlığın insancı olduğunu söylemesi, bağlanmaya yanaşmamasından geliyor; çünkü, bağlanamaz o, yani ilerici kuvvetlerin kavgasına katılamaz, devrim karşısındaki gerici tutumunu değiştiremez. Sözde Marksçılar ile liberallerin kişiye öncelik tanıyor görünmeleri, aslında, dünyanın şimdiki durumunun gerekleri karşısında gerilemelerinden, yan çizmelerindendir. Varoluşçuların da —liberaller gibi— genellikle insana yönelmeleri olaylarının gerektirdiği davranışı gösterememelerindendir(...)

İNSAN VE ÇEVRE

İnsanın bir seçme özgürlüğü taşıdığını, bununla edimlerine bir anlam verdiğini, bu anlam olmayınca edimin de olmayacağını söylemek doğru değildir. Özgürlük uğruna savaştıklarını bilmeden de insanların özgürlük uğruna savaşabileceklerini söylemek yetmez. O zaman, bu demektir ki, —sözcüğü tam anlamıyla kullanırsak—, «İnsanlar bağlanabilirler, kendilerini sürükleyen bir ülkü için savaşabilirler, yani kendilerini aşan bir çerçeve içinde hareket edebilirler.» Çünkü bir insan niçin, nasıl ve ne yolda dövüşeceğini iyice bilmeden özgürlük adına savaşmaya kalkarsa, edimlerinin doğuracağı sonuçları kestiremez, bu sonuçları kucaklayan sebeplerin karmaşık örgüsünü kavrayamaz. Ayrıca, bu örgünün kendi eylemini çevreleyen ve ona başkalarının hareketine göre anlam veren ilmikleri çözemez; yalnızca öbür insanlara değil, onların içinde hareket ettiği doğal çevreye de bağlı kalır. Öyleyken, sizce bu seçiş bir «ön-seçme»dir. Durmadan, bu «ön»

ekine takılıyorum, araya hep böyle bir sakınca giriyor çünkü. Önseçmede bir çeşit önilgisizlik, önbağısızlık özgürlüğü var anlaşılan. Sizin koşul ve özgürlük anlayışınız nesnelerin belli bir tanımına dayanıyor. Onun için, bu nesneler üstünde de azıcık konuşmamız gerekiyor: Nerdeyse, her şeyi bu nesneler dünyası düşüncesinden, nesnellikten çıkaracaksınız.

NESNELLİK

Varlıkların süreksiz varoluşuna bakarak, süreksiz bir nesneler dünyası tablosu çiziyorsunuz. Öyle bir tablo ki, içinde nedensellikten (illiyet = causalité) eser yok; o tuhaf nedenler ilişkisinin bir türü var ancak: Edilgin, aşağılık, anlaşılmaz nesnellik türü. Varoluşçu kişi ıvır zıvır eşyayla dolu bir dünyada sendeliyor; acaip bir dayanışma kaygusuyla birbirine yaslanmış, fakat kendini salt dışlaşma olarak gösteren ülkücülerin gözünde ikiyüzlülük damgasını yemiş, birbirine zincirli pis engellerle dolu bir evrende tökezliyor.

DIŞLAŞMA VE NESNELLİK

Kaldı ki bu nesnesel gerekircilik de başıboş değil. Herkesin keyfine göre tanımladığı ve çağdaş bilimsel verilerle bir türlü bağdaştıramadığı bu dünya nerde başlar, nerde biter? Bize sorarsanız, ne bir yerde başlar, ne de biter. Çünkü, varoluşçunun doğaya ya da çoğunca insanın durumuna bakarak onda yapmak istediği «bütünden ayırma» gerçeğe aykırıdır, gerçek dışıdır.

Oysa, bir dünya var gözümüzde, bir tek dünya. Bu dünya tümüyle, insanlar ve eşyalar bir arada, bölünmez bir bütün. İlle de bölmeye yönelirseniz, belirli değişken koşullar altında o, yine de nesnellik belirtisini sürdürebilir. «Yıldızların, öfkenin ve çiçeğin de mi nesnelliği söz konusu yoksa?» diyeceksiniz. Bunun üstünde durmayacağım. Yalnız, sizin özgürlüğünüzün, ülkücülüğünüzün nesneleri dilediğinizce hor görmenizden geldiğini öne süreceğim. Oysa nesneler sizin gösterdiğinizden çok ayrı yapıda. Nesnelerin kendine özgü bir varoluşu bulunduğunu kabul etmeniz bir başarı doğrusu, ama salt yoksunluk bildiren bir varoluş bu, durmayan bir düşmanlık... Biyolojik ve fizik evren sizin için asla bir koşul, asla bir kullanma kaynağı değil; çünkü bu sözcük de sizce —sağlam ve kılğısal (pratique) anlamda— «neden» (sebebi) sözcüğünden daha çok gerçeklik taşıyor. Bundan ötürü, nesnel evren varoluşçular için hayal kırıklıklarına yol açan, elde edilemeyen, ilgisiz, sürekli olasılık (ihtimaliyet) içinde bir dünyadır, yani Marksçı maddeciliğin benimsediği dünyanın tam tersi...

VAROLUŞÇU BAĞLANMA KEYFİDİR

Gerek bu nedenler, gerekse daha başka nedenler dolayısıyla, siz, felsefenin bağlanmasını —keyfî bir karara yaslandırarak— «özgürlük» diye nitelendiriyorsunuz. Böylece, Marks'ın tarihini bile, —bağlandığı bir felsefe kurduğunu söyleyerek— değiştirip bozmuş oluyorsunuz. Oysa, bağlanma, daha doğrusu, toplumsal ve siyasal etkinlik (faaliyet) Marks'ın düşüncesinin genel bir belirleyicisidir. Marks'ın öğretileri sayısız denemeler, yaşantılar içinde açıklık ve kesinliğe kavuşmuştur. Bana öyle geliyor ki, Marks'ta felsefî dü-

şüncenin gelişmesi bilinçli olarak siyasal ya da toplumsal gelişmeyle birlikte yürütülmüştür. Kaldı ki, daha önceki filozoflar için de aşağı yukarı böyledir bu. Tutarlı bir filozof olarak tanınan Kant'ın dahi, kendini her çeşit siyasal hareketin dışında tutmuş olsa bile, belli bir siyasal rol oynadığı bilinmektedir. Şair Heine'nin ona «Alman Robespierre'i» demesi de bundan olmalı. Felsefenin gelişmesi, Descartes'ın çağındaki gibi, —doğrudan doğruya siyasal bir rol oynamadığı kabul edilse bile—, geçen yüzyıldan beri büsbütün olanaksızlaşmıştır. Günümüzde, hangi kılığa bürünürse bürünsün, Marksçılık öncesi bir tutumu «köktenci sosyalizm» diye adlandırıyorum.

VAROLUŞÇULUK VE DEVRİM

Varoluşçuluğun ilk işi, devrimci istemlerin doğuşuna yol açabildiği ölçüde, kendini eleştirmek olmalıdır. Nedir ki, bunu isteyerek yapacağını sanmıyorum, ama yapması gerektiğini biliyorum. Hiç olmazsa, savunucularının kişiliğinde bir bunalım— diyalektik bir bunalım— yaratmak için yapması gerekirdi bunu. Böylece, belli bir anlamda, kimi varoluşçularda birtakım değerli davranışlar belirirdi.

VAROLUŞÇULUK HANGİ

TOPLULUĞUN FELSEFESİDİR?

