



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

KAFKA'DAKİ VAROLUŞSAL ÖGELERİN VAROLUŞ FELSEFESİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Zeynep GÜRBÜZ DİKİCİ

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2020

KAFKA'DAKİ VAROLUŞSAL ÖĞELERİN VAROLUŞ FELSEFESİ AÇISINDAN
DEĞERLENDİRİLMESİ

Zeynep GÜRBÜZ DİKİCİ

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2020

TEŞEKKÜR

Dört yıllık Felsefe lisans eğitimim ve ardından iki yıllık yüksek lisans eğitimim süresince felsefeyi bana her dersinde yeniden sevdiren, filozoflarla birlikte düşünmeyi öğreten, yürüdüğüm bu yolda bana yoldaş olan, sahip olduğu bilgelik sevgisi ile derinleşmemde en büyük pay sahibi olan ve tez çalışmamda bilgisini, fikirlerini ve yardımlarını benden esirgemeyerek bana ilham kaynağı olan Sevgili Hocam Doç. Dr. Çetin Türkyılmaz'a, yaşam ve felsefe yolculuğumda her daim arkamda durup destek olan, gerektiği anda yanımda belirip sığınak olan anneme, yürümeye inat ettiğim bu yolda sonsuz güveni ve desteğiyle düşmem ve umutsuzluğa kapılmama hiçbir zaman izin vermeyen eşime teşekkür ederim.

ÖZET

GÜRBÜZ DİKİCİ, Zeynep. *Kafka'daki Varoluşsal Öğelerin Varoluş Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2020.

Bu tez Franz Kafka'ya felsefi ve dolayısıyla bütünlüklü bir bakış açısıyla yaklaşmak amacıyla oluşturulmaktadır. Kafka'nın yapıtları genellikle "yabancılaşma" kavramı bağlamında ele alınmakta ve bunun sonucu olarak Kafka'ya sınırlı bir bakış açısı sunulmaktadır. Acaba Kafka'nın yapıtlarını Varoluş Felsefesi ve varoluşçuluğun dayanak noktası olan kavramlar bakımından değerlendirmek daha verimli olabilir mi? Bütünlüklü bir bakış açısıyla Kafka'nın yaşamına ve yapıtlarına yaklaşıldığında Kafka'nın yapıtları varoluşçuluğun kavramlarından birisi olan "yabancılaşma" kavramından daha fazla varoluşçu öğeler taşıyor olabilir mi? Kafka'nın "yabancılaşma" kavramı bağlamında sınırlı bir şekilde ele alınmış olması bu çalışmanın çözmeyi umduğu bir problemdir. Dolayısıyla tez konusunun çalışma yürüteceği alan Varoluş Felsefesi'dir.

Felsefi bakış açısıyla Kafka'ya yaklaşıldığında sadece "yabancılaşma" kavramı değil, aynı zamanda varoluşçuluğun öz suyu olan pek çok kavram - varlık, zaman, hiçlik, ölüm, fırlatılmışlık, tek başınlık/yalnızlık, aradalık, can sıkıntısı, kaygı, korku, seçim, özgürlük, saçma, umut- Kafka yapıtlarında örtük bir şekilde de olsa kendini göstermektedir. Kafka'yı kendi yapıtlarıyla birebir örtüştürmek doğru olmasa da onu yapıtlarından tamamen ayrı olarak düşünmek de mümkün değildir. Yapıtlarında, fırlatıldığı yerde kendini bulmaya çalışan, yaşamın anlamını arayan kahramanlarla birlikte Kafka'nın kendisinin de bir çaba içerisinde olduğu görülmektedir. Pascal, Kierkegaard ve Heidegger bu çabayı bütünlüklü bir felsefi sistem ile ortaya koyarken, Kafka bu çabasını edebiyat yoluyla ortaya koymaktadır.

Bu çalışmada ilkin "varlık" ve dolayısıyla "hiçlik" kavramı, bu kavramlar ışığında görünür olan diğer kavramlarla birlikte irdelenecektir. Bu bağlamda tüm bunları kendi varlık yapısında barındıran "insan" anlaşılmalı çalışılacaktır. Çünkü Levinas'ın da dile getirdiği gibi insan varoluşu öyledir ki: varlığı anlar.¹ Pascal, Kierkegaard ve Heidegger gibi konu hakkında belirleyici düşünceler ortaya koyan filozofların yapıtları bu irdeleyişe ve anlama sürecine dahil edilerek ele alınacaktır. Daha sonra varlık ve hiçlik ilgisinde ortaya çıkan diğer tüm kavramların, Kafka'da varoluşsal anlamda nasıl bir görünüme büründüğü ortaya konacaktır. Kafka'daki varoluşsal öğelerin nasıl dile geldiğine ilişkin belirlemeler onun başyapıtları, öyküleri ve mektupları esas alınarak sorgulanacak ve varoluşçuluk temelinde işlenecektir.

¹ Levinas, Emmanuel. "Martin Heidegger ve Ontoloji", Çev: Elis Simson, *Cogito*, Sayı 64, Sy. 19-51, Güz 2010.

Anahtar Sözcükler

Varoluş, Fırlatılmışlık, Aradalık, Can sıkıntısı, Kaygı, Seçim, Ölüm

ABSTRACT

GÜRBÜZ DİKİCİ, Zeynep. *On The Existential Elements In Kafka With Respect To Existentialism*, Master's Thesis, Ankara, 2020.

This thesis is designed to approach Franz Kafka from a philosophical and therefore holistic perspective. Kafka's works are generally examined in context of the concept of "alienation", as a result, a limited perspective is given to him. Could it be more productive to evaluate Kafka's works in terms of Philosophy of Existence and concepts that are the mainstay of existentialism? When we approach Kafka's life and works from a holistic point of view, could Kafka's works carry more existential elements than the concept of "alienation" which is one of the concepts of existentialism? Kafka's concept of "alienation" discussed with limited perspectives is the problem that this study hopes to solve. Therefore, the field of study that the subject of this thesis focus on is Philosophy of Existence.

From a philosophical point of view, when approached with a philosophical point of view to Kafka, not only the concept of "alienation", but also many concepts - being, time, nothingness, death, ejection, solitude / loneliness, betweenness, oppressive, anxiety, fear, choice, being the essence of existentialism, freedom, absurdity, hope that are the essence of existentialism, are manifested in the works of Kafka, albeit implicitly. Although it is not right to make Kafka exactly correspond to with his works, it is not possible to think of him completely apart from his own works. In his works, it is seen that Kafka is in an effort with the characters who are trying to find themselves and looking for the meaning of life where they were sent. While Pascal, Kierkegaard and Heidegger put this effort into an integrated philosophical system, Kafka makes this effort through literature.

In this study, first the concept of "being" and therefore "nothingness" will be examined together with other concepts that are visible in the light of these concepts. In this context, it is going to be tried to understand "human" which includes all of these concepts in its own existence structure. Because, as Levinas puts it, "human existence is such that it understands being".² The works of the philosophers who put forward decisive ideas about the subject such as Pascal, Kierkegaard and Heidegger will be included in this examination and comprehension process. Then, it will be revealed how all other concepts appearing in the interest of being and nothingness appear in the existential sense in Kafka. Determinations of how existential elements in Kafka are

² Levinas, Emmanuel. "Martin Heidegger and Ontology", Trans: Elis Simson, *Cogito*, Num. 64, Page 19-51, Autumn 2010.

expressed will be questioned based on his masterpieces, stories and letters, and will be studied based on existentialism.

Keywords

Existence, Ejection, Betweenness, Oppressive, Anxiety, Selection, Death

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	ii
ETİK BEYAN	iii
TEŞEKKÜR	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ	1
1.BÖLÜM : VAROLUŞ FELSEFESİ’NİN ANA ÇİZGİLERİ	7
1.1. VAROLUŞUN DAYANAK NOKTASI: BLAISE PASCAL	7
1.1.1. Yaşam Öyküsü	7
1.1.2. <i>Düşünceler</i>	8
1.1.3. İnsanın Hali	9
1.1.4. Bir Bahsin Zorunluluğu	13
1.2. VAROLUŞU ARŞINLAYAN FİLOZOF: SØREN KIERKEGAARD	15
1.2.1. Yaşamının ve Yapıtlarının Öyküsü	15
1.2.2. Varoluş Yolundaki Estetik ve Ahlaksal Yaşam	19
1.2.3. İman Sıçrayışı ve Sonsuzluğun Tutkulu Hareketi	25
1.3. VARLIĞIN SESSİZ SESİNE KULAK VEREREK VARLIĞI YOLA KOYAN FİLOZOF: MARTIN HEIDEGGER	35
1.3.1. Yaşam Öyküsü ve Düşüncelerinin Dayanak Noktaları	35
1.3.2. Heidegger’in Dasein’a Yönelik Çağrısı	37

1.3.3. Düşünürce Düşünen Filozoflara Kulak Vermenin Gerekliliği	38
1.3.4. Dasein'in Çözümlemesi	49
1.3.5. Gündelikliğinde Dasein'in Oyalanışları	57
1.3.6. Son Olanak Olarak Ölüm	60
1.3.6. Hiçin Yaşantısı	62
2. BÖLÜM : FRANZ KAFKA VE VAROLUŞSAL TEMALAR	70
2.1. KAFKA'YA GİRİŞ	70
2.1.1. Yaşam Öyküsü	71
2.1.2. Yazmak Gereksinimi ve Yapıtlarının Ruhu	75
2.1.3. Nişanlılıkları ve Milena	84
2.1.4. Hastalığı ve Ölümü	94
2.2. KENDİNİ BİLEN BİR BÖCEK: "FIRLATILMIŞLIK" VE "ARADALIK" KAVRAMLARI	95
2.3. SONLULUĞUNDA BİR YOL BOYUNCA SONSUZU YÜRÜMEYE YAZGILI İNSAN: "SONSUZLUK" KAVRAMI VE "YOL" METAFORU	103
2.4. İNSANIN SON NASİBİ OLAN "ÖLÜM"E RAĞMEN BİR DİRİM OLARAK "UMUT" KAVRAMI	115
SONUÇ	122
KAYNAKÇA	132
EK 1. ORJİNALLİK RAPORU	138
EK 2. ETİK KURUL / KOMİSYON İZİNİ YA DA MUAFİYET FORMU	139
ÖZGEÇMİŞ	140

GİRİŞ

Bu çalışmada varoluşçulukta temel olan kavramlar, belirlenen filozoflarda onların yapıtlarından hareketle tespit edilecek ve bunların bir sonucu olacak şekilde Kafka'daki varoluşsal öğeler, onun yapıtları temel alınarak ortaya konulmaya çalışılacaktır. Çalışmanın temel amacı budur.

Franz Kafka'daki varoluşsal öğelerin Varoluş Felsefesi açısından değerlendirilmesi amacıyla ilk olarak Varoluş Felsefesi'nin dayanak noktası sayılabilecek Blaise Pascal, onun *Düşünceler* adlı yapıtı temel alınarak incelenecektir. Bu incelemede insanın yapısına dair "*insanlığın hali*"ni betimlemesi odak noktası olacaktır. Varoluş Felsefesi açısından sonsuz ile hiç arasında sürüklenen varlığın bu sürükleniş halinin betimlenmesi önemlidir. Çünkü varlık ve hiçlik kavramları tam olarak bu çerçevede Pascal'de dile geldiğinde ortaya konulmaya çalışılacaktır. Ona göre "*insanlığın hali: kararsızlık, can sıkıntısı, tedirginlik*"tir. (Pascal: 1970: 39)

İnsanın varlığını belirleyen şeylerden biri kararsızlıktır. İnsan, eylemlerinde tutarsız bir varlıktır; günü gününü tutmaz insanın. İlgileri ve amaçları sürekli değişir. Bu da onun doğasındaki devinimden kaynaklanmaktadır.

İnsanın haline ilişkin ikinci betimleme ise "iç (can) sıkıntısı"dır. İnsan, iç sıkıntısıdır. İnsanın kendisine oyunlar yaratması, oyalanacak şeyler bulması hep bu iç sıkıntısını bastırmak içindir. Çünkü insan iç sıkıntısı ile baş başa kaldığında varlığındaki hiçliğinin, tek başınalığının, sonsuz bir evren içindeki kaybolmuşluğunun farkına varmaktadır. İnsan, sonluluğunun getirdiği bunaltıyı yaşamaktadır. Gündelikliğinde insanın oyalanma çabaları böylesi bir bunalımdan kurtulmak içindir. Bunun için -tekrarlayan- oyunlara ve gündelik yaşamın hay huyuna gereksinim duyar. "Zafer kazanmak değil, savaşmak hoşumuza gider" (Pascal 1970: 39) derken Pascal, bir isteğin son bulduğunda yaşanan boşluğa dikkat çekmektedir. İki istek arasında yaşanan boşluğun neden olduğu iç sıkıntısına insan tahammül edemez. Kendisine sürekli yeni meşgaleler bulması hep bundandır. İnsan gündelik hayata bu oyunlarla

tutunmaktadır. İnsanın haline uygun olan şey, peşinde koştığı şeye erişmek değil, o uğraşın peşinde koşmaktır. Çünkü insan uğraşsız kaldığında yani kendisiyle baş başa kaldığında düşünmek zorunda kalmakta ve bu onun sefilliğini gün yüzüne çıkarmaktadır. İnsan ise tüm bunlarla karşı karşıya kalıp yüzleşmek yerine, kendine sürekli yeni meşgaleler bularak, düşünmekten kaçma eğilimindedir. İnsan kendine bulduğu bu meşgalelerden ötürü “sonsuzluk”, “hiçlik” ve kendi varoluşsal “aradılığı” üzerine düşünmeyi unutmuş görünüyor.

İnsanın haline ilişkin üçüncü betimleme ise “tedirginlik”tir. İnsan tedirgin bir varlıktır. Bu tedirginliği onun sonsuzluk ve hiçlik arasındaki uçurumda salınmasından kaynaklanmaktadır. İnsan, huzura erişmek için, kendisine bir dayanak ve temel bulmaya çalışıyor. Fakat uçurumdan kendisine bir dayanak ve temel olamayacağını görüyor. Kendisine sağlam bir dayanak ve temel bulamamak onda bir huzursuzluğa yol açıyor. İnsanın varlığındaki bu temelsizlik onun tedirginliğinin ve huzursuzluğunun asıl nedenidir. İnsanın sefilliğinin nedeni ise tüm bunlardır. Hiçlikle bağı olan insan, bu sefilliğinin içinde sürekli bundan kurtulmaya çabalamaktadır. Bu sefillikten kurtuluş yani tam bir istirahat ise yalnızca ölümle mümkündür (Pascal 1970: 39). İnsanın yaşarken bunlardan kurtulmasının imkânı yoktur. Böyle bir hal içinde olan insan seçim yapmak zorunda kalacaktır.

Pascal’in ardı sıra varoluşu arşınlayan, Varoluş Felsefesi açısından çok önemli olan bir diğer filozof Søren Kierkegaard, onun *Korku ve Titreme* yapıtı başta olmak üzere çeşitli yapıtlarından hareketle incelenecektir. Kierkegaard’da çok fazla öne çıkan ve konumuz gereğince de çok önemli olan “seçim” ve “kaygı” kavramları, Kierkegaard’da yine çok önemli bir noktada duran “iman” kavramı çerçevesinde değerlendirilecektir. Varoluş Felsefesi’nin temel kavramlarından biri olan “seçim” kavramı ilk kez Pascal tarafından dile getirildikten sonra Pascal üzerinden daha ‘riskli’ bir şekilde Kierkegaard’a geçmiştir. Seçim kavramının yapısında olan seçimin sonucuna dair “kesinsizlik” ikisinde aynı olsa da İbrahim’in seçimi Pascal’in bahsinden (kumarından) daha risklidir.

Bireyselliğinde insana vurgu yapan Kierkegaard'ın her cümlesinde yaşayan, gerçek bir insan ve o yaşayan insanın gerçek acılarıyla karşı karşıyayızdır. İnsan, tüm somutluğuyla karşımızdadır. Kierkegaard'ın varoluşundaki kimsesizlik halinin sonucu olarak, insan, acı çeken bir varlıktır.

Kierkegaard varoluş yolunda gerçekleştirebilecek üç aşamadan bahsetmektedir. Bunlar estetik yaşam, ahlaksal yaşam ve dinsel yaşamdır. Bu varoluş aşamaları yaşam yolunda yürünecek yol olarak da görülebilmektedir. Fakat bir noktanın gözden kaçırılmaması gerekmektedir: Bu aşamalar adım adım yürünmek zorunda değildir. Yaşam yolundaki bu aşamalardan bir diğerine bilinçlenerek geçmek söz konusu olmamakla birlikte bir sonraki aşamaya geçiş sıçrayış ile olur. Varoluşsal bir sıçrayıştır bu ve tamamıyla kişiye özgü bir deneyimdir. Varoluşunu gerçekleştiren kişi kendi içine yönelmiş olandır. Onun gözleri dışarıya değil kendi içine dönüktür. Hakikat kişinin bu içselliğinde bir sıçrayışla yakalayabileceği bir şeydir.

Varoluş Felsefesi açısından Kafka'daki varoluşsal öğelerin değerlendirilmesi yolunda başvuracağımız bir diğer filozof, varlığın sesine kulak vererek varlığı yola koyan Martin Heidegger'dir. Heidegger Varoluş Felsefesi'nin temel meselelerinden olan "varlık" kavramının sesi konumundadır. *Varlık ve Zaman* adlı yapıtı başta olmak üzere diğer yapıtlarından hareketle, daha önceki filozoflarda da ele alınmış olan kaygı, tedirginlik, can sıkıntısı, bunaltı, kararsızlık, seçim, varlık ve hiçlik, aradalık, oradalık kavramları yani temelde dünya-içinde-olan varlığın yaşarken çektiği acılar bakımından değerlendirilecektir. Bu kavramların daha önceki filozoflara kıyasla Heidegger'de nasıl da derinleştirilmiş olduğu onun kendine özgü kavramlarından biri olan *Dasein* kavramı çerçevesinde ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Heidegger'in temel meselesi "varlık"tır (*Sein*). Hep yapılagelenin aksine varlığın anlamını kendine sorun edinmektedir. Felsefe tarihinde sadece varolanların (*Seiendes*) ele alındığını, varlığın anlamı üzerine düşünülmediğini dile getirmektedir. Heidegger, Tıpkı Pascal'in yaptığı gibi, tek tek varolanların değil varlığın ve onun anlamının üzerine düşünülmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Pascal de insanların kendi varlığının anlamı üzerine düşünmediğinden şikâyet etmektedir. Heidegger'de ise bu durum şikâyetin ötesine geçip bir çağrı niteliği kazanmaktadır. Felsefe tarihi boyunca varolanlar üzerine düşünüldüğünü; bu yüzden felsefe tarihinin (başka deyişle metafizik tarihinin) varlık unutulmuşluğu (*Seinsvergessenheit*) tarihi olduğunu söyler. Başka deyişle tüm tarih boyunca varlığın varolandan farkı yani ontolojik fark (*Ontologische Differenz*) unutulmuştur. Heidegger, bu zamana kadar açık bir kavram gibi görünen “varlık kavramının anlamının unutulmuşluğu”ndan yakınmaktadır. Bu, varlığın varolandan farkının unutulmuşluğu anlamına gelmektedir. Bundan dolayı Heidegger bizi “varlığın anlamı üzerine düşünme”ye çağırmaktadır.

Pascal, Varoluş Felsefesi'nin dayanak noktası olması bakımından temel konumundadır. Ondan üç yüzyıl sonra Heidegger “varlığın anlamı sorusu”nu (*die Frage nach dem Sinn von Sein*) kendisine sorun edindiğinde zorunlulukla bu temelin üzerinde yükselecektir. Bu yükselişte, Pascal'de varoluşa ve Varoluş Felsefesi'ne dair karşımıza çıkan ve örtük bir halde orada olan kavramlar Heidegger ile birlikte açılmaktadır. Pascal'den yüzyıllar sonra yaşamıştır ve o da tıpkı Pascal gibi varlık (*Sein*), varlık ile ilgisinde hiçlik (*Nicht*) ve bunları kendinde barındırması bakımından insan varlığı yani orada-olan-varlık (*Dasein*) üzerine düşünmüştür. Bu kavramlarla ilgisinde -Pascal ve Kierkegaard'da da zaten olan- Dasein'in gündelikliği (*Alltäglichkeit*) ve onun haline ilişkin en belirgin olarak kaygı (*Sorge*) ve ölüm (*Tode*) gibi varoluşçuluğun temel kavramları, Heidegger kendisinin Varoluş Felsefesi yaptığını kabul etmese de, onunla birlikte daha da belirginleşmiştir. Tezde ayrıntılandırılacak olan tüm bu kavramlar bakımından bu üç filozof arasında bağlantı kurmak mümkündür. Pascal ve Kierkegaard'dan farklı olarak Heidegger'de tüm bunları derinleştirecek bir yöntem karşımıza çıkmaktadır. Pascal'de de belli bir anlamda yöntemin olduğu tezde ortaya konulmaya çalışılacaktır. Fakat Heidegger tüm felsefesi boyunca Dasein olarak nitelendirdiği “orada-olan-varlığı” yani “varlığın bir tarzı olarak insan varlığını” çözümleyecektir. Yani kısaca Dasein'in çözümlenmesi (*Daseinsanalytik*) söz konusudur ve bu çözümlenme ontolojik ve fenomenolojik bir temelde yapılmaktadır.

Tüm bu filozoflar ve onların yapıtları, tezin temel sorunu olan Kafka'daki varoluşsal öğelerin en açık şekilde belirlenmesine zemin hazırlayacak tarzda işlenmeye çalışılacaktır. Bu aşamadan sonra Kafka'nın yapıtları bu çerçeve içerisinde ele alınıp değerlendirilecektir.

Kafka'nın yapıtlarına baktığımızda düşüncelerini temellendirme kaygısı gütmekten ortaya koyduğunu göreceğiz. Çünkü herhangi bir düşünceyi temellendirme kaygısı gütmek filozofun ve felsefe yapıtlarının özelliğidir. Fakat bu durum onu varoluşçu yapmaktan alıkoymamaktadır. Onun yapıtları Varoluş Felsefesi'nin sahip olduğu birçok şeye sahiptir.

Bilindiği üzere, Varoluş Felsefesi'nin odak noktası, dünya içinde varoluşunu sürdüren bireyselliğinde insanın deneyimleridir: insanın mücadelesi, isyanı, kabullenışı, umudu, umutsuzluğu, acısı, hüznü, sıkıntısı, seçimleri, karar verişleri ve mutluluğudur. Yani bütün içinde göz ardı edilmemiş, kaybolmamış insana dair her şeydir. İşte, Kafka'nın yapıtlarında da göreceğimiz şey tam olarak budur. O, bütün içerisindeki bir insanın varoluşunu, her zerresiyle var olma çabasını gözler önüne sermektedir.

İnsan gündelik yaşamında tekrarlar silsilesi içerisinde. İnsan bir bakıma her defasında yeni olan bu tekrarların bunaltıcılığını deneyimlemektedir. Kafka'nın kavramış olduğu ve yapıtlarında karşımıza çıkan tekrar meselesi Varoluş Felsefesi için önemli olan kavramlardan biridir. Kafka'yı diğer varoluşçu temaların yanı sıra tekrar üzerinden okumak Varoluş Felsefesi'ne ve diğer yandan Kafka'ya ne katmaktadır? Bu bakımından Kafka'daki tekrarın anlamını hem Varoluş Felsefesi hem de Kafka açısından yorumlamak gerekmektedir.

Sonluluğu içerisinde insan dünya içerisine fırlatılmışlığıyla yaşam yolunu yürümeye yazgılıdır. Öyle ki bu yol sonlu varlığın, var olma çabasının sonucu olarak sonsuzla buluşmasıdır. İnsan yürüdüğü yol boyunca kendisini bulacak ve bu yürüyüşüyle kendisini ortaya çıkaracaktır. Yaşamı süresince insan böylesi bir yolu sürekli olarak sürdürmek zorundadır. Aksi takdirde insan bu dünya içinde yitik olacaktır. Dünya içinde insanı var eden yaşamdaki didinmeleridir. İnsanın yürümeye yazgılı bir varlık olması da bundandır. Var olmak isteyen insan

yürümek zorundadır. Bu didinmelerin sonunda ise varılacak bir hedef yoktur. Ama bu herhangi bir şeyi değiştirmeyecektir. Böyledir insan varoluşu; *“sonbaharda bir yol gibi: tertemiz süpürülür süpürülmez yeniden kurumuş yapraklarla örtülür.”* (Kafka 2012: 13)

İnsan, yapısı gereği Pascal'in dile getirdiği “kesinsizliği”, Kierkegaard'ın dile getirdiği “korku ve titreme”yi, Heidegger'in dile getirdiği “aradılığı” sonlu varoluşu süresince sonsuz tekrarlar şeklinde zorunlulukla yaşamaktadır. Tüm bunları yaşayan insanı ise Kafka'nın Gregor Samsa'sında, Josef K.'sında ve K.'sında açıkça görmekteyiz. İnsanın varoluşunu gerçekleştirirken bulunduğu kavramlar (sonsuzluk, aradalık, fırlatılmışlık, can sıkıntısı, kesinsizlik, seçim, korku, titreme, ölüm vb.) Kafka'nın dönüşümünde, davasında ve şatosunda görünürlük kazanmaktadır.

1. BÖLÜM

VAROLUŞ FELSEFESİ'NİN ANA ÇİZGİLERİ

1.1. VAROLUŞUN DAYANAK NOKTASI: BLAISE PASCAL

1.1.1. Yaşam Öyküsü

“Bir insanın tabiattaki önemi nedir? Sonsuzluğa kıyasla bir hiç, hiçe göre bir herşey, yoklukla herşey arasında bir ortadır.”³ (Pascal 1970: 26)

Chateaubriand'ın ifadesiyle Pascal tüyler ürperten bir dehadır. (Pascal 1970: 3). Daha çocuk olarak nitelendirilebilecek yaşlarda büyük başarılarla ve pek çok buluşa imza atmıştır. Erken yaşlarda yazdığı *Konik Kesitler* adlı kitap Descartes'ı bile hayretler içerisinde bırakmıştır. Binom açılımının ve kendi ismiyle anılan üçgenin de yaratıcısı olan Pascal, ayrıca hesap makinesini de bulmuştur.

İlerleyen yaşlarda Pascal, bir temel, dayanak ve kesinlik hali arayışında, yaşamın anlamı ve hakikat üzerine kafa yormaya başlamıştır. Pascal bunları düşünürken felsefeye başvurmaktadır. Fakat geçirmiş olduğu bir buhran ve bunalım hali onu din üzerinde daha derin düşünmesi gerektiği sonucuna ulaştırmış ve çareyi dinde aramaya başlamıştır. Çok bilinen “matematik benim gönlümün acılarına çare olamıyor” sözü böyle bir halin ürünüdür. Mistisizm ile birleşen – ve matematik kavrayışının da her zaman iş başında olduğu- bir dinsellik Pascal'de kendisini belli etmektedir.

Vakitsiz gelen ölümü, yazmakta olduğu kitabın yarım kalmasına neden olmuştur. Pascal'in bu kitabı yazmaktaki amacı ise Tanrı'ya ve dine inanmayan kişileri doğru yola döndürmek ve onları ikna etmektir. Bu amaca uygun bir dil kullanmaya çalışması da kitapta göze çarpan noktalardan biridir. Kitabının adı *Düşünceler (Pensées)* ya da tam adıyla Pascal'in *Din ve Bazı Başka Meseleler Hakkındaki Düşünceleri'dir (Pensées de Pascal sur la religion, et sur quelques autres sujets)*. *Düşünceler*'in tamamlanamamış bir kitap olması Pascal'in düşüncelerinin tamamlanamadığı anlamına gelmemektedir. Yarım kalmışlığıyla

³ Yapılan alıntılarda yazarın yazım kuralları ve noktalama işaretleri esas alınmıştır.

Düşünceler, mistik bir kavrayışla bütünü yakalamış ve varoluşun acısını iliklerine kadar yaşamış bir dehanın ürünüdür.

1.1.2. *Düşünceler*

Pascal'ın *Düşünceler* adlı yapıtının hemen başında yapmış olduğu ayırım, varılmak istenen yer açısından ve Pascal'ın düşüncesinin temeli olması açısından önemli bir konumdadır. Burada Pascal “geometri zekâsı” ve “incelik zekâsı” ayırımı yapmaktadır. Bunlar zihnin iki ayrı kavrayış biçimidir. Geometri zekâsı yani matematik ancak bir gayretin ve dikkatin sonucunda ortaya çıkabilmektedir. Çünkü onun konusu günlük yaşayışın dışındadır. Bu açıdan geometri zekâsı bir eğitim işidir. İncelik zekâsında ise her şey günlük yaşayışın içinde süregelmektedir. Gayrete ve dikkate lüzum yoktur; görülmesi gereken her şey zaten gözler önündedir. Günlük yaşayışın içinde olmasa da biraz gayretle görülebilecek olanı ve zaten gözler önünde olanı görememek ise “bâtıl zekâlî insanlara vergidir” (Pascal 1970: 17).

İncelik zekâsında önemli olan iyi bir görüşe sahip olmaktır. Biraz gayret ve dikkatle görülebilecek olanı görebilen geometri zekâsı ve zaten gözler önünde olanı görebilmek için yalnızca iyi bir görüşe sahip olmak gereken incelik zekâsı arasında yaptığı ayırmada incelik zekâsına bir üstünlük tanınmaktadır. Burada birinin diğere göre değer bakımından üstünlüğü söz konusu değildir. Öyle ki Pascal'e göre bu iki kavrama biçimi de insanda olmalıdır. Geometri zekâsı insanı belli bir noktaya kadar götürebilir. Götürdüğü yerin kesinliği konusunda bir şüphe de duyulmayacaktır. Fakat “bütün”, “hakikat”, “yaşamın kendisi ve anlamı” söz konusu olduğunda yeterli değildir. Mistik bir kavrayışla bütünü kavramak incelik zekâsı ile mümkündür. Gündelik yaşamın ilkelerinden ve yaşamın kendisinden uzak olan geometri zekâsı, yaşamın anlamını arayan insana yaşamın anlamını veremez. İnsanın varlık içerisindeki yerinin kavranışı her şeyi bir bakışta kavrayabilen incelik zekâsı ile mümkündür. Dördüncü bölümde “kalbin kendine göre öyle sebepleri vardır ki akıl bunları kavrayamaz” (Pascal 1970: 57) derken Pascal, yine bu ayırımı göz önünde bulundurmaktadır.

İnsanlara şöyle seslenmektedir: “Ey hakiki halini yalnız aklın aşığı ile aramaya kalkışan insanlar, sonunuz ne olacak?” (Pascal 1970: 76)

Matematik ya da en genel anlamıyla akıl sonluluğun verdiği sıkıntıyı, varlıktaki hiçliği yani insanın acılarını kavrayabilecek kadar hassas değildir. Aklın kibrine kapılan insan, sadece akıl ile kendi benliğinin nasıl bir paradoks olduğunu kesinlikle kavrayamayacaktır. Pascal’ın tüm meselesi sonsuzluk, hiçlik ve insanın bu ikisi arasındaki aradılığı olduğu görülmektedir. Matematik ise bunlar için deva değildir. Matematiğin deva olamadığı tüm bunlar ise Varoluş Felsefesi’nin temel meseleleridir.

1.1.3. İnsanın Hali

İkinci bölümün başında Pascal, Sokratik bir tarzda karşımıza çıkmakta ve bir insanın kendisini bilmesinin, tanınmasının (*Gnothi seauton*) gerekliliğini dile getirmektedir (Pascal 1970: 24). İnsanın kendi varlığını, varoluşsal yapısını ve varlık içerisindeki yerini kavrayabilmesi için kendini bilmesi şart koşulmaktadır. Çünkü ancak kendi varlığını bilen insan sefilliğinin farkına varabilecektir. İnsan tüm bu hakikat içerisindeki halini gördüğünde, sonsuzluk içerisindeki kaybolmuşluğunu ve kimsesizliğini de görecektir. Şöyle sormaktadır Pascal: “Sonsuzluk içinde tek bir insanın önemi nedir?” (Pascal 1970: 25) Sonsuzluk içerisindeki bedeninin bir hiçten ibaret olduğunu fark eden insan korku ve titreme ile karşı karşıya kalacaktır: varlığında hüküm süren hiçlik onu korkutacak ve sonsuzluk ile hiçlik uçurumları arasında askıda durduğunu anlayan insan dehşetinden titreyecektir. Tüm bunları gören insan, bunlara sessizlikle karşılık vermesinin uygun olduğunu da görecektir. Kendisine ulaşıldığında insanda korku ve titremeye neden olacak ve buna sessizlikle yanıt verilecek olan bu hakikati Pascal şöyle dile getirmektedir: “Bir insanın tabiattaki önemi nedir? Sonsuzluğa kıyasla bir hiç, hiçe göre bir herşey, yoklukla herşey arasında bir ortadır.” (Pascal 1970: 26) İnsan, hiçlik ve sonsuzluk arasında bir sürükleniş halindedir. Bu iki uç arasında tutunmaya yani yaşamaya çabalamaktadır. İnsan sonsuzluğu düşündüğünde karşısına hiç çıkar, hiçi düşünmeye kalkıştığında ise

sonsuzlukla karşı karşıyadır. İnsan böyle bir yüzleşmeden korktuğu için bu iki şeyi düşünmekten de sürekli kaçmaktadır. Sonsuzluk ve hiç, yalnızca Tanrı'da birleşir, bir olur. İnsan sınırlı ve sonlu bir varlıktır. Bu nedenle sonsuzluğun ve dolayısıyla hiçliğin bilgisi ondan esirgenmiştir. Bu, insanın varoluşu gereğidir. İnsan "son haddine varan şeylere" (Pascal 1970: 28) göre yaratılmış değildir. İnsan acizdir; bu yüzden de haddini bilmelidir. Burada haddini bilmek, kendini bilmek ile aynı anlamda kullanılmaktadır.

İnsan, son haddine varan şeylerin tam bir bilgisine sahip olabilecek bir varoluşa sahip olmasa da onun tam bir cahil -kör cahil- olmasını engelleyen bir hali vardır. İnsanın bu hali onun aradalığıdır. İki uç arasında sürüklenip durması, kararsızlığı, kendisine bir temel ve dayanak noktası bulamaması hep bundandır. İnsanın sefilliğinin nedeni onun "arada" bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden bir hayvanın yahut Tanrı'nın sefilliğinden söz edilememektedir.

Pascal, insanın sonsuz ile hiç arasında sürüklenen bir varlık olduğunu söylemekle kalmayıp sürükleniş halindeki bu varlığı betimlemektedir. Bu betimleme Varoluş Felsefesi açısından önemli bir dayanak noktası olarak zeminde durmaktadır. Onun insanlığın hali olarak nitelendirdiği şeyi belirleyen üç şey bulunmaktadır: kararsızlık, can sıkıntısı ve tedirginlik. (Pascal 1970: 39) İnsanın varlığını belirleyen şeylerden biri kararsızlıktır. İnsan, eylemlerinde tutarsız bir varlıktır; günü gününü tutmaz insanın. İlgileri ve amaçları sürekli değişmektedir. Bu da onun doğasındaki devinimden kaynaklanmaktadır. İnsanın haline ilişkin ikinci betimleme ise "iç (can) sıkıntısı"dır. İnsan, iç sıkıntısıdır. İnsanın kendisine oyunlar yaratması, oyalanacak şeyler bulması hep bu iç sıkıntısını bastırmak isteğinden kaynaklanır. Çünkü insan iç sıkıntısı ile baş başa kaldığında varlığındaki hiçliğin, tek başınalığının, sonsuz bir evren içindeki kaybolmuşluğunun farkına varmaktadır. İnsan, sonluluğunun getirdiği bunaltıyı yaşamaktadır. Gündelikliğinde insanın oyalanma çabaları böylesi bir bunalımdan kurtulmak içindir. Bunun için -tekrarlayan- oyunlara ve gündelik yaşamın hay huyuna gereksinim duymaktadır. Pascal bunu şu şekilde ifade

etmektedir: “Zafer kazanmak değil, savaşmak hoşumuza gider.” (Pascal 1970: 39)

Pascal insanda bir istek son bulduğunda yaşanan boşluğa dikkat çekmektedir. İki istek arasında yaşanan boşluğun neden olduğu iç sıkıntısına insan tahammül edememektedir. Kendisine sürekli yeni meşgaleler bulması da hep bundan kaynaklanmaktadır. İnsan gündelik hayata bu oyunlarla tutunmaktadır. İnsanın haline uygun olan şey, peşinde koştuğu şeye erişmek değil, o uğraşın peşinde koşmaktır. Çünkü insan uğraşsız kaldığında yani kendisiyle baş başa kaldığında düşünmek zorunda kalmakta ve bu onun sefilliğini gün yüzüne çıkarmaktadır. İnsan ise tüm bunlarla karşı karşıya kalıp yüzleşmek yerine, kendine sürekli yeni meşgaleler bularak, düşünmekten kaçma eğilimindedir. İnsan kendine bulduğu bu meşgalelerden ötürü “sonsuzluk”, “hiçlik” ve kendi varoluşsal “aradılığı” üzerine düşünmeyi unutmuş görünmektedir. İnsanın haline ilişkin üçüncü betimleme ise “tedirginlik”tir. İnsan tedirgin bir varlıktır. Bu tedirginliği onun sonsuzluk ve hiçlik arasındaki uçurumda salınmasından kaynaklanmaktadır. İnsan, huzura erişmek için, kendisine bir dayanak ve temel bulmaya çalışmaktadır. Fakat uçurumdan kendisine bir dayanak ve temel olamayacağını görmekte, kendisine sağlam bir dayanak ve temel bulamamak onda bir huzursuzluğa yol açmaktadır. İnsanın varlığındaki bu temelsizlik onun tedirginliğinin ve huzursuzluğunun asıl nedenidir. İnsanın sefilliğinin nedeni ise tüm bunlardır. Hiçlikle bağı olan insan, bu sefilliğinin içinde sürekli bundan kurtulmaya çabalamaktadır. Oysa bu çabalayış onun sefilliğinin nedenidir. Bu sefillikten kurtuluş yani tam bir istirahat ise yalnızca ölümle mümkündür (Pascal 1970: 39). İnsanın yaşarken bunlardan kurtulmasının imkânı yoktur.

İnsan kendi yapısını oluşturan bu türden durumları unutma eğilimindedir. Oysa tam da bunları düşünmek için yaratılmıştır. İnsanın düşünmesi gerekmektedir çünkü ancak o zaman sonsuzu yakalama çabası içine girebilecektir. Sonsuzluk Tanrı anlamına geldiği için, bu çabanın içine girmiş olmak insanı sefaletten de kurtaracak şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü onun sefaletinin nedeni tanrısızlıktır. İnsanın kendi varoluşundan kaynaklanan sefilliğine rağmen onun büyüklüğü, düşünebilen bir varlık olmasından ileri gelmektedir (Pascal 1970:

45). Onu şerefli kılan şey, sefaletinin farkına varabilecek bir ayrıcalığa sahip olmasıdır. İnsan kendi varlığında hiçliği taşıdığını bilmektedir. Var olduğu andan itibaren ölmekte olduğunu ve öleceğini bilmektedir. Kendisi için kaçınılmaz olan bu ölümün ne zaman ve nasıl olacağını ise bilmemektedir. Tüm bunlar katlanılmaz geldiği için insan bunları unutma eğilimindedir. İnsanın bunları düşünmeme ve unutma eğiliminde olması ise görüldüğü gibi tüm bunları bilmediği anlamına gelmemektedir. Pascal insanın bu halini şöyle ifade etmektedir:

“Bir kamıştır insan, pek güçsüz yapısı ile ancak düşünen bir kamış. Pusatlarla donanması gerekmez evrenin onu ezmesi için: Bir buğu, bir su damlası yeter onu öldürmeye. Oysa bir ezivereydi insanı evren, daha soylu olurdu onun öldürüldüğünden, insan biliyor öleceğini, evrenin insana olan üstünlüğünü de biliyor, oysa evren bunların bir tekini bile bilmiyor. Bizim bütün önemimiz düşünmeden kaynaklanır.” (Pascal 2011: 40)

Aynı düşünce farklı cümlelerle şu şekilde dile getirilmektedir: “Ne büyüktür insan kendi özü ile! Ne aşağılıktır bu eksiklikleri yüzünden.” (Pascal 2011: 40) Bu tuhaflıklar insanı insan yapan şey olmakla birlikte insanın nasıl da trajik bir varlık olduğunun göstergesidir. Pascal, varoluşu gereği bu hal içine atılmış olan insana “seçim” olanağı olduğunu söylemektedir. Varoluş Felsefesi açısından çok önemli olan seçim meselesi ilk kez Pascal’de karşımıza çıkmaktadır. Onun ardından ise -tezin ilerleyen aşamalarında ele alınacak olan-varoluş filozoflarından Kierkegaard ve Heidegger’de de karşımıza çıkacaktır. Pascal’de seçim meselesi bir bahis şeklinde insana sunulmaktadır. Bu bahse girmek ise zorunludur. Çünkü bu bahis sonlu bir varlığın sonsuz bir varlıkla kurabileceği bağın olanağıdır. Varoluşumuz gereği bu olanağa bağlanmak gerekmektedir. Seçim ve zorunluluk kavramları birbiriyle bağdaşmıyor gibi görünse de yaşamakta olan insan için bahse girmek zorunludur. Bahse girme zorunluluğu, insanın ölümlü bir varlık oluşu ve ruhun ölmezliği ile temellendirilmektedir. Kişinin bu bahiste hangi tarafta olacağı ise kendi seçimine bağlıdır. Bu anlamda özgürlük ve zorunluluk buluşmaktadır.

Gündelikliğinde insanın oyalanmalarını, oynadığı oyunları düşündüğümüzde insan için en gerçek olan şeyin ölüm olduğu aşikârdır. Ölüm üzerine düşündüğümüzde, bu faniliğe karşıt olarak bir kalıcılığa sığınma ihtiyacı, insanı,

ruhun ölmezliği fikrine götürmektedir. Sonsuzluk denen şeyin anlamlı kılınması için böyle bir fikir şart koşulmaktadır. Bedenin faniliği ve ruhun ölmezliği konusunda ise insan ne kadar düşünürse düşünsün “hazin bir cahillik içindedir” (Pascal 1970: 49). Pascal hazin bir cahillik içinde olan insanın bu halini şöyle dile getirmektedir:

“Evrenin beni her taraftan kuşatan korkunç ve uçsuz bucaksız mekanlarını görüyorum, bu engin uzayın bir köşesini de ben işgal etmekteyim; fakat niçin başka yere değil de bu noktaya gönderildiğimi, yaşamak için bana ayrılan zamanın, benden önce bütün bir ezellilik ve beni takip edecek bir ebedilik varken, niçin tam bu ana isabet ettirildiğimi anlayamıyorum.

Ben bir atom, bir daha geri gelmeyecek bir zaman kadar süren geçici bir gölgeyim; nereye baksam beni saran sonsuzluklardan başka bir şey görmüyorum. Bildiğim tek şey yakında öleceğimdir; fakat benim için kaçınılmaz olan bu ölümün ne zaman ve nasıl olacağını da bilmiyorum.” (Pascal 1970: 49)

1.1.4. Bir Bahsin Zorunluluğu

En son nasibi ölüm olan insana (Pascal 1970: 50) bir bahis sunmaktadır Pascal. Varoluşu gereği sonsuzluğun ve dolayısıyla hiçliğin bilgisi kendisinden esirgenmiş olsa da Pascal, bir bahisle insanı sonsuzluğa erişmeye cüret etmeye çağırmaktadır. Çünkü her ne kadar insan pek güçsüz yapısı ile bir kamış olsa da onun tüm şerefi düşünebilmesindedir. Öte yandan Pascal’ın bu bahisteki diğer amacı, kitabı yazmaktaki amacı ile aynıdır: “Her türlü teorik ispatın imkânsızlığı karşısında, dinsizin dikkat ve iradesini dine doğru çevirecek pratik bir çaredir” (Pascal 1970: 51). Ortada seçim yapmamızı gerektirecek bir nevi oyun bulunmaktadır. Gündelikliğinde sürekli oyunlar oynayan, kendine sürekli oyunlar yaratan insanı bu oyunu da oynamaya çağırmaktadır Pascal. Bu bahis şöyledir:

“Tanrı ya vardır, ya yoktur. Hangi tarafı seçeceğiz? Kaybedecek iki şeyimiz var: hakikat ve iyi; iki şey sunabilirsiniz: aklınız ve iradeniz, bilginiz ve huzurunuz; yaradılışınız iki şeyden kaçınır: hataya düşmek ve ruh sefaleti. Ortada bir seçim yapmak zorunluluğu olduğuna göre, bir tarafı veya ötekini seçmekle aklınız incinmiş sayılmaz. Ya huzurunuz ve mutluluğunuz? Tanrı’nın varlığı lehine bahse girerek kazanç ile kaybı tartalım. Kazanırsanız, her şeyi kazanmış oluyorsunuz; kaybederseniz, bir şey

kaybetmiyorsunuz. O halde hiç tereddüt etmeden Tanrı'nın varlığı lehinde bahse giriniz.”

Bu bahiste Tanrı'nın kesinsizliği göze çarpmaktadır. “Tanrı ya vardır ya yoktur” cümlesinden Tanrı'nın varlığına ilişkin bir kesinliğin olmadığı aşıkardır. Kaldı ki Tanrı'nın varlığı kesin olarak tasarlanmış olsa bahsin kaybedilme ihtimali kalmayacak ve bahse giren herkes bahsi daha baştan kazanır durumda olacaktır. Fakat Pascal böylesi bilinçli bir seçimde insanın Tanrı'nın yokluğuyla da karşı karşıya kalabileceği ihtimalini sunmaktadır. Burada bir kesinsizlik vardır; fakat seçim yapıldıktan sonra o kesinsizliğe bağlanış gerçekleşecektir. Bağlanılan kesinsizliğe sadakat göstermenin ne anlama geldiği, Varoluş Felsefesi'nin diğer bir dayanak noktası olan Kierkegaard'da daha açık haliyle görülecektir.

Pascal bilinçli bir şekilde varoluşçuluğun temsilcisi olmasa da varoluşçu temaları bünyesinde barındırması bakımından varoluşçuluğa yaklaşmakta ve Hızır'ın da dile getirdiği gibi varoluşçuluğun habercilerinden olmaktadır. (Hızır 1981: 57) Varoluşçuluğun habercisi olmak burada rahatlıkla Kierkegaard'ı öncelemek ile aynı anlamda kullanılabilir.

1.2. VAROLUŞU ARŞINLAYAN FİLOZOF: SØREN KIERKEGAARD

“Hayır! Şan almış hiç kimse unutulmayacaktı yeryüzünde. Ama herkes kendi yolunca ve sevdiğinin büyüklüğünce büyüktü. Çünkü kendini seven, kendisi kadar büyüktü ve diğerlerini seven, fedakar bağlılığı kadar büyüktü, oysa Tanrı’yı seven herkesten büyüktü. Hepsi anımsanacaktı; ama herkes bekleyişi kadar büyüktü. Biri olabilecek olanı beklediği için, diğeri ebedi olanı beklediği için büyüktü; oysa imkansız bekleyen herkesten büyüktü. Hepsi anımsanacaktı; ama herkes mücadele ettiği şeyin büyüklüğü kadar büyüktü. Dünyayla mücadele eden dünyayı alt ettiği için, kendisiyle mücadele eden kendini alt ettiği için büyüktü; oysa Tanrı’yla mücadele eden, herkesten büyüktü.” (Kierkegaard 2014: 34)

1.2.1. Yaşamının ve Yapıtlarının Öyküsü

“Matematik benim gönlümün acılarına çare olamıyor” diyen Pascal’le aynı acıyı paylaşmakla kalmayan Søren Kierkegaard, gerek Hristiyanlığa bakış açısıyla gerekse de akli belli bir anlamda reddedişiyile Pascal’in yolundan yürümektedir. Bu noktadan bakıldığında Gusdorf’un yaptığı vurgu⁴ daha da anlam kazanmaktadır: Kierkegaard bir öncü değil kurucudur. Kierkegaard soyut düşüncenin karşısında somut ve bireyselliğinde insan varoluşunu koyan ilk düşünür olması nedeniyle varoluşçu düşüncenin babası sayılmaktadır. Hegelci sisteme bir eleştiri ve hatta başkaldırı ile Kierkegaard’ın varoluşçuluğunun beslendiğini görmekteyiz. Yapıtlarında vurguladığı kavramlarla Kierkegaard, gözleri yeniden soyut ve insanı göz ardı eden geleneksel felsefi sistemlerden ziyade yaşamın ortasında bir başına var olmaya çalışan insana çevirebilmiştir. İnsanın varoluşunun içinde şekillendiği yaşam, kavramlarla kavranamayacak denli derin, karmaşık ve paradokslarla doludur. Dolayısıyla karşımızdaki filozof tam anlamıyla bir yaşam filozofudur.

Kierkegaard’ın felsefesi aslında onun yaşamının felsefesidir. Hiçbir filozofu yaşadığı çağın ve coğrafyanın tinselliğinden bağımsız düşünmek doğru ve olanaklı değildir; söz konusu Kierkegaard olduğunda ise bu durum tam anlamıyla imkansızdır. Felsefesini mi yaşamı kıldığı yoksa yaşamını mı felsefeleştirdiği tam olarak ayırt edilemese de tıpkı düşündüğü gibi yaşayan ve

⁴ Gusdorf, Georges. “Kierkegaard, Varoluş, Birey”, Çev. Muharrem Şahiner, *Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları*, Güz 2016, 25. Kitap, Sayfa 241-245.

bu uğurda ölen Sokrates gibi, Kierkegaard'ın yaşamı da adeta düşüncelerinin yansımasıdır. Kierkegaard gerek yaşamı gerek diyalog yöntemi ve ironik tarzı kullanması bakımından Kopenhag'ın Sokrates'idir ve Danimarkalı Sokrates olarak anılmaktadır.⁵ Babasıyla olan ilişkisi, bunun sıkı bir dinsel anlayışı olarak yaşamında karşılık bulması ve Regine ile tamamlanamamış nişanlılığı Kierkegaard'ın yaşamının mihenk taşlarıdır. Elbette tüm bunlardan kaynaklanan ve bunların da ondan kaynaklandığı Kierkegaard'ın melankolisi ve hüznü de görmezden gelinmeyecek kadar önemlidir. Baba ve tanrı figürü ile belirlenmiş ve işlenmiş varoluşu, Regine figürü ile birlikte onun yazarlık serüvenini başlatmıştır. Başka bir deyişle bu şu demektir: Kierkegaard yeterince dolmuştur ve taşmasının vaktidir. 1843 yılına denk gelen bu süre zarfında tam altı kitabı birden yayınlanmıştır. Takma isimlerle yayınladığı kitaplarının en bilineni ve Varoluş Felsefesi'ne en çok tesir etmiş olanı Victor Eremita adıyla yayımlanan *Ya/Ya da* adlı yapıtıdır. Hemen burada takma ad kullanmasının ne anlama geldiğini ya da neden böylesi bir yol tercih ettiğini açıklamak gerekmektedir. Takma ad ile yayınladığı yapıtlara baktığımızda Kierkegaard her birinde farklı rollere bürünüp farklı deneyimler yaşamaktadır. Farklı takma adlarla büründüğü rollerde Kierkegaard, varoluş aşamalarını (estetik-ahlaksal-dinsel) biraz da şizofrenik bir tarzda deneyimliyor görünmektedir. Üzerinde duracağımız *Ya/Ya da* adlı yapıtın en meşhur bölümlerinden olan *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*'nün ve sonraki dönem eserlerinden olan *Korku ve Titreme* adlı yapıtın aynı kalemden çıkmış olması ve işin özünde bu iki yapıtın ve bu yapıtlarda vurgulanan varoluş aşamalarının birbirini de gerektiriyor olması fazlasıyla ironiktir. Diğer yandan takma adla yazdığı yapıtların sorumluluğundan da bir bakıma kurtulmakta ve hakikat ile dolaylı bir ilişki kurmaktadır.

Kierkegaard'ın *Ya/Ya da* adlı yapıtı sırf adıyla dahi Hegelci düşüncenin "hem/hem de" anlayışına başkaldırı niteliği taşımaktadır. Asıl önemli olan yanı ise daha yapıtın adından Varoluş Felsefesi'nin seçim, karar verme, seçme özgürlüğü ve karar verme zorunluluğu gibi bir sisteme hapsolmuş soyut

⁵ Güngör, Feyza Şule. "Felsefi İntihar ya da Absürdü Aşkınlaştırmak: Camus'nün Kierkegaard Eleştirisini Sorgulamak", *Felsefi Düşün*, Nisan 2019, Sayı 12, Sayfa 115-137.

kavramlara değil de yaşamın içinde olan kavramlara gönderme yaptığı anlaşılmaktadır. Yaşamın ve varoluşun anlamı seçim ve karar verme, özgürlük ve zorunluluk ikilemindeki deneyimlerimizle gerek korku gerek titreme ama hep bir tutkuyla ortaya konacaktır. Bir birey olmak ancak bu şekilde mümkündür. Tüm sorumluluğu üstlenerek bir karar verme ve ona sadakat gösterme insanın bireyselleşmesi için zorunluluk arz etmektedir. Varoluş Felsefesi'nin temel kavramlarından birinin "seçim" olduğunu ve bunun ilk kez Pascal tarafından dile getirildiğini ifade etmiştik. Öyle anlaşılıyor ki, bu kavram Pascal üzerinden daha 'riskli' bir şekilde Kierkegaard'a geçmiştir. Seçim kavramının yapısında olan seçimin sonucuna dair "kesinsizlik" ikisinde aynı olsa da İbrahim'in seçiminin Pascal'in bahsinden (kumarından) daha riskli olduğu görülecektir.

Pascal insanlığın halini kararsızlık, can sıkıntısı ve tedirginlik olarak belirlerken, benzer bir tarzda, Kierkegaard'da öznel bir varlık olan insan varoluşuna dair kategorilerle karşılaşmaktayız. Kierkegaard'a göre insan, kendi öznelliğinde "biricik" yani otantik, dünya içinde bir başına ve yalnız bir varlık olması bakımından "kapalı/gizli", yaşıyor olması bakımından değişimin ortasında ve sürekli bir "oluş"a tabi, tecrübe edebildiği yaşantılar bakımından şu "an"da olan, yaşamını belirleyecek "seçim"ler yapmak zorunda olan ve yine aynı bakımdan "özgür" olan, tüm seçimlerini belirleyen bir "kaygı"yı varlığında taşıyan ve en nihayetinde "tanrı önünde olan" bir varlıktır. (Hızır 1981: 68) Varoluş aşamalarındaki insanın birey olabilmek adına verdiği mücadeleler göz önünde alındığında Kierkegaard'ın bir birey olarak insana vurgu yaptığı görülmektedir. Hatta öyle ki Gusdorf'un aktardığı kadarıyla Kierkegaard, "şayet mezarımın üzerine bir şey yazılmasını isteyecek olsaydım, şu ifadeden başkasını istemezdim: Birey oldu." ifadelerini kullanmaktadır. Görüldüğü gibi insan, tüm somutluğuyla karşımızda durmaktadır. Kierkegaard'ın her cümlesinde yaşayan, acılar içinde inleyen gerçek bir insan ve o yaşayan insanın gerçek acılarıyla karşı karşıya kalmaktayız. İnsan bilen bir varlık olmanın ötesinde varoluşundaki kimsesizlik halinin sonucu olarak acı çeken bir varlıktır. Kierkegaard'ın felsefesinde insanın bu yönüne ilgisiz kalınmamaktadır. Bu da Pascal'le başlayan Varoluş Felsefesi'nin doğuşunun Kierkegaard ile tamamlandığının göstergesidir.

Kendi yaşamı pek çok acıyla örülü olan Kierkegaard'ın felsefesini yaşamından ayrı düşünemeyeceğimiz için onun düşüncelerini daha iyi kavrayabilmek için kendi yaşamındaki bazı noktalara ayrıntılı olarak değinmek gerekmektedir. Kierkegaard bir köy papazıdır ve konumuna rağmen kilisede kiliseyi ve mevcut Hristiyanlık anlayışını eleştirmektedir. Doğal olarak da pek sevilen bir insan değildir. Pascal'e benzer tarzda Kierkegaard da Hristiyanlıktan kalabalıkların anladığı şeyi anlamamaktadır. Kurumsallaşmış bir Hristiyanlığa karşı çıkmaktadır. Pascal'in "Ey Tanrım, filozofların, bilginlerin Tanrısı değil; İbrahim'in, İshak'ın, Yakub'un Tanrısı" derken vurgulamak istediği şey de esasında budur. (Hızır: 1981:58) Tıpkı Hegel'in sistemi gibi bir kurum olarak görünür olan Hristiyanlık içinde de insan yitip gitmektedir. Kierkegaard, Hegel'in yaptığı şatonun içine koymayı unuttuğu insanın sesi konumuna yerleşmektedir. Tanrı yahut hakikat nesnel olarak kavranabilecek bir şey değildir. Gerek Cizvitlerin olumsuz etkisi gerekse de Danimarka'nın Protestan Kilisesi göz önüne alındığında bu iki Hristiyan filozofun da istediği şey inancın insan ve Tanrı arasındaki içten ilişkiye geri dönebilmesidir. Tam da Hegel'in aksine nesnel düşünüşün karşısına öznel düşünüşü koymaktadır. Hakikat öznel, öznellik hakikattir. Pascal'in dediği gibi, "Kalbin kendine göre öyle sebepleri vardır ki akıl bunları kavrayamaz" (Pascal 1970: 57). Bunlar akıl aracılığıyla ulaşılabilecek şeylerden değildir. Kierkegaard bu bakımdan ilk kilise babalarından Tertullianus'un o ünlü *credo quia absurdum est* (inanıyorum çünkü saçmadır) sözünü benimsemiştir. (Hızır 1981:71) Burada mistik bir kavrayış karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki iki filozof da sonlu bir varlık olan insanın sonsuz ile aracısız, doğrudan bir ilişki kurmasının önemini vurgulamaktadır. Akıl yoluyla Tanrı ya da hakikat ve insanın kendi varoluşu kavranmaya çalışıldığında inanç ve içtenlik yitip gidecektir. Kaldı ki değil akıl yoluyla anlamak, anlatmak dahi mümkün değildir. Böylesi bir mistik deneyim sadece sessizlikle karşılık bulacaktır. İnsanın kendi varoluşu varoluş kavramının yapısı itibariyle rasyonel ve genellenebilir bir kavram değildir. Bir insanı o insan yapan şey, onun bir diğerinden farklı olan varoluşsal yapısıdır. Dolayısıyla da öznelliğinde, içselliklerinde her insanın kendi içinde yaşadıkları farklı farklıdır. İnsan nevi şahsına münhasır bir varlıktır. Akla dayanan düşünüş tarzı, kendine özgü olan

insanı ve onun eşsiz deneyimlerini anlayamamaktadır. Çünkü akıl genellemeler yapmaktadır ve genelleme yapmak yaşamakta olan insanın oluş ve değişim içinde olduğunu görmezden gelmek demektir. Oysa insan bu haliyle seçimler yapıp yaşam yolunu yürümektedir. Bu yürüyüşte ise pek çok duygu onun yolunu değiştirmesine neden olmaktadır. Kararsızlık ve kaygı (endişe) bunların başında gelmektedir.

1.2.2. Varoluş Yolundaki Estetik ve Ahlaksal Yaşam

Varoluş gerçekleştirilebilen bir şeydir. Hakikat varoluşu gerçekleştirmektir ve varoluş, yaşantı ve deneyim üzerinden gerçekleşmektedir. Kierkegaard varoluş yolunda gerçekleştirebilecek üç aşamadan bahsetmektedir. Bunlar estetik yaşam, ahlaksal yaşam ve dinsel yaşamdır. Kierkegaard'ın gerek takma adla gerekse de kendi adıyla yazdığı yapıtlar bu varoluş aşamalarının somutlaşmış halleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu varoluş aşamalarını yaşam yolunda yürünecek yol olarak da görebiliriz. Fakat bir noktayı gözden kaçırmadan: Bu aşamalar adım adım yürünmek zorunda değildir. Yaşam yolundaki bu aşamalardan bir diğerine bilinçlenerek geçmek söz konusu bile değildir; bir sonraki aşamaya geçiş sıçrayış ile olmaktadır. Bu varoluşsal bir sıçrayıştır ve tamamıyla bireye özgü bir deneyimdir. Birey, varoluş aşamaları arasında özgür iradesiyle seçimler yaparak sıçrayış gerçekleştirebilen kişidir. Varoluşunu gerçekleştiren kişi kendi içine yönelmiş olandır. Onun gözleri dışarıya değil kendi içine dönüktür. Hakikat bireyin bu içselliğinde bir sıçrayışla yakalayabileceği bir şeydir.

Kierkegaard'ın *Ya/Ya da* adlı yapıtının ilk cildinde (*Ya*) estetik varoluş aşaması, ikinci cildinde (*Ya da*) ahlaksal varoluşsal aşaması ortaya konmaktadır. Victor Eremita tarafından *Ya'nın* yazarı Aesthete (Estet)'in kısaltması olan A olarak, *Ya da'nın* yazarı ise Hakim William olarak kurgulanmıştır ve bu kurgulamada Hakim William mektuplar yazarak, A'yı etik yaşamın değerine ikna etmeye çalışmaktadır. Fakat Kierkegaard için aslolan yaşam tarzı ne estetik ne de

ahlaksal yaşam tarzıdır. Bu bakımdan “muzaffer keşiş” anlamında bu yapıtta kullandığı Victor Eremita takma adı kesinlikle manidardır.

Ya cildinde ele alınan çeşitli bölümlerde estetik varoluş aşamasının farklı yüzleri karşımıza çıkmaktadır. Kierkegaard “estetik” derken doğrudan duyusal olanı ve duyguya ait olanı kastetmektedir. Bu varoluş aşaması *Ya/Ya da* adlı yapıtında Don Giovanni ve Johannes gibi karakterle temsil edilirken *Korku ve Titreme* adlı yapıtında Faust öyküsüyle örneklendirilmektedir. İlkellik ve tinsellik arasında refleksiyon bakımından birbirinin daha gelişmiş versiyonları diyebileceğimiz bu üç karakter birer estet olarak bu kavramı mükemmel bir şekilde temsil etmektedirler. Pascal’de de vurgulanmakta olan insanın varoluşundaki sonluluğun getirdiği bunaltıyı yaşamamak için tekrarlayan oyunlarla insanın oyalanma çabaları, Kierkegaard’ın estetik varoluş aşamasının genel karakterini oluşturmaktadır. Bu varoluş aşamasındaki karakterlerin motivasyonu haz ve daha fazla haz alabilmek adına varoluşun sıkıntılarıyla yüzleşmeden oyalanmaktır. Estetik yaşam biçiminin temel özelliğini gösteren sözcük dolaysızlıktır. Karşımıza çıkan estetik figürlere baktığımızda onların gerek ahlaki ve genel geçer gerekse de dinsel inançların dolayımına uğramadan, tinsellikten uzak, daha çok psişik bakımdan duygulara göre hareket ettiği görülmektedir. (Türkyılmaz 2016: 23)

Kierkegaard’ın tüm klasik eserler arasında bambaşka bir yerde durduğunu söylediği Mozart’ın Don Giovanni Operası’nın ünlü karakteri Don Giovanni’nin [Don Juan] doğasında baştan çıkarıcılık doğal olarak bulunmaktadır. Baştan çıkarmak için bir çaba harcama zahmetinde bulunmaksızın, hesap kitap yapmaksızın baştan çıkarabilmektedir. Don Giovanni’de birey olmanın ön koşulu sayılan seçim ve karar verme adına hiçbir şey bulunmamaktadır. *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*’nde Johannes’in Cordelia’yı baştan çıkarmak için yazdığı erotik hallerin anlatımıyla dolu günlük, içerdikleri kusursuz sanatsallık ve incelikle hesaplanmış bir vurdumduymazlığı barındırmaktadır. (Kierkegaard 2019: 3) Johannes’in mizacı entrikacı bir şiirsellik ile örülmektedir; onun kafasının içi arzu ve ihtiras fırtınalarıyla kabarmış bir deniz gibi uğuldamaktadır. (Kierkegaard 2019: 27) Yaşamı zevk almak üzerini kurulmaktadır. Onun için

önemli olan önce o anın estetiğinden keyif almak, sonra kendinin estetik keyfine varmaktır. Burada Don Giovanni'de olmayan daha karmaşık bir haz alma söz konusudur. Johannes hem yarattığı durumdan hem de o durumu yaşarken kendinden haz duymaktadır. (Kierkegaard 2019: 6) Çok tinsel bir yapıya sahip olması ve sonsuz tefekkür gücü Johannes'in klasik anlamda bir baştan çıkarıcı olmasına engeldir. (Kierkegaard 2019: 7) Öyle bir refleksiyon gücüne sahiptir ki daha fazla haz alabilmek adına anlık hazzını erteleyebilmekte, kendini telkin ederek sabırsızlanmadan her şeyin tadına ağır ağır varmaktadır. Don Giovanni ve Johannes aynı varoluş aşamasının birer parçası olsa da Johannes'in bir kadını baştan çıkarmak için harcadığı çaba, enerji, kurduğu oyunlar göz önüne alındığında Don Giovanni'nin daha ilkel olduğu fark edilmektedir.

Bu yaşam biçimin en bilinçlenmiş biçimi olarak karşımıza çıkan Faust ise, ruh karşısında bedenini yolunu izleyen mükemmel bir şüphecidir. Oysa varoluşu sürdüren beden değil ruhtur. (Kierkegaard 2014: 158) Faust dine kuşkuyla bakıp dünyanın sırlarının kapağını kaldırmaya cesaret eden bir entelektüeli temsil etmektedir. (Hannay 2013: 68) Faust kavrayamadığı için dinselliği elinin tersiyle itmiş ve yüce olanı yerin altında aramıştır. Arzularının esiri olarak, sürekli genç kalabilmek isteğiyle şeytanla anlaşma yapan Faust dipsiz bir kuyuya düşmüş ve bu yaşam biçimine kendisini mahkûm etmiştir.

Johannes ve Cordelia arasındaki ilişki pek çok bakımdan Kierkegaard ve Regine arasındaki ilişkiyi hatırlatır görünmektedir. Kronolojik olarak Kierkegaard ile Regine'nin ayrılıkları sonrasına denk gelen bu yapıtta Cordelia tıpkı Regine gibi nişanı bozmaktadır fakat bunu yaptıran şey Kierkegaard'ın yaptığı gibi Johannes'in planlı ve ince maharetlerle bu kararı onların almasına zorlamaktır. Kierkegaard'ın Regine ile olan ilişkisinin, daha doğru bir tabirle, ayrılıklarının onun yaşamına olan etkisi tartışılmaz bir gerçektir. Aralarındaki yaş farkına rağmen Kierkegaard ve Regine nişanlanabilmelerine rağmen nişan gerçekleşir gerçekleşmez Kierkegaard bir pişmanlık duymuştur. Kierkegaard'ın nişanı bozmak istemesinin nedeni o sıralarda babasının, evinde bir hizmetçi olarak çalışan annesi arasındaki yasak ilişkiyi öğrenmesine bağlanmaktadır. Çok dindar görünen babasının bu tavrı Kierkegaard'ın ruhunda yaralar açmış

görülmektedir. Arka planda yatan tüm bu nedenlere rağmen ayrılığın sebebinin ne olduğunu açıkça dile getirmek yine de güçtür. Çünkü Kierkegaard da dile getirememiş, sessizlikle karşılık vermiştir. Dilde kelimelere dökülerek yanıt verilebilir bir hal söz konusu değildir. Bir deşilleme yoluyla sebebinin sevgisizlik olmadığını rahatça söyleyebilmek mümkündür. Hatta öyle ki bir gün Regine ile umulmadık bir şekilde kiliseden çıkarken rastlaşması ve Regine'nin ona sadece bir selam vermesi üzerine Kierkegaard kendini bu ayrılıktan duyduğu suçluluk hissinden tamamen temize çıkararak ruhsal bir evlilikte bir araya gelebileceklerini düşünmüştür. (Gödelek 2010:23) Bir süre sonra Regine yeniden nişanlandığında her ne kadar *Tekrar* adlı yapıtında başka şeyler yazsa da dünyası başına yıkılmıştır. (Gödelek 2010: 27) Fakat bu olay da onun kendi yaşamındaki varoluşsal bir sıçrayışı gerçekleştirmesinin vesilesi olmuş görünmektedir. Basit bir rastlaşmaya yüklediği çok derin bir sadakatle sığındığı ruhsal evliliklerin meğerse hiç gerçekleşmediğini görmüştür. Regine'nin kendisiyle tamamlanamadığı ve bir başkasıyla nihayete ulaşan nişanlılığı Kierkegaard'da pek çok başlangıçlara sebep olmuş görünmektedir. Dediğimiz gibi yazarlık serüveninin başlangıcı hemen nişanlıklarının bitişinin akabinde olmaktadır.

Kierkegaard'ın yaşam yolundaki varoluş aşamaları çizgisel bir ilerlemenin parçaları olarak görülmemelidir. Bu aşamalar seçim ve karar verme döngüsü içerisinde gerçekleştiği için bir seçim yapmayan kişi estetik yaşamda sıkışıp kalacak, kendi olamadan, varoluşunu gerçekleştiremeden yaşayıp gidecektir. Öyle ki onların yaşamları dağılmış ya da parçalanmış değildir ama kendilerine doğru bükülmüştür; başkalarında kaybettikleri kendilerini kendi içlerinde aramaları beyhudedir. (Kierkegaard