

## GABRIEL MARCEL'İN SOMUT FELSEFESİ (1)

Yazan : Roger VERNEAU Çeviren : Doç. Dr. Murtaza KORLAELÇİ\*

Marcel'ci felsefeye en iyi giriş, şüphesiz, «Hıristiyan Existentialisme'ı» diye isimlendirilen kollektif eserdir. G. Marcel (Plon). Üstat, öğrencilerinin kendisi hakkında çizdikleri portreden memnun görünüyor. O halde fazla titiz olmakla haksızlık etmiş olacağız. Bu hususta M. De Corte'un «Gabriel Marcel'in Felsefesi» (Téqui) isimli küçük kitabına da bakılabilir. Fakat, derin bir araştırma yapmak istenilirse TROÏSFONTAINES'in iki ciltlik Vrin baskılı, mükemmel olan, «De L'existence à L'être» (Varoluştan Varlığa) isimli dev eserini de görmek gerekir.

Gabriel Marcel 1889'da doğdu. Felsefe agerégé'si (2) olan bu zat, ancak aralıklarla ders verebildi. Kabiliyeti (vocation), onu daha geniş bir meşguliyete doğru sevk ediyordu: Edebî eleştiri, tiyatro, müzik ve her şeyi derinden etkileyen, süsüleyen felsefi düşünce. Tiyatro ile ilgili eserleri, onbeş kadar piyesi ihtiva eder. Bu sahada en azından şu isimleri hafızamızda tutmalıyız: La grâce (Lütuf, 1911), Le monde cassé (Kırılmış Dünya, 1933), Le chemin de crête (Doruk Noktası Yolu), Le darde (Mızrak), Le fanal (Fener, 1936), La soif (Susama, 1938).

Felsefi eseri, şu ana kadar, dört ana çalışmayı ihtiva eder: Le journal metaphysique (Metafizik Günlük), 1913-1922 yılları arasında yazılmış, 1927'de yayınlanmıştır. Etre et avoir (Olmak ve Sahibolmak, 1935). Bana göre bu eser onun şaheseridir. Du

1. Çevirisini sunduğumuz bu yazı, Roger Verneaux'nun Leçons sur l'existentialisme, Paris 1964 adlı eserinin bir bölümünü (s. 127-148) oluşturmaktadır.
2. Agrégé: Fransa'da, lisans öğreniminden sonra, çok ciddi bir sınavda başarı kazanarak hocalık mesleğine kabul edilenlere verilen ilmi bir paye.

refus à l'invocation (İnkardan Hidayete, 1940) ve Homo viator (Yolcu Adam, 1944). İlk Le monde cassé (Kırılmış Dünya)'nın sonunda, daha sonra da ayrı bir cilt halinde yayınlanmış ve Marcel'ci Felsefe'nin anahtarı olan Position et approach concrètes du mystère ontologique (Ontolojik Sırların Somut Yaklaşımları ve Fozisyonu) diye isimlendirilmiş olan çalışmayı neye ilâve etmelidir, bilemiyorum. 1951'de iki cilt halinde yayınlanmış olan Le mystère de l'être (Varlığın Sırrı) isimli eserinde Marcel, felsefesinin ilkelerine geri dönüyor. Les hommes contre l'humain (İnsanlığa Karşı İnsanlar, 1951) ile L'homme problématique (Problematik İnsan) adlı eserinde, felsefe ilkelerinin bazı uygulamalarını geliştiriyor.

G. Marcel, 1948'de öğrencilerinin kendisine ithaf ettikleri, Existentialisme chrétien (Hıristiyan Varoluşculuk) adlı eseri muhalefet etmeksizin kabul ediyor. Fakat 1951'de yayınlanan «Varlığın Sırrı» isimli eserinin önsözünde «Varoluşculuğun çirkin sözcüğünün, kendi durumu için, yolaçtığı can sıkıcı karışıklıkları en kesin bir şekilde» protesto ediyor. Düşüncesinin, her çeşit etiketten tiksindiğini açıkladıktan sonra «yeni Sokrat'cılığı veya Hıristiyan Sokratçılığını» kabul etmeye rıza gösteriyor. Bu açıklamayı kayda geçmeyi kendisine borçluyuz. Fakat bu açıklamanın, geleceğin tarihçilerinin onu varoluşçu hareketin üstatlarından biri olarak kabul etmelerine engel olacağından çok korkuyoruz.

Zaten kendisi, kesin olarak orijinal bir Üstat'tır. Bildiğimiz kadarıyla, o, hiçbir kimseye hatta Kierkegaard'a bile bağlı değildir. «Journal»ın birinci kısmında güçlkle çıkartılan O'nun ana tezine göre inanç, genelde düşüncenin bir modalitesi değildir. İnanç deneysel «je» (ben)'e indirgenemeyen fakat somut, bireysel bir süjenin olayıdır. Bu hususta bize şöyle diyor: «Daha açıkcası bu düşünceye kendi kendime ulaştığımı söyleyebileceğim kanaatındayım. Çünkü o devirde, Kierkegaard'ın, çok açık olarak bulmuş olabileceğim bir satırını bile okumamıştım.» Öyle ise Gabriel Marcel, kendi idealizminden varoluşçuluğa, gerçekten aynı zamanda varoluşçu bir felsefeye ve Katolik dinine ulaştıran yolu tek başına ve tam bir iç gayretle katetti.

Yeni bir Kierkegaard diyebileceğimiz G. Marcel sisteme, hatta Jaspers'teki gibi paradokslara ait olan bir sisteme. kesinlikle karşıdır. Tiyatro piyesleri, journal sayfaları, deneme ve konferans metinleri gibi eserlerinin büründüğü (revêt) edebî şekil, insanî

tecrübe ile temas edince son derece tutarlı olan, eksiztansın şöyle veya böyle görünümünü aydınlatmayı amaçlayan, fakat ekzistan-  
sın akıl için bir sır olduğunu ilke olarak ortaya koyan «Somut Felsefe'ye» uygun düşen tek şeydir.

Belki de böylece, binlerce ilginç bölümün gözden kaçtığı da kabul edilerek, onun ana konuları üç merkez etrafında gruplan-  
dırılabilir: Varlığın sırrı, «ben» (moi)'in sırrı ve «sen» (toi)'in sırrı.

### VARLIĞIN SIRRI

Güçlükleri biraz olsun ortadan kaldırmak için hemen şu üç noktayı notetmek faydalı olacaktır. İlk olarak şunu belirtelim: G. Marcel'in amacı insan varlığını tasvir etmek olmayıp, varlığı varlık olarak ele almak (saisir) veya açıklamak (révéler) tır. Böylece varlığa olduğu gibi baktığı için Marcel Heidegger'e yaklaşıyor ve Jaspers'ten uzaklaşıyor. Bir öğrencisinin de belirttiği gibi O'nun felsefesi existetiale olarak isimlendirilir, existentielle olarak değil. Fakat aynı zamanda fenomenolojide kaybolmadığı için Heidegger'den ayrılıyor ve Jaseprs'e yaklaşıyor.

İkinci olarak, O'nun metodu somuttur. O'nu yöneten ilke şudur: «Bireysel varlığı olduğu gibi tanıyabildiğimiz ölçüde, varlığı varlık olarak yakalamaya doğru koyulmuş ve yönelmiş olacağız. «Her existenzialisme'in ana düşüncesi buradadır. Bu düşünce, yalnızca bireyin varolduğu ve sadece varolanın düşüncesi-nin, varolmanın ne olduğunu bize öğretebileceği eleştirisiyle kolayca doğrulanır. Fakat hemen bir sınırlama ilave etmek lazımdır: G. Marcel «bireysel varlıktan bahsettiği zaman, bu gerçekten kendinin anladığı manada bir insandır. Niçin? Çünkü, hiç şüphesiz, «murakabeye dalma» (recueillement) yeteneğine sahip tek varlık insandır. Ne olursa olsun, ister esas ister araz (accident) olsun, G. Marcel'de, bir kökün (racine) veya bir çakılın varlığı hakkında bir düşünce bulamayız.

Netice olarak, «somut bir felsefe» nin metodu hangisi olabilir? Birey olduğu gibi nasıl anlaşılıyor (saisir)? Bunun için doğrudan veya yaşanmış tecrübenin dışında, başka bir yol yoktur. Somut bir felsefe zaruri olarak ampiristtir. Ne var ki, terim iyi anlaşılmalı. Klasik ampirizm hissedilir olayların sahasını (horizon) sınırlamak ve insanı basit bir alıcı, etkilerin pasif konusu gibi düşünmekle büyük haksızlık ediyor. Tam olarak ele alındığında in-

sanî tecrübenin başka bir derinliği de vardır. İnsanı tecrübe metafizik bir değere (portée) de sahiptir. «İnsanı tecrübeyi ontolojik ağırlığı ile eski durumuna getirmek (restituer)» gerekir diye yazıyor, G. Marcel. Bu ifade O'nun eserinin epigrafisi işini görebilecektir.

Existentielle felsefede metot meselesinin, Descartes'in inandığı gibi birinci mesele olmadığını ve olmayacağını hemen tesbit etmek gerekir. G. Marcel'in metodu varlığı sır (mystère) olarak anlayışından doğar. Kendimize iyice kabul ettirmek mecburiyetinde olduğumuz ana nokta budur. Bunun için de iki ayırım zarruri ve yeterlidir: İlkin, olmakla (être) sahibolmak (avoir) arasındaki ayırım, sonra problemle sır (mystère) arasındaki ayırım.

Olmak (être) ve sahibolmak (avoir) birbirine indirgenemez iki «kategori» oluştururlar. Her insan, şüphesiz, sahibolduğu şeyle özdeşleşmek veya en azından her şeyi ve bizzat kendisini bir mülkiyet (pssession) açısından düşünmek eğilimini duyar. Fakat bu durumda kalmak (céder) varlık olarak kendi kendini kaybetmektir, hatta kendini metafizik yoldan yoksun kalmaya mahkûm etmektir.

Sahibolmak kategorisi, sahibolanın sahibolduğu şeyden ayrıldığı yerde, eşyalar, cisimler düzeninde ancak bir anlam taşır. Sahibolma (possession) eşyayı bazı ölçülerde içine alır, fakat eşyanın esas dışta olurluğunu hiç de elde edemez. Her ne olursa olsun objet «belirlenebilir» ve «inceden inceye incelenbilir» (explorable) olarak. Bu olay üçlü dala ayrılmanın kaynağıdır. Bir taraftan eşyayı (objet) köleleştirmek, onu kullanmak, onu saf bir alet gibi incelemek eğilimi. Diğer taraftan gerçekten aynı hareketle, sahibolduğu şeye köle olmak, ona bağlanmak, onun içinde eriyip gitmek eğilimi. Nihayet sahibolmayı şahsî bir imtiyaz gibi düşünerek ondan, başkalarını mahrum etmek (exclure) eğilimi.

O halde sahibolmakta, bir çeşit iç «diyalektik» vardır. Bu diyalektik sahibolma kategorisinin uygulandığı her durumda bulunur. Zira bu kategori, tek merkezli daireler gibi, şeylerin veya daha ziyade şeyler arasına fiilen yeniden götürelmiş olan realitelerin çoğunda yayılır: Mesela, sırra sahibolmak; niteliklere, yeteneğe, dehaya sahibolmak; fikirlere sahibolmak; görüşlere sahibolmak; imana sahibolmak; vücuta sahibolmak. son üç hal üzerinde biraz duralım.

Fikirlerini sahibolduğu eşya gibi incelemek, bir taraftan, yabancılaşmak (s'aliéner), bizzat kendisinin köreltilmiş (mortifiée) bir tarafına köie olmaktır, diğer taraftan, fikirlerini korumak ve onları her şey hakkında veya her şeye karşı galip getirmek için muhalefet etmektir. İşte ideoloğun tutumu, işte fanatikliğin ilkesi. — Benzer bir şekilde bir imana sahibolduğunu söylemek, onu bir hal, hatta daha kötüsü statik bir nesne, bir formül, bir reçete gibi düşünmektir. Dahası onu bir imtiyazmış gibi düşünmek ve yine onu bir ayırım ilkesi yapmaktır. — Nihayet bir vücuta sahibolduğunu kabul etmek, diğerlerinden ayrıldığını farzetmektir. Böylece «moi» (ben) belirsiz bir bölgeye (zone), saf ruha düşünceye, konuya (sujet) gönderilmiş bulunur. Bu durum aynı zamanda bir alete sahibolduğu gibi vücutuna sahibolduğunu, isteyince ondan intahar yolu ile vazgeçebileceği ortaya koymaktır.

Hepsi bu kadar değildir. Bazı insanî davranışlar sahibolma kategorisine bağlanır ve ancak onunla anlam kazanır. İlkin, mülkiyet amaçlayan ve sahibolduğu şeyi kaybetmenin iç sıkıntısına bağlı olan arzu ile, hiçbir şeye sahip olmama ümitsizliği. Sonra, dünyayı ve hatta insanları (propoganda yönüyle düşünüldüğünde) fethetmeyi, onları itaat altına almayı, onları bir alet rolüne indirgemeyi amaçlayan teknikler. Nihayet insanın kendine hakim olmayı, bizzat kendi hayatını, dıştan yapılan her türlü müdahaleyi reddederek, mallarını (ses biens) yönettiği gibi yönetmeyi amaçlayan insanın bağımsız olma arzusu.

O halde sahibolma durumu insanı eşya ve aletler seviyesine indiriyor. Oysa insan bu planı (seviyeyi) aşıyor: o bir varlıktır. Fakat varlık nedir? Soru çok basit gibi görünüyor, bununla beraber çok dikkatli düşünmeyi gerektiriyor. Zira onu tam anlamıyla açıklayamamak nedeniyle, bir kez daha, metafiziğe girişten yok sun kalma tehlikesiyle karşı karşıya kalınabiliyor.

Yanılı, «varlık nedir?» diye sorarken, uygun bir teknikle çözümlenebilecek bir problem ortaya çıkarıldığına inanmakta olacaktır. Oysa varlık problem değildir. O bir sırdır. Tamamen farklı olan bir şeydir.

Önce kavramları biraz yerine oturtmaya çalışalım. Problemi esas itibarıyla belirleyen şey, objektif oluşudur. Bir problem, gayet güzel ifade edildiği gibi, «ortaya konur» o, bir kayanın yolu

kapattığı gibi, bütünüyle benim önümde durur. İşte bundan dolayı da, kendisiyle tanımlandığı ve «herhangi biri» tarafından yapılmış olabileceği anlamında, uygulanması gayri şahsî olan bir tekniği gerektirir.

Şimdi acaba sır nedir? «Bilinmeyen» (iconnaisable)'le karıştırmamak için her şeyden önce çok büyük özen göstermek gerekir. Bilinmeyen bir bakıma problématique'in sınırlandırıcıdır. Eğer istenilirse bu çözülemeyen bir problemdir. O halde bilinmeyen esas itibariyle problématique'in kategorisine (ordre) aittir. Sır başka bir kategori (ordre) dendir. O problematik ötesine (méta-problématique) veya «teknik-ötesi» (méta-technique) diye isimlendirilebilen aşkın bir sahaya (sphère) aittir. Sır «özel verilerinin sınırını aşan bir problem», daha doğrusu, imkânın (possibilité) kendiliğinden varolan özel şartlarının sınırını aşan» bir problemdir. Bu biraz açıklama ister. Bir problem bütünüyle (tout entier) «ben önünde» bulunduğu halde; sır, «ben» (moi) ile «ben önü» (devant moi) arasındaki ayırımın anlamını kaybettiği durumu içermiş olan, «bizzat benim (moi) bağlanmış bulunduğu bir şey»dir. Buradan şu netice çıkar: Sır ne düşünülebilmemiş, ne Tasavvur edilebilmiş, ne de ispat edilebilmiş olur, zira bu durumlar onu nesnelleştirmiş olacaktır. Sır kendiliğinden anlaşılmayan ve hürriyete bağlı, imana benzeyen bir çeşit somut bir sezgi ile ancak «bilinemez» (inconnaissable) reconnu). Ve şüphesiz, sırdan, zekanın (intelligence) gerçek bir bozulmasına ve onun teknik önünde pes demesine işaret eden bir problem yapmak için sırrı değerden düşürmek daima mümkündür, «fakat son derece hatalı olan araştırma yolu (procédure) da işte buradadır.»

Bu şekli tanım, bazı örneklerle ona bir muhteva verilir verilmez tüm gerçek değerini alacaktır. Rahatsızlık (mal) sırrın tipik durumlarından biridir. O, bir problem olarak ele alındığında, dünya makinasında (machine du monde) âniden vukubulan bir kaza şeklinde değerlendirilir ve insan kendini burada hastalığa yakalanmamış, evrenin dışında kalan, tarafsız bir gözlemci imiş gibi ortaya koyar. Oysa rahatsızlık (mal) böyle değil ancak, bana ulaştığı ve iç içe yaşadığım ölçüde yakalanır. O halde ne kendimi ondan soyutlayabilirim, ne de onu dışardan seyredebilirim. Tarafsız bir gözlemci hipotezi tamamen hayâlidir. — Hürriyet de bir sırdır. «Çünkü hürriyet, hürriyeti anlamayı araştıran düşünce- nin merkezindedir.» Yine düşünme ve bilme (cnaissance) eyle-

mi de böyledir. Çünkü düşünen-veya bilen ben olduğum için soyutlama yapmak mümkün değildir. Aşk (amour) da benzer şekildedir. Çünkü aşkıma tamamen bağlı olduğum açıktır. Nihayet ben (moi)'in sırrı, daha doğrusu vücut ve ruhun birliğinin sırrı, daha açıkcası «cisimleşmiş varlığın» sırrı da bunun gibidir. Zira, insanın somut birliği, mantıkî bakımdan önce olan unsurlardan çıkartılamaz, ya da onlar tarafından inşa edilemez; bu birlik kendinin aynıdır.

Fakat yine çok yanılıyoruz. İyice düşünüldüğünde, bütün bu sırlar, primitif ve ana sırrın, yani varlığın görünüşleri veya şekillerinden başka bir şey değildir. Varlığın bir problem değil, bir sır olduğunu göstermek zor değildir. Önce «varlık var mıdır?» sorusunun anlamdan yoksun olduğunu göstermek gerekir. Varlığın delil veya isbata ihtiyacı yoktur. Varlık kendiliğinden delillendirilmiştir. Bu hususta söylenebilen her şey, bu ana (primitif) tecrübeden doğmaktadır. Eğer bazı filozoflar bir şeyin olmasından şüphe ettiklerini iddia ettilerse, bu varlığın belli bir fikri gereğince. Öyle ki, somut olarak alınmış tutumları birbiri ile çelişkilidir. Değer taşıyabilecek tek soru şudur: Varlık nedir? Fakat orada bir problemin olmadığı açıktır, zira varlık önümde duran (devant moi) bir obje değildir. Soruyu soran bizzat ben de bir varlığım, varlığa katılıyorum, öyle ki sorduğum soru beni de içine alıyor. «Varlık nedir?» sorusunu, «ben kimim, varlık hakkında soru soran ben kimim?» sorusundan ayırmak imkânsızdır. Hatta bu nihai (décisive) bir sorudur; yeter ki, ben (moi), değerinden düşürülerek gayri şahsî düşüncenin «öznesi» haline getirilmesin. Zira ben, varlığın kendisini ancak, varlığımı bina eden ve beni ben yapan, varlığa katılmam durumunda yakalayabilirim.

Böylece varlık nesne (objet) olmayıp bir hazıroluştur (présence); ne tasavvur edilebilir, ne de ispatlanabilir (démontré), fakat duyulur ve yaşanarak doğrulanabilir (attésé). Ne hesabı çıkartılabilir ne de belirlenebilir, fakat tanınır (reconnu) ve yaklaşılabılır (approché).

Geriye metafiziğin seyri ve tabiatı ile ilgili düşünülecek bir nokta kalıyor. İlk metafizik yoktur diyelim. Eğer varlık bir sır ise, bundan, metafiziğin teknik ve hatta ilimle ortak yönünün olmadığı sonucu çıkar: O hiçbir problemi çözmez, açıkcası doğrula-

malarının hiçbirini isbatlamaz, nesnellik iddiasında bulunmaz. Bundan da şu sonuç çıkar: Metafizik çaba, rasyonel bir sistem kurmaktan ibaret değildir. Çünkü, bir taraftan, sistem kavramlar yığınıdır, oysa varlık gösterilemez, — diğer taraftan, sistem (ilke olarak) objenin anlaşılabilirliğini (intelligibilité) sonuna dek kullanır (épuiser); oysa varlık sonsuzdur. Nihayet, mademki, metafizik, çözecek bir probleme rastlamıyor, bir İlerleme de ihtiva etmez: «İlerleme ancak problematikte vardır», metafizik düşüncenin ilerlemesi «gerçekten uygun değildir.»

Bu şartlar içinde karşılaştırıldığı zaman filozofun, bilgiden (savant) daha aşağı bir halde bulunduğu biraz anlaşılır. Fakat gerçekte bu duygu, «ihnet» eden, kendi kategorisinin (ordre) ruhunu inkar eden, özel ilhamının (vocation) aşkınlığını tanımayan filozofun dur.— Ancak felsefe nesnelige sırt çevirirse şu soruyu sorma hakkını elde edebiliriz: bu durumda o, ortadan kaybolacak ve yerini, sanata, edebiyata veya hatta en sonunda şahsî sırların açığa vurulması keyfiyetine bırakmayacak mıdır? Fakat hayır; «existentielle» olmak ona kendi özelliğini kaybettirmemektedir.

G. Marcel «metafizik düşünce bir sır üzerine yönelmiş düşünce gibidir», diye yazıyor. Bu formülün üzerinde biraz duralım. Felsefenin ilk seyri (démarche), varlığın sırrını «tanımak» tır. Mademki sırlı olan, hiçbir şekilde bilinmeyen değildir, o halde zihnin pozitif fiilini, esas itibariyle pozitif aktını bildiğimiz yer orasıdır. Yalnız, bu temel sezgi, kendi kendinin şuurunda değildir, o «doğrudan» dır, ve Hegel'in dediği gibi «kendisi için» değildir; üzerine yansıdığı ve «bizzat bu yansımayla aydınlattığı» bir takım tecrübelerde yaşanır. Böylece esas metafizik seyir «bu düşünce üzerindeki bir düşünceden, ikinci seviyedeki düşünceden, aksine, uygulandığı ölçüde, bazı şekillerde, kaybolan bir sezginin telâfisine yönelen düşünceden» ibaret olacaktır.

Bu ikinci seviyedeki düşünce ne olabilir? Kesinlikle bir iç-bakış olmadığı gibi, psikolojik fenomenlerin planını aşamayan bir şuura varma da değildir. — Varlığın sırrı tanıma uygun olmadığı (rebelle) için, ne mantıki düşünce, ne de kavramsal analizin herhangi bir çabasıdır.— Fakat, insanın bütünüyle bağlandığı ve bizzat varlığın huzur (paix) ve saadetine (joie) açık bulunduğu «sadakat, ümit, aşk gibi tam anlamı ile bazı ruhî verile-



rin aydınlatması (élucidation)», yani «gerçek yaklaşımlar» serisidir. Kısacası metafizik düşünce sadece bir murakabaya dalmadır. Bu hususta açıklanacak kavramın güç olması önem taşımaz; eğer ona kendimi tam olarak verirsem, bunun ne olduğunu yeterince bilirim: bu da, sahibolduğum her şeyden kendimi ayırmak için, kendimi toparlamak ve kendine katılımı nedeniyle beni temsil eden varlığın, dolayısıyla bizzat kendimin derinliklerine kadar girmek için yapılacak bir çaba (effort) dir.

G. Marcel'in «murakabası» nın, Kierkegaard'ın «subjektif düşüncesine» yeterince yakın olduğu açıktır. Her iki halde de akli (rational) olmayan, nesnel (objectif) olmayan bir seyir ve en içten insanî tecrübe üzerinde merkezleşmiş düşünceyle ilgili bir seyir sözkonusudur. Eğer açıklık kavrama özgü olan bir şey ise, açık olmayan (obscure) ve bu anlamda hiçbir kimseyi iknaya yönelmeyen, hürriyet aktı olan şahsî seyir sözkonusudur. Bana öyle geliyor ki, kelimelerin açık önemine rağmen bu fark, murakabanın, subjektif düşünceden daha felsefî olup, Hıristiyan dinine az bağlı olmasından doğuyor. Şüphesiz Marcel'ci ontoloji, Hıristiyanlık tarafından «etkilenmiş» (aimantée) gibidir. O, Vahiy yönüne «açıktır». Fakat Vahiy'le temellendirilmiyor. Bu ontoloji, isteyen her insanın yapabileceği tercübelere dayanıyor.

### BEN (MOI)'İN SIRRI

J. Maritain'e göre «bir felsefe için hiçbir şey trajik olmaktan daha kolay değildir, (bunun için) kendini insanî ağırlığına versin yeter.» G. Marcel'e göre ise tam tersine «felsefenin tabii eğilimi, trajiğin soyut düşünce ile temas edince yokolup, saf ve tabii bir şekilde gözden kaybolduğunun sanıldığı bölgelere doğru yönelir.» Fakat mademki «ontolojik sır» soyut düşünceden kurtuluyor, mademki oraya ancak somut (concrète) yaklaşımlarla varılıyor, «bunlar dramda oluyor ve metafizik düşünce bizzat kendisini dram arasında yakalıyor ve «soyut» (in concreto) halde beliriyor.»

Eğer gerçekten söylemeye cesaret edebilirsem, egzistansiel bir felsefede, dramatik bir felsefe olmak esastır. Mesela G. Marcel'in tomacılığa (thomisme) yaptığı itirazlardan biri, ümitsizliğe düşmek kapasitesini insan tanımına dahil etmeyişi dir. İstirap ve

ölüm, ümitsizlik ve intihar, ihanet, çile (épreuve), ümit, iman, bağlanma, aşk, azizlik, şehitlik adeta Marcel'ci metafiziğin temel direklerini oluşturur.

Bu görünümüne göre, varlık-ben (l'être-moi)'in sırrına yaklaşmaya çalışalım. «Ben» (moi)'i, şuur, düşünce veya özne olarak «varlığın dışına» koymak için boşuna çaba sarfeden (idealizm, subjektivizm, olaycılık (phénoménisme) gibi ismi önemli olmayan) teorileri bir tarafa atarak güçlükleri, engelleri kaldırmakla başlamak lazım.

Bilindiği gibi her şey, Descartes'cı «cogito» dan türüyor. Oysaki bu, telafisi mümkün olmayan bir anlam belirsizliği takdim ediyor. «Düşünüyorum» (je pense)'un «ben» (je)'i nedir? Eğer bu objektif bilginin, ilmin süjesi ise, bu süje şahıssızdır (impersonnel), bu Akıldır veya Düşüncedir. Alman idealistleri gibi söylemek daha iyi olurdu: «es denkt in mir», düşünce bende (en moi) kendi kendini düşünüyor. O zaman, bireysel olan «ben» (moi)'in kaybolmasına (échapper) müsaade edildiği açıkça görülecektir.

Şahsî şuur sözkonusu mudur? Yine bu, iki şeye işaret edebilir. İlk «ben» (moi) şuur hallerinin bütünüdür, zira, (onun hakkında) başka hiçbir şey bilemeyiz. Fakat bu olaycı (phénoménist) tez bizzat kendini yıkar. «Ancak şuur hallerimi biliyorum» ifadesi sadece, insanın inkar edildiği aşkın bir bilgiye göre anlam taşır. Fakat o zaman, bu hususta fikre sahibolunduğunu açıklamak nasıl olur? «Gerçek bir bilgi fikrinin, yani varlığa başvurmanın, şuurun saf halleri dünyasının içinde nasıl doğabildiğini anlamamın hiç mümkün olmayacağını yazıyor, G. Marcel.»

Ben (moi) şuurun kendisidir, denilebilecek mi? G. Marcel şöyle cevap veriyor: Böyle bir «ben» (moi) sadece «sub-existant» dır. Zira şuur, bizzat kendine göre geri çekilmekten ve orada, başkası olarak bizzat kendi kendini uyarmaktan ibaret olur. Fakat o zaman «ben» (moi) «kendi kendini başkası olarak incelediğini, kendi kendinden kaçtığını bildiği ölçü de ancak varoluyor.»

Böylece «nesnel» (objective) bilgi çabasının hiçbiri, varlık-ben'in sırrını aydınlattığını iddia edemez. Sadece araçsız ve somut bir tecrübe bizi ona yaklaştırır. Gabriel Marcel'e göre, bu tecrübe ontolojik düzeyde (à portée ontologique) bir bağlanma ve sadakattir.

Görünüşte çok basit, her ne olursa olsun çok vukubulan bir akt (act) düşünelim: sözvermek. Sözümle geleceğime bağlanıyorum. Bu nasıl mümkün oluyor? Burada oldukça ciddi bir soru vardır, zira iki ögesi de eşit derecede yıkıcı (ruineux) olan bir çetış ikileme (dilemme) yakalanmış bulunuyorum. Söz vermem, şu andaki duygularımın gelecekte değişmeyeceğini içine alır mı? Bu halde sözvermem bir sanrı üzerine kurulmuş olur, zira, bugün hissettiğim gibi yarın hissetmeyeceğim kesindir. Bergson'un çok iyi bir şekilde gösterdiği gibi hayat ve şuur daima hareket halindedirler.— O halde, zaman zaman değişmesine rağmen, söz vermem böyle bir seyri gerçekleştireceğime, böyle bir davranışı yerine getireceğime işaret ediyor mu? Fakat bu imkansız (insupportable) bir sadakatın, saf bir komedinin noksanlığı (manque) olacaktır.

Bağlanmanın antinomisi böyledir. Brunschvicg ile bu antinomi, «geçmişine bağlanmayla», «geleceğine bağlanma» arasında bir muhalefet olarak da gösterilebilecektir. Kendini kapanmaya terkedenlerin, sadakat arzusuyla, herhangi bir zamanda bağlanmanın saf ve tabii (simple) olarak reddine eşdeğerde olan, geleceğe bağlanmayı seçtikleri biraz anlaşılır.

Fakat bağlanmaksızın hiçbir kimse yaşamıyor. İkilemin çözümünü varlık bizzat kendisinde taşır. «ben» (moi), şuur hallerine karıştırıldıkça (identifier), bağlanmanın (engagement) anlaşılmaz ve hatta imkansız olduğunu söyleyebiliriz. Fakat kesin bir şekilde bağlanma aktı, belli, ontolojik, daimi bir varlığın (permanent), psikolojik hayatın değişen olayları ile karışmayan, tam aksine onları aşan ve metafizik olan bir şahsın, teori veya sözle değil, fakat fiilen, gerçekten ve yaşayarak tanınmasıdır. G. Marcel şöyle yazıyor: «Mümkün bağlanma ancak, o ana ilişkin durumuyla karışmayan ve kendisi (soi) ile durumu arasındaki farkı bilen, böylece oluşumunda (devenir) aşkın bir şekilde ortaya çıkan, kendisinden (de soi) cevap veren bir varlık için olur.» Ve yine şöyle diyor: «bir sözle kendi kendime bağlanarak, bende (en moi), üstün bir ilke ile, detayı önceden kestirilemeyen belli bir hayat arasında bir iç hiyerarşi kurdum, fakat bu ilke bizzat kendi kendine bağlanır veya daha kesin bir şekilde bağımlılığını sürdürmeye söz verir.»

Hemen kendisine bağlanılanı araştıracağız ve bunun hiçbir zaman kendi kendisine (soi-même) olmadığını göreceğiz. Şimdilik, «ben» (moi) olan ve bağlanarak tanıdığım bu varlığın sırrını daha yakından inceleyelim (serrer).

Olayla ilgili (phénoménal) oluştta, aşkın «belli, ontolojik bir daimi (permanent) keşfettik. Fakat bu varlık durgun bir şey, şuurun cereyanı (courant) altında duran hareketsiz bir cevher (substant) değildir. Öte yandan bu, devamlı formel, soyut ve boş olduğu için bir kanun da değildir. Bu, bir tarih içeren veya isteyen bir daimî (permanent)» dir. Şüphesiz, eğer aynı süjeye ait nitelikler veya yüklemeler (prédicat) sözkonusu olsaydı, ilişkiler olacaktı. Fakat varlık sahibolmanın çerçevesini (plan) aşar, o «belirlenemez.» Öyleki statik ve dinamiğin, süreklilik ve sürenin kategorileri ona uygulanamazlar, veya aynı anlama gelir, ona bütünüyle uygulanabilirler.

O halde «ben» (moi)'in bir tarihi (histoire) vardır. Fakat «tarihim» nedir? Kavram açıklıktan uzaktır. Belli bir düzende cereyan eden ve hazırlanabilir olayların (événements) serisi midir? Şüphesiz, kendimi mümkün olan bir biyografinin objesi olarak tasavvur edebilirim. Fakat benim iç tecrübem her türlü biyografinin yanılgısını (ilusion) gösteriyor (dénoncer): Biyografi ancak olayların (événements), bir soyutlama olan şemasını muhafaza eder. O, varoluşun belirleyici özelliğinin (subjectivité) gözden kaçmasına sebep olur. Doğru olan, bu görüş açısından, geçmişim bana geri getirilemez gibi görünmüyor.» Burada idealist olmak ve geçmişin, kendine dayanan incelemeden (considération) ayrılmadığını söylemek gerekmez mi?» Zaten, maddiliklerinde (matérialité) tesbit edilmiş olan olaylarla; sudur ettiği merkeze göre esas itibarıyla değişen belli bir aydınlanma arasında, ayırım yapmak mümkün değildir. «Sınırlı olarak konuşmak gerekirse isyan ettiğim geçmiş, şimdi olan veya kendisiyle barıştığım anda olan şeye benzer değildir.» İstikbale gelince, o, ancak geçmişimizi dondurduğumuz ölçüde sabitleştirilmiş, «önceden tamamlanmış» (révolu par anticipation) gibi görünür. Bu şekilde geleceğin geçmişle kirlenmesi her türlü kaderciliğin temelidir. Fakat biz, bu kaderciliği her an inkâr etmek şartıyla varız. Eğer geleceğimiz önceden belirlenmiş olsaydı hangi duygu (sens) bağlanma isteğine sahibolacaktı?

O halde tarihimizin tümü ancak ve ancak şimdiki zamanda oluşur. Bu, hür olduğumuzdan başka ne anlama gelir? Gerçekten, hürriyetimizin bilgisi bağlanma aktı içindedir, zira bu bağlanma aktı esas itibariyle hür olarak yapılmış olan ve her an ihanet edilebilen (bozulabilen) bir sözleşmeye aittir. Aslında hürriyetin sırrı, varlığının özdeşidir. Çünkü hürriyet, yaratılışımıza ilave edilen bir yetenek, bir özellik değildir. «O bizim kendimiz, süje olarak bizzat kendimizdir.»

Hürriyet ben (moi) için bir tehlikeyi, bir ontolojik tehlikeyi, iç inkarın (négation) imkânını ihtiva eder: «Olduğum gibi olmamak, açıkcası kendime ihanet edebilmek (se trahir) benim özüm dendir. Fakat ben (moi) olarak kendimi oluşturabilmem, şahıs olarak kendimi ortaya koyabilemem de bu öz iledir. Ama bu nasıl oluyor? Murakabaya dalarak, dağılmanın ve hayat hareketinin sinesinde varlığımın birlik ve devamlılığını sürdürerek, —geçmişimi yüklenerek, şimdiki zamana (içinde bulunduğum zamana) meydan okuyarak, bilhassa, sadakatın (fidélité) ta kendisi olan bir çeşit devamlı icat (création) ile geleceğimi imal ederek (enforçant) oluyor.

Ve şuna yine işaret edelim. Hürriyet, Gide'in iddia ettiği gibi dayanaksız (gratuits) aktların bir çeşit gerçekleşmesi değildir. Hatta iyice düşünüldüğü zaman, dayanaksız aktlar (actes gratuits) deyiminin çelişik olduğu görülür. Çünkü «akt sahibini (agent) bağlamak, aktın esası gereğidir.» Eğer bir hususta kendimi sorumlu olarak görmüyorsam, bu artık benim aktım değildir. «Bir akt, akt olduğu müddetçe kendimi tam olarak inkar etmeksizin, onu terketme imkânım sonderece azdır.» Akt «şahsın bizzat kendi kendine bağlandığı» vasıtaadır. Gerçekten hürriyet, varlık, şahıs ve akt tek ve aynı hakıktır (réalité).

Bu hakikatı (réalité) belirtmek, en azından bizzat onu nitelemek mümkün değil midir? Bu normal gibi görünüyor. İlk onun manevî (spirituelle) olduğunu bilmek mecburiyetindeyiz. Zira varlık kendi kendine «verilmiş», adeta basmakalıp bir şey değildir. «Süje olmak, bir olay veya bir hareket noktası olmak değil. bir fetih ve bir amaçtır.» G. Marcel'in yargısına göre bu, «manaviyatın (spiritualité) kendisini tanımlar.»

Eğer manaviyatın bu tanımı kabul edilirse, yeterince cesurâne (hardie) ruh görüşüne (conception), doğrudan gidilir: boşlukta olan ruh (l'âme-enjeu). Tez şudur: «kurtulabilmek de kaybolabilmek kadar ruhun esasıdır. «Şüphesiz bir eşya (objet) kaybedilebilir veya korunabilir, fakat bu mutlak manada onun tabiatının dışında kalır. Ruhun kendisi haklı olarak eşya değildir. Onun alın yazısı varlığa sahibolmada değil, varlığın planında gösteriliyor. Öyleki, onun kaybı «tümüyle kayıp» (perdition) kazanılması da gerçekten bir «kurtuluştur» (salut).

Bu alın yazısı (destin) kesin olarak hürriyete bağlıdır. Fakat son çözümde iki ana davranış (attitude) arasında «kesin bir seçim» ortaya çıkıyor: Ümit veya ümitsizlik. Birincisiyle varlığa açılırız, hayatın (ve ölümün) üstünde bulunuyoruz. İkincisi ile varlığa kapılarımızı kapıyoruz, hayatımızla özdeşleşmeyi kabul ediyoruz ve buradan da intihar yoluna giriyoruz. Şüphesiz «ümitsizlik karşı konulmaz bir şeydir.» Bu ruhi derinlikte hiçbir akli diyalektik, «ihanet etmek» niyetine karşı, etkiye sahibolamaz. Fakat bir kovma (exorcisé) olabilir. Kurtuluş yolu, bizi ontolojik sırrı tanımaya götüren metafizikten başkası olamaz.

Gerçekten, insan hakkında tam bir düşünce (conception) için geriye düşünülecek son bir nokta kalıyor: cisimleşme (incarnation) veya cisimleşmiş varlık (l'être-incarné). Zira «varım» dediğim zaman; Descartes'in arzu ettiği gibi, sadece bir şuur veya bir düşüncüyü ortaya koymuyorum, «kesin olarak daha fazla şeyi amaçlıyorum. Gizli olarak (obscurément), sadece kendim (moi) için olmadığımı, ortaya çıktığımı, görüldüğümü amaçlıyorum. Öyle ise bu, bu yoğunluk, varlığımın bu sağlamlığı, «vücudumun bulunduğu» olgusudur (le fait).

Fakat hemen şöyle bir soru ortaya çıkıyor: «Ben (moi) ile vücudum arasında hangi ilişki vardır? İfade onu tahmine terketmektedir. Fakat hayır, vücudum kullandığım bir alet değildir. O benden farklı bir eşya da değildir. Vücudum bizzat kendimdir. O haldе bir özdeşlik ilişkisi var mıdır? Bunu da diyemem, bu «ene» (je)'yi yoketmek, vücudumun tam olarak «ben kendim» olduğunu, sadece vücudun var olduğunu kabuletmek olacaktır. Oysaki, bu materyalizm saçmadır: «vücudumun özelliği tek başına varolmamaktır. «Kadavram artık ben (moi) değilim. Böylece ne vücudumla özdeşleşebiliyorum, ne de ondan ayrılabilirim. Bu,

burada, objektif ilişkiden tamamen farklı, bir hazır oluş (présence) ya da, katılış (participation) sırmı bulunduğunun dışında, başka neye işaret edebilir?

Bir öğrencisinin (disciple) çok güzel söylediği gibi bu katılışın «sınırsız» olduğunu şimdi ilave etmek gerekir. Gerçekten, cisimleşmiş olmak dünyada olmaktan başka bir şey değildir. Öyle ki, beni kendime bağlayan bu hazır oluş, beni (aynı zamanda) bütünüyle evrene bağlar. Vücutum sadece «belirlenmiş dünyada varoluşumun bağı»dır. Ruh ile vücutun birliği, ruhla diğer varolan şeyler arasındaki birlikten farklı değildir.

Bu fikir birçok önemli bölümleri ihtiva eder. İlkin, bu «dış dünya problemi» sözde bir problem (pseudo-problème) dir. Dünyanın varlığı, vücutumun ve bizzat kendimin (moi-même) varlığı kadar şüphesizdir: bu tek ve aynı tecrübedir.— Nihayet cisimleşme «metafizik ana düşüncesi (donné centrale)» dir. Çünkü varolan her şey vücutuma oranla belirlenir ve yerleşir «Bir şeyin varolduğunu söylemek, vücutumla ilişkili hale elverişli olduğunu ve hatta daha derinden düşünüldüğünde «o şeyin herhangi bir şekilde benimle vücutum gibi birleşmiş olduğunu» söylemektir— Üçüncü olarak, vücutum gibi, evrenim (univers) de düşüncenin veya gözlemin (représentation) «obje»si olamaz. Çünkü «düşüncede bile gerçek olarak kendimi evrenden ayrı tutamam» ve onu bir manzara gibi seyredemem.

Nihayet, sonuçta, «duyum (sensation) problemi» yerini «hissetmenin sırrına» bırakmak için yok olur gider. Buranın üzerinde biraz duralım: İlkin bu, kendi başına ele alındığında duyumun, mutlak manada bir «mesaj» gibi; saf olarak fizikî olan bir olayın, fizikî terimler haline çevirimi gibi düşünülemediğine işaret eder: realiteye ihanet eden ve çelişiklere götüren duyumun nesnelci (objectiviste) yorumu buradadır. Gerçek bir felsefe doğrudan tecrübeye saygı duymak mecburiyetindedir: İlkin, hissedilen ve hissedilen ortak aktı olarak, yani insan evrenin ilişki (contact) veya bağı olarak anlaşılın, duyumun Aristo'cu kavramına iyi dayanmak (tenir ferme); sonra «hissedilene hissedilen olarak düşünmeye çalışmak» ve nihayet anlamları (sens), varolanların «elâmeti» (témoin) olarak düşünmek. Çünkü varoluş ne tamamlanabilir ne de anlaşılabilir, ama sadece gerçekliğine tanıklık edilebilir.

## SEN (TOI)'İN SIRRI

Varlık-ben (l'être-moi)'in sırrı üzerinde merkezleşmiş olan önceki notlar, adeta, çok geniş ve çok zengin bir tecrübeden sadece bir kesittirler. Veya, eğer istenilirse, bağlanmanın toplam tecrübesinin getirdiği ilhamın (révélation) görünümünü üzerinde bir inceleme (accent) dir. Hatta belki de bu, sen (toi) den önce ve ondan (lui) bağımsız olarak ene (je)'yi takdim etmenin boş idealist ön yargısını bırakmaktır. G. Marcel'e göre, varoluşta, yalnızca birbirinden ayrılmaz iki realite ve bu iki realitenin sadece aynı andaki keşfi değil, en azından ben (moi) den daha önce bir Sen, mutlak bir Sen, Allah vardır. Zira, iman bağı ile O'na bağlanarak ancak kendi kendime varoluyorum.

Her ne olursa olsun, başkasının varoluşunun «problem» olmadığı açık bir şeydir. Eğer idealizmle beraber, felsefenin ene (je) den hareket etmesi gerektiği ve ene (je)'nin tam olarak (adéquatement) şuurda belirttiği kabul edilirse, başkasını keşfetme yeteneği asla kalmaz. Ene (je) kapalı bir «monad» olur ve çabaları nasıl olursa olsun ene (je) bizzat kendinde (en lui-même), başkasının sadece fikrini bulur, onun (autrui) varoluşunu veya gerçeğini bulamayacaktır. Benzer şekilde, kavramsal ve soyut bir felsefe, öz veya tabiat (nature) olarak başkası çok iyi belirebilir, fakat onun özünü oluşturan şey, onu kendisi yapan şey, ben (moi) ile tamamen aynı tabiatla olmasına rağmen, onu kesin olarak başkası yapan gerçek bireyliği (individualité) zaruri olarak gözden kaçacaktır. O halde başkasının varoluşu bizce, ancak doğrudan ve dolaysız bir tecrübe ile anlaşılabilir. Ancak, böyle bir tecrübeye sahibolursak problem ortadan kalkmış olacaktır.

Gerçekten başkasının (autrui) tecrübesine sahibolabilir miyiz? Bunda hiçbir şüphe yoktur. Tecrübe, aynı anda seni (toi), bene (moi) tanıtan bağlanmanın aynı eyleminden başka bir şey değildir. Aslında, buraya kadar kimin karşısında kendimizi bağladığımız sorusunu bir tarafa bırakışımız, şüphesiz meşru fakat aynı zamanda tehlikeli bir çeşit soyutlama yüzündendir. Oysaki, bir bağlanmada esas olan başkasına bağlanmış olmaktır.

Eşyalara bağlanılamayacağı son derece açıktır. Bir nesne (chose) bağlanmaya layık olmadığı gibi, sözvermeyi de istemez. Eşya için bunu yapmak saf bir saçmalık olarak hissedilecektir. Fakat bir ideale, bir ilkeye veya «sebebe» bağlanılamaz mı? Bu,



onları şahıslastırmak şartıyla olabilir. Zira böyle bir soyut formül, bütün gerçekliğini ortaya koyduğum eyleme borçlu olduğu için, tam aksine, ben (moi)'den hiçbir şey istemeyebilir. Fakat o zaman, bir ideal sapması (détour) ile bunun bizzat kendisine (soi-même) bağlanma olduğu söylenemez mi? Bunun normal bir hal olduğu ve aslında her bağlanmanın (fidélité), özü itibariyle, kendi kendine (soi-même) bir bağlanma olduğu intibai beliriyor. Bu nokta daha dikkatli bir düşünce ister.

Eğer leh ve, aleyhinde olduğum her şey için sözlerimi yerine getiriyorsam, bu öz kişiliğimin devamlılığını, birliğini, özdeşliğini (identité) temin etmek için değil midir? (Aksi takdirde) «özü-bakımından sadece ben (moi) ile bizzat kendim (moi-même) arasında bağlanmış olacak tek gerçek bağda, onuruma; dokunan şeyi (mon point d'honneur) başka bir şahsı ilgilendiren bazı aktları gerçekleştirilmeye bırakırdım.» Hayır. Sadakatın (fidélité), gururun ve bizzat kendisine duygusal bağlanmanın (attachement) bir biçiminden (modalité) başka bir şey olmadığını böylece iddia etmek, «insanların yaşamaya inandığı en üstün tecrübelerin ayırıcı özelliklerini kesinlikle değerden düşürmektir (destituer)»; «en saf çehresini gösterdiği yerde sadakat, kendini hayale terkeden gururla, en fazla tezat teşkil eden düzenle (disposition) beraber bulunur: sabır ve alçak gönüllülük onların gözbebeğinde yansır.» Zaten bu iddia doğrudan doğruya sübjektivist bir postuladan doğar ve onunla kaybolur: sadakatın aşkın değerini reddetmek için, daha önceden onun hakkında bazı fikirlere sahibolmak gerekir. Fakat bu fikirler nereden elde edilebilecek, yoksa belli bir tecrübenin mi? O halde, ne olursa olsun, sadakatın aşkın değeri orijinaldir (primitive) ve düşüncenin (reflexion) bağlanması gerektiği bilgileri aydınlatmak ona aittir.

O halde bağlanmanın (engagement), başkasını amaçlayan bir akt olduğunu ilke olarak ortaya koyuyoruz. Fakat bu ne demektir? İlkin, başkası bir şahıs, bir süje, bir diğer ben (alter ego) dur. Şüphesiz bizzat kendimden başkasıdır. Fakat bu basit «başkası olma» (altérité) onu belirlemeye yetmiyor. Çünkü her obje

başkasıdır. Öyle ise, açık olan bir şey varsa o da, bağlanmanın hedef aldığı başkasını obje olarak kabul etmeyişidir. Objeye bahsedilen, farkedilen, yargılanan, sayımı dökümü yapılabilen, sahibolunabilen şeydir. Objeye bir o (lui) dur. Fakat bağlanma (engage-

ment) birine (quelqu'un) başvurur ve bu sindirme çabalarının tamamen karşıtıdır. — Biraz daha derine inelim. Bahsedilen ne sosyologların kolektif süjesi, ne bir kalabalık (foule), ne de bir toplum olmayıp, belirsiz zamir «on» dur. Herhangi bir birey de olmayıp, söylemeye cesaret edilirse, belirsiz zamir «on» un, adsız (anonyme) ve o (lui) gibi bir-veçheye sahip olmayan küçük bir parçası, «bir falan» (un tel) dir. Bu hür bir süje, bir sen (toi) dir.

Şimdi, ben (je) ile sen (tu) arasında meydana getirilmiş olan bağlanmanın (engagement), meydana getirdiği ilişkinin tabiatı nedir? Bu kesin olarak bir biz (nous) dir. Fakat bu terime uygun olan realite nedir? Bu realiteyi açıklamak için ilkin düşünülmesi gereken sen (tu) dir. Gerçekten bağlanma, iyi formüle edilmemiş olabilen, fakat şu veya bu şekilde zarurî olarak belirlemek (transparente) mecburiyetinde olan bir çağrıya (appel) devamlı bir cevaptır: eğer bene (moi) hiçbir ihtiyac olmasaydı, ve bana kendiliğinden yapılan son derece ölçülü sessiz çağrıyı duymasaydım (percevoir) başkasına bağlanmayacaktım.

Ben (je) içerisinde düşünüldüğü zaman bağlanma, kendinin (soi), asilliğin, aşkının, yardım severliğin (charité) veya belki de daha iyi bir ifadeyle serbest olmanın (disponibilité) bir verisi (don) dir. Şüphesiz ki böyle bir tutum duygunun değil fakat egzistansın işidir. Serbest olmamak (être indisponible), «soi (kendisi) ile meşgul» olmak, bizzat «soi» (kendisi) ile dolmuş, tıkanmış olmaktır. Yine eğer istenilirse bu kendi öz varlığını, verilerek kaybedilmesinden korkulan bir mal (un avoir) gibi incelemektir. Serbest olmak (être disponible), tam tersine, kendini unutmak, kendini feda etmektir, kendini açık tutmaktır, başkasına «güvenmek» tir. Zaten şunu bilmek gerekir ki, ontolojik düzende kendini adamak (se donner), şahıs olarak meydana gelmenin biricik vasıtasıdır.

Ve nihayet ilişkinin kendisi nedir, biz (le nous) nedir? Eğer bu birlikte varolduğu denilirse, gerçek söylenmiş olacaktır. Çünkü bu, gerçekten ortak olarak varolmak, iki mevcudun varlığında birlik olmaktır (communión). Ancak, burada, süjelerin karşılıklı varoluşu gibi, esasa bağlı birtakım şeyleri gözden kaçırma riski vardır. Zira gerçekten, birlikte varoluş ekseriya saf olarak dışta kalan bir ilişki, zaman ve mekandaki (espace) şeylerin ilişkisi gibi anlaşılabilir ve alınmış olduğu halde, biz (le nous) kesin olarak

orijinal ruhî bir iç ilişkiyi (intimité) ifade eder. Gerçekten, obje bulunmayandır, hatta bulunmayışın tipidir. Çünkü o, beni (moi) hiç hesaba katmaksızın vardır. Onu tanıdığım zaman fiilen «benin önüne» (devant moi) koyuyorum. Öyle ise, başkasını, o (lui) gibi incelemek, niteliklerinin sayım ve dökümünü yapmak; onu yargılamak, onu bir obje olarak ve olmayan olarak incelemektir. Aksine onu aşk ile bir sen (toi) olarak ortaya koymaksa, aynı zamanda onun özelliğini tanımak ve hazırluşunu pekiştirmektir. İşte bunun için, şunu da söyleyelim ki, başkasını (autrui) bir obje gibi ortadan kaldıran ölüm, bağlanmanın deneyi (épreuve), saf bağlılığın vesilesidir (occasion). Aşk gerçek olarak ölümden daha kuvvetlidir. Zira aşk kaybolmuşsun varoluşunu devam ettiriyor, hayat boyunca nesnelleştirme teşebbüsünün alçaltmak tehlikesine soktuğu birliği (communion) artırıyor.

Böylece, en gerçek insan tecrübesi hakkındaki düşünce bizi, idealist görünümün (perspectiv) ötesine, tam bütünlüğünde varlığın sırrına kadar götürüyor. Varlık, biz (nous) dir. Ben (je) ve sen (tu) ancak ondan bir görünüm veya ona bir katılıştır: o ancak ve ancak, egzistansiyel ilişkilerin terimleri gibi karşılıklı olarak vardır. Hasılı biz (nous)'in, ben (je) ve sen (tu)'den önce geldiğini ve «ben» ile «sen» i kurduğunu bilmek gerekir.

Şüphesiz G. Marcel'in ana sezgisi böyledir. Onun evlenme ve aile doktrinini, tanıklık (témoignage) anlayışını, ümit metafiziğini, nihayet dinî felsefesini canlandıran bu sezgidir. Bütün çabasının amacı olan bu sonuncu nokta üzerinde biraz duralım.

İnanmak nedir? Düşüncede yansıyan ilk soru böyledir. Zira din sahasına giriş imanla olur. Oysaki en azından bir şey çok açıktır: bu da imanın bir görüşe indirgenemeyeceğidir. İnanmayan onu yaşamadığı, onu nesnel olarak görmekle yetindiği için, ona göre imanın böyle olması kadar normal bir şey yoktur. Fakat inananın öz imanını, inananın açısından düşünmeye rıza göstermesi şaşırtıcı bir aşağılama (dégradation) dır. Görüş (opinion) özü bakımından sık sık değişir, yeniden kurulabilir ve sahibolma kategorisine girer. Formülü de şudur: «Ben savunuyorum ki...» (Moi, je soutiens que). İman mutlak manada «doktrinler üstü» (hyperdoxale) dır. —O halde imanın bir kanış (conviction) olduğunu söyleyebilecek miyiz? Asla. Şüphesiz kanış sabit (inebranlable) ve kesin (définitive) olarak ortaya konulmuştur. Fa-

kat niçin? Önceden tahmin edip, mümkün olan bütün muhalefetleri reddettiğim için mi? Bu saçmadır. Rastlayabileceğim muhalefetleri hesaba hiç katmamaya karar verdiği miçin mi? Bu ne aklî, ne ahlâkî (honnête), hatta ne de psikolojik olarak mümkündür.

Zemin hazırlandığı için şimdi ilerleyebiliriz. İnanmak sanmak değildir ki... İnanmak birine, bir şahsa, bir sen (toi)'e güvenmek, emniyet etmektir. Mutlak olan dinî iman bütün benliğimle Allah'a, «mutlak Sen» e bağlanma (engagement) dir. G. Marcel şöyle yazıyor: «Hayal meyal gördüğüm (entrevoir) şey, en sonunda (à la limite) bizzat kendimin bütünü veya en azından, tam bir inkâr olmaksızın inkâr edilemeyen, bizzat kendimin gerçeği ile kaynaşacak olan, —ve varlığın bütününde (totalité) başvurulacak olan, bu bütün (totalité) karşısında alınacak olan (serait pris), mutlak bağlanmanın varolacağıdır. Bu da imandır.»

Böylece bağlanmanın genel doktrinine yeniden geldik. Fakat bu doktrin, kendini derinden derine değiştiren bir faktörden (coefficient) adeta etkilenmiştir. İman aktı, ilkin, mutlak bir Sen'e başvuruyor. Bu Allah'ın şahıslar üstü bir egzistans olduğuna, hiçbir şekilde Allah'ın obje olarak incelenemeyeceğine işaret ediyor. Buradan birçok önemli sonuçlar doğuyor. İlk olarak «somut felsefe» açısından şu klasik deyişi kullanmak yasaklanıyor: «İmanın objesi.» İman özü itibarile buna zıttır. Tam tersine inananın, inandığı şeyi bilmediğini, belirleyemeyeceğini söylemek gerekecektir. —ikinci olarak Allah ispatlanamaz (prouver). Zaten bu oldukça (passablement) günaha iticidir (scandaleux). Çünkü Allah'ın varlığının klasik delilleri, daha önce Allah'a inmayan herhangi bir kimseyi ikna etmek (convaincre)'te yetersizdirler. Fakat bu bir olaydan ziyade bir hak (droit) tır. Zira her delil belli bir temel ögeye (donnée) başvurur. Burada, temel öge (donnée) bendeki ve başkasındaki kesin Allah inancıdır. Böylece delil imanı gerektiriyor ve ondan önce gelemiyor. Delil, iman, aklî planda bir çeşit sergilemedir. «Delil ancak bizzat kendinde, iman ile aklının özel isteği olduğunu sandığı şey arasında, çözümlenemediğini hisseden bir kimsenin, iç kuvvetlendirmesine yarayabilir.» —Nihayet, Allah'ın hiçbir şekilde obje olmadığını söylemek, Allah hakkında yapılan hiçbir yargılamanın (jugement) geçerli olmadığını söylemektir. «Allah'tan bahsettiğimiz

zaman, bu kendisi ile konuştuğumuz (maddî bir varlık olan) Allah değildir.» Zira «O özü itibariyle her türlü nesnel alıntılar (prise) dan uzaktır.» Allah'ı yanımızda bulunmayan bir şahıs (lui) gibi incelersek O'nun özünü değiştirmiş oluruz. Mutlak Sen, yalvarmada (invocation), yani ibadette hazırdir. O halde teolojik doğrulamada ve özellikle Allah'ın sıfatlarının (attribut) sayımında bir «hile» (pége) vardır. Egzistansiyel bir teoloji ancak «inkârî négative( bir teoloji) olabilir.

Geriye imanı, inananın aktı olarak düşünmek kalıyor. İmanın, bütün varlığın, yeteneğin (le don), kendini Allah'a adamanın bir bağlanması olduğunu biliyoruz. Bu insanın, şahıssız saf bir düşünce, idealizmin «geneldeki düşüncesi» olmadığını içine alır. İnanan varolandır, hür bir şahıstır. Hatta daha uzağa gitmemiz gerekir. İman inananın varoluşudur, bizzat onun özü (fond) dür. İnanan, inandığı ölçüde vardır, çünkü Varlık'a ancak böylece açılıyor ve serbestliği (disponible) ancak böylece sürdürüyor. Hürriyetin özü kesin olarak böyledir. «Doğruladığı ve açıldığı veya inkâr ettiği ve kapandığı (se clôt) Varlık'a göre bizzat ortaya çıkmak veya kendi kendini inkâr etmek» teki insanın sahibolduğu garip (singulier) güc.

Bununla beraber, bağlanma ne kadar tam olursa olsun, asla mükemmel (parfait) olmayıp, hayata uygun değildir; o zayıf kalıyor. O halde, düşünce imanı yakaladığı yerde ve zamanda, kendi ölçü ve sınırını da beraber yakalıyor. Hemen arkasından «inanmıyorum» biçiminde bir itirafda bulunması gerekmesizin «inaniyorum» diyemeyen inançlı inançsızdır. İmanın dramı orada yatmaktadır. Ne gelecekteki sadakatimin, ne de şu andaki bağlanmamın tam olarak hakimi (maitre) değilim. O şekilde ki imanım, zayıflığının imdadına bizzat gelen Allah'ın, beni kendine çekerek, bizzat bana vereceği ümit, arzu, armağan (don) olduğu kadar bir çağrı, bir bekleyiş (attente) tir de. «Biz burada en ciddi bağlanmanın ve en büyük bekleyişin bulunduğu yerdeyiz. Bu sınırsız bağlanmaya karşı koymak için insanın kendi kendine, özel güçlerine güvenmesi söz konusu olmayacaktır. Fakat onunla kaynaştığım «akt» da, onu kendisinden aldığım Allah'a, aynı zamanda sonsuz bir kredi açıyorum ve Ümit, bundan başka bir şey değildir.»

Bu çağrı şüphesiz bir mecburiyet (exigence) değildir, Allah'ın cevabı daima lütufkâr (gracieuse) olacaktır. Böylece, kesin olarak felsefî bir düşüncenin sinesinde lütuf (grâce) anlayışı ve bu lütuf olgunluğuna (achevement) götüren tabiatüstü anlayışı doğuyor.

Ve işte şüphesiz Marcel'ci varoluşculuğun ana özelliği budur: O tabiatüstüne açılır.

Bu genel olarak onun dine açık olduğunu yeterince söylemek olmayacaktır. Zira çok çeşitli dinler ve dindarlıklar vardır. Brunschvicg'in «ruhta ve hakikatte» akılcı olan dininde, G. Marcel'in şiddetle muhalefet ettiği az şey vardır. Bu, onun aşkın (transcendant)'a açık olduğunu da yeterince söylemek olmayacaktır. Zira, felsefî olarak kabul edilebilir, bazılarının tabii olduğu çeşitli aşkınlıklar da vardır. Aklın onlara erişmesinin yeteksizliği savunulsa bile Kant'tan beri, imanı, felsefî çabanın içine sokarak görmek alışkanlığımız vardır.

Fakat, istediği zaman herkesin gerçekleştirebileceği birtakım tecrübeler üzerindeki somut düşüncenin, orada Varlık sırrını ortaya koyması, murakabının, varlığı, onun kendi yalvarışına bir cevap olarak insanı insan yapan şahsî Allah'a götürmesi; işte bu, bana öyle geliyor ki, Hıristiyan varoluşculuğu belirliyor ve G. Marcel'in orijinallliğini ortaya koyuyor.