Bazı kimselerin varoluşçuluktan çıkardığı üzücü, gerici sonuçlara baktıkça, bunun gerekli olduğuna daha bir inanıyorum. Nitekim, onlardan biri, yaptığı bir çözümlemeden şu sonucu çıkarıyordu: Olgubilim (phenomenologie) toplumsal ve devrimsel alanda bugün pek yararlı olabilir miş, yeter ki küçük burjuvaziyi

uluslararası devrim hareketinin öncüsü kılacak bir felsefeyle donatsınmış! Böylece, uluslararası bilinç dilmeçlerinin (tercümanlarının) yardımıyla küçük burjuvazinin eline, varoluşuna uygun düşen ve evrensel devrim hareketinin önderi olmasını sağlayan bir felsefe verilebilirmiş!

VAROLUŞÇULUK VE SİYASET

Bu ve buna benzer öbür örnekler şunu gösteriyor: Başka yana bağlanmış birtakım aydınlar, varoluşçu temleri benimseyince, önce de söylediğim gibi, sonunda bir yeni liberalizme ya da yeni köktenci sosyalizme yaslanan siyasal kuramları (nazariyeleri) geliştirmeye yöneliyorlar. Besbelli bir tehlike bu! Ama burada bizi en çok ilgilendiren, varoluşçuluğun dokunduğu bütün alanlar arasında diyalektik bir bağlılık aramak değil, temlerin yönelişini görmektir.

VAROLUŞÇU BEKLEYİŞÇİLİK

Bu varoluşçu temler, kendini koruma güdüsüyle ve bir arayış, bir kurma, bir davranış işlevi içinde yavaş yavaş bir şeye ulaşacaktır herhalde: Bekleyişçiliğe benzeyen bir şeye... Elbette, sizin pek belirli sandığınız bu şey, sekincilik (quietisme), eylemsizlik, dinginlik olmayacaktır; çünkü çağımızda sekincilikten söz açmak hem işin kolayına kaçmaktır, hem de olanaksızdır. Belki bekleyişçilik de bazı bireysel bağlanmalara aykırı değildir, ama ortaklaşa bir değer, özellikle zorlayıcı bir değer taşıyan bağlanma isteğine aykırıdır. Öyle olmasaydı, varoluşçuluğun birtakım buyruklar vermesi gerekmez miydi? Neden vermedi, özgürlüğe aykırı düştüğünden mi? Peki ama, o eğer Sartre'ın belirttiği anlamda bir felsefe ise, buyruklar

vermelidir. Sözelimi, 1945'te U.D.R.S.'ye mi (1), sosyalist partiye mi, komünist partiye mi, yoksa başka bir partiye mi girmek gerektiğini söylemelidir; sözelimi, işçi partisini ya da küçük burjuva partisini tutuyorsa, bunu açıkça söylemelidir.



Sartre : Size tam bir cevap vermek güç, çok şeyden söz açtınız çünkü .Ancak, not aldığım birkaç noktayı cevaplandırmaya çalışacağım. İlkini şunu belirteyim: Dogmacı bir tutumunuz var. Marks'çılık öncesi bir davranışa yöneldiğimizi, geriye doğru gittiğimizi söylüyorsunuz. Bence, Marks'çılık sonrası bir davranışa ayak uydurmaya uğraştığımızı söylemeniz gerektirdi. Gerçi bu konuda tartışmak istemiyorum, ama nereden böyle bir gerçeğe varabildiğinizi öğrenmek istiyorum.

Mutlak doğruların varlığına inanıyorsunuz. Eleştirilerinizi kesinlikle yapmanız da burdan geliyor. Ama sorarım size, söylediğiniz gibi, bütün insanlar nesne (konu) ise, bu çeşit bir kesinliğe nasıl ulaşılabilir? «İnsanın insana nesne muamelesi yapmaya yanaşmaması insanlık onurunun bir gereğidir,» dediniz. Bence, yanlış. Çünkü bu, felsefe ve mantık düzeninin bir gereğidir: Eğer salt bir nesneler evreni tasarlıyorsanız gerçeklik gözden silinir. Nesne dünyası olasılık dünyası-

-
- (1) U.D.R.S. : Union Démocratique et Socialiste de la Résistance (Demokratik ve Sosyalist Direniş Birliği). Fransa'nın Alman işgalinden kurtulması için direnişte bulunanlardan bir kesiminin İkinci Dünya Savaşı'nın ertesinde kurduğu sol eğilimli bir örgüt. Daha çok Sosyalist Parti'ye yakınlık göstermiştir. (Çev.)

dır. Siz de kabul edersiniz ki, ister bilimsel, ister felsefi olsun, her kuram olasıdır.

MARKSÇI FELSEFENİN ELEŞTİRİLMESİ

Neden dersenez, bilimsel ya da tarihsel tezler değişir ve hep varsayım (faraziye) kılığında ortaya çıkar da ondan. Nesne dünyasının, olasılık dünyasının tek dünya olduğunu kabul edersek, artık elimizde bir olasılıklar dünyasından başka dünya kalmaz. Bu durumda, olasılık birtakım kazanılmış gerçekliklere bağlı olduğuna göre, kesinlik nerden gelebilir? Belki öznelciliğimiz bazı kesinliklere kapı açıyor. Bunlardan geçerek olasılık alanında sizinle birleşebiliriz; uzun açıklamanızda belirttiğiniz, fakat takındığınız tavırla anlaşılmaz kıldığınız dogmacılığa hak verebiliriz. Ama gerçekliği tanımlamazsanız, Marks'çılığı nasıl kavrayabilirsiniz? Onu; doğan, değişen ve ölen başka bir kuramdan nasıl ayırabilirsiniz?

Birtakım kurallar öne sürmeden tarihin diyalektiği nasıl ortaya çıkarılabilir? Bu kuralları Descartes'ın «cogito»sunda buluyoruz. Zaten onları ancak öznellik alanında bulabiliyoruz. Biz, insanın insan için çoğunca bir nesne olduğunu tartışmak istemiyoruz, ama böyle bir nesneyi kavramak için öznenin de özne olarak yine kendine kavuşması, kendine başvurması gerektiğini saymıyoruz.

Öte yandan siz, arada bir «önkoşul» dediğiniz bir insanlık koşulundan, bir «önbelirlenme»den, öndurumdan söz açıyorsunuz. Öyleyken şunu gözden kaçırıyor-sunuz: Biz, Marks'çılığın birçok tanımlarına katılıyoruz. Onun için, XVIII. yüzyılın sorunları bilmeyen aydınlarını eleştirdiğiniz gibi eleştiremezsiniz bizi. Sizin

önceden belirlenme üstüne söylediklerinizi biz çoktan biliyoruz. Bizim için asıl sorun, evrenselliğin hangi koşullar altında var olduğunu ortaya çıkarmaktır. Madem ki insan doğası diye bir şey yoktur, öyleyse, çağın anlaşılması için pek küçük bir şeyi —sözgelimi Spartacus olayını— yorumlamak üzere durmadan değişen bir tarihe evrensel ilkeler nasıl sokulabilir? Evet, şu noktada anlaşıyoruz: İnsan doğası diye bir şey yok, başka bir deyişle, her çağ diyalektik yasalara göre gelişir ve insanlar, insan doğasına değil, çağlarına bağlıdır.

*

Naville : Yorumlamaya uğraşırken, «Bakın, belli bir duruma dayanıyoruz,» diyorsunuz. Biz ise sözü edilen çağla çağımızı karşılaştırıp aradaki benzerlik ya da ayrılıklar üstünde duruyoruz. Bunu yapmayıp da, benzerliği soyutça çözümlemeye girişseydik, hiçbir sonuca varamazdık. Tatalım ki, şimdiki durumu çözümlemek için, 2000 yıllık bir sürede genellikle insanın varoluş koşullarıyla ilgili birtakım tezler elde ettik, peki daha gerideki durumları çözümlemek için bir şey yapabilir miydik? Yapamazdık...

Sartre : Biz çözümlenecek insan koşullarının ve bireysel amaçların var olmadığını hiç düşünmedik. «Durum» sözünden maddî, hatta ruhçözümlük (psychanalitique) koşulların tümünü anlıyoruz. Bu koşullar belli bir çağda tam bir bütünlük oluştururlar.

NEDENSELLİK

Naville : Bu tanımlamanızın yazılarınızdakine uyduğunu sanmıyorum. Bundan şu sonuç çıkıyor yine : Sizin 'durum' anlayışınızla Marks'çılarınkı arasında uzak yakın hiçbir uyarlık yok. Çünkü nedensellik (il-

liyet) ilkesini inkâr ediyorsunuz. Üstelik, tanımlarınız da açık değil, çok kez bir konumdan ustaca ötekine kayıyor ve hiçbirini de yeterince belirtmiyorsunuz. Bize göre, 'durum' kurulu bir bütündür, bir sürü belirlemenin, ihtiyaçların sonucudur. Bu ihtiyaçlar nedensel türde olup, statistik türdeki nedenselliği de kucaklar.

Sartre : Statistik türde bir nedensellikten söz ediyorsunuz. Böyle bir nedensellik hiçbir şey söylemiyor bana. Acaba, nedensellikten ne anladığınızı açıkça söyleyemez misiniz? Ancak bir Marks'çı bana bunu açıkladığı gün, Marks'cıl nedenselliğe inanacağım. Özgürlükten konuşulunca şöyle diyorsunuz: Bağışlayın bizi, çünkü «nedensellik» var. Bunun ötesinde bir şey diyemiyoruz. Yalnızca Hegel'de bir anlam kazanan bu gizli nedensellik üstüne dişe gelir bir şey söylemiyorsunuz. Marks'cı nedensellik diye bir kuruntuya kapılmış gidiyorsunuz.

BİLİMSEL DOĞRULUK

Naville : Bilimsel bir doğruluk (hakikat) olduğuna inanmıyor musunuz? Hiçbir doğruya yer vermeyen alanlar olabilir belki, ama nesneler dünyası —buna inanacağınızı umarım— bilimlerin uğraştığı bir dünyadır. Gelgelelim, size bakılırsa bu dünya bir olasılıktan başka birşey değil. Hem de kişiyi doğruya ulaştırmayan bir olasılık. Nesneler dünyası bilimin dünyası olduğuna göre mutlak bir doğruluğu tanımaz, olsa olsa görece bir doğruluğu (izafî hakikati) tanır. Öyleyken, siz kalkmış bu bilimlerin nedensellik kavramını kullandıklarını öne sürüyorsunuz.

Sartre : Hiç de değil! Soyuttur bilimler, üstelik soyut öğelerin, etmenlerin çeşitlenmelerini, değişmelerini gözden geçirirler, gerçek nedenselliği incelemeler. Bağlantıların incelenebileceği bir alan üzerindeki

evrensel öğeler (etmenler) söz konusudur burada. Marksçılıkta ise tek bir bütünlüğün incelenmesi söz konusudur, ancak bu bütünlük içinde bir nedenlilik aranır. Elbette, bilimsel nedensellikle aynı kapıya çıkmaz bu, ayrı şeydir.

Naville : Bunun oldukça gelişmiş bir örneğini de, yanınıza akıl danışmaya gelen genci anlatırken siz verdiniz.

Sartre : O genç özgür değil miydi?

Naville : Evet, gence cevap vermeniz gerekiyordu. Ama, sizin yerinizde olsaydım, gencin gücünü, yaşını, maddî olanaklarını araştırırdım, anasıyla ilişkilerini yoklardım. Belki doğruluğu olasılıkla sınırlı bir kanıya varırdım, ama hiç değilse, belirli bir görüş ortaya koymaya çalışmış, böylece çocuğu bir şeyler yapmaya götürmüş olurdum.

Sartre : Size akıl danışmaya geldiğinde o, zaten alacağı cevabı seçmiş bulunuyordu. Pratik bakımdan ona pekâlâ bir öğüt verebilirdim, fakat o, özgürlüğü aradığı için, kararını kendisinin vermesini istedim. Aslında, onun ne yapacağını biliyordum. Nitekim, o da onu yaptı.

VAROLUŞÇULUK VE J.P. SARTRE

Önsöz (Asım Bezirci) :

— Varoluşçuluğun Tanımı	7
— Varoluşçuluğun Kökeni	9
— Varoluşçuluğun Çeşitleri	12
— Varoluşçuluğun Eleştirisi	14
— Sartre'in Savunması	16
— Türkiye'de Varoluşçuluk	17
— Varoluşçuluk ve Sartre	19
— «Varoluşçuluk İnsancılıktır»	20

Kaynakça (Asım Bezirci)	23
---------------------------------------	----

Sartre'in Eserleri	33
----------------------------------	----

Jean Paul Sartre (Gaetan Picon) :

— Yaşamı ve Kişiliği	37
— Eserleri ve Düşünceleri	41
— Kişileri	46

«Varoluşçuluk Bir İnsancılıktır»

(Laffont Bompiani)	51
---------------------------	----

VAROLUŞÇULUK (J.P. Sartre)	57
--	----

TARTIŞMA (J.P. Sartre - P. Naville)	101
---	-----

AÇLIK

Knut Hamsun

Çeviren Esat Nermi

İNSANLARIN DÜNYASI

A. S. Exupery

Çeviren Vedat Günyol

VEBA

Albert Camus

Çeviren Oktay Akbal

MARTİ

Richard Bach

Çeviren Nuran Akgören

ÖLÜM GEMİSİ

Traven

Çeviren Adalet Cimcoz

İNSANLARI SEVECEKSİN

E. M. Remarque

Çeviren Burhan Arpad

BİR POLİTİKACININ PORTRESİ

Stefan Zweig

Çeviren Burhan Arpad

BEN ANNEMİ SEVİYORUM

William Saroyan

Çeviren Tarık Dursun K.

KANDİD YA DA İYİMSERLİK ÜSTÜNE

Voltaire

Çeviren Server Tanilli

ACIMAK

Stefan Zweig

Çeviren Burhan Arpad

İLK GENÇLİK YILLARI (DEMİAN)

Hermann Hesse

Kâmuran Şipal

AT

Ali Özgentürk

ESTETİK BEĞENİ

İsmail Tunalı

BALIK AVCILIĞI VE YEMEKLERİ

Sıtkı Üner

SPOR TOTO (Garanti Formülleri)

İhsan Biricik

DİN İLE BİLİM

Bertrand Russell

Çeviren Akşit Göktürk

EPİK TİYATRO

Bertolt Brecht

Çeviren Kâmuran Şipal

PSİKANALİZ ÜZERİNE

Freud

Çeviren A. Avni Öneş

CİNSİYET ÜZERİNE

A. Avni Öneş

YENİ BİR İNSAN YENİ BİR TOPLUM

Erich Fromm

Çeviren Necla Arat

SEVME SANATI

Erich Fromm

Çeviren Işıtan Gündüz

BİLİM AHLAKI

Albert Bayet

Çeviren Vedat Günyol

DENEMELER

Albert Camus

Çeviren Vedat Günyol

SİBERNETİK

Norbert Wiener

Çeviren İbrahim Keskin

SEVGİLİ MİLENA

Kafka

Çeviren Adalet Cimcoz

DAVRANIŞLARIMIZIN KÖKENİ

Serol Teber

DENEMELER

Jean Paul Sartre

Çeviren Sabahattin Eyuboğlu, Vedat Günyol

İNSANLAR ARASINDAKİ

EŞİTSİZLİĞİN KAYNAĞI

J. J. Rousseau

Çeviren Rasih Nuri İleri

KENDİNİ SAVUNAN İNSAN

Erich Fromm

Çeviren Necla Arat

ESTETİK

Hegel

Çeviren Nejat Bozkurt

DÜŞÜNCELER

Bertrand Russel

Çeviren S. Eyüboğlu, Vedat Günyol

OYUNCULUK SANATI VE DEKOR

Bertolt Brecht

Çeviren Kâmuran Şipal

BİLİNÇ VE BİLİNÇALTININ İŞLEVİ

C. G. Jung

Çeviren Engin Büyükinâl

JUNG PSİKOLOJİSİNİN ANA HATLARI

Frieda Fordham

Çeviren Aslan Yalçın

EVLİLİK VE AHLAK

Bertrand Russell

Çeviren Vasıf Eranus

AYLAKLIĞA ÖVGÜ

Bertrand Russell

Çeviren Mete Ergin

AŞKIN ANATOMİSİ

A. Krich

Çeviren Mehmet Harmanlı

ECCE HOMO

(Kişi Nasıl Kendisi Olur)

Nietzsche

Çeviren Can Alkor

PSİKANALİZ VE UYGULAMA

Freud

Çeviren Muammer Sencer

FELSEFENİN İLKELERİ

Descartes

Çeviren Mesut Akın

KİŞİLİK BOZUKLUKLARI VE TOPLUMSAL BÜTÜNLEŞME

Alfred Adler

Çeviren Belkis Çorakçı

YERYÜZÜ CENNETLERİ KURMAK

(*Ütopyalar*)

Doç. Dr. Nail Bezel

YERYÜZÜ CENNETLERİNİN SONU

(*Ters Ütopyalar*)

Doç. Dr. Nail Bezel

ONÜÇÜNCÜ KABİLE

Arthur Koestler

Çeviren Belkis Çorakçı

Bugünün Diliyle HAYYAM

A. Kadir

EĞİTİM ÜZERİNE

Bertrand Russell

İNSANLIĞIN TARİHİ

André Ribard

Çevirenler Erdoğan Başar, Şiar Yalçın, Halil Berktaş

BATİ FELSEFESİ TARİHİ

Bertrand Russell

Çeviren Muammer Sencer

TOPLUMBİLİMLERİNDE YÖNTEM

Muzaffer Sencer, Yakut Irmak

TÜRK HALK HAREKETLERİ VE DEVRİMLER

Çetin Yetkin

YÜZYILLARIN GERÇEĞİ VE MİRASI

İnsanlık Tarihine Giriş

Server Tanilli

HALKIN EKMEĞİ

Bertolt Brecht

Çeviren A. Kadir - A. Bezirci

EDEBİYAT ÜSTÜNE SÖYLEŞİLER

Alain

YAŞAMA SANATI

Alfred Adler

İLKTOPLUMLARIN DEĞİŞİMLERİ

Serol Teber

VAROLUŞÇULUK (EXISTENTIALISME)

Jean Paul Sartre

Çeviren Asım Bezirci

Ödemeli İsteme Adresi : Nuruosmaniye Cad. Türbedar

Sok. 4/1 Cağaloğlu - İstanbul — Tel. : 528 17 54

Not : 5000.— TL'den az isteklerde kitap bedeli yerine posta pulu gönderilmesi rica olunur.

Dünyaca ünlü filozof ve yazar Sartre, yurdumuzda da adı çok anılan sanatçılardandır. Edebi eserlerinden çoğu kısa zamanda Türkçeye aktarıldı. Fakat felsefi eserleri dilimize yeni yeni çevrilmeye başlandı. "Varoluşçuluk" (Existentialisme) çevirisi bu yolda atılmış ilk adımdır. Çevrinin başında Asım Bezirci, Gaetan Picon ve Laffont Bompiani'nin varoluşçuluk ve Sartre'a ilişkin inceleme ve eleştirileriyle geniş bir kaynakça yer almaktadır.

Şimdiye değin, "Varoluşçuluk", üçü daha önce başka yayınevleri, beşi de sonra YAZKO ve SAY tarafından olmak üzere toplam sekiz kez basılmış bulunuyor. Okurların gösterdiği bu sürekli ilgiden kitabın niteliği yanında Asım Bezirci'nin titiz çalışması ile açık ve duru Türkçesinin de payı olduğunu sanıyoruz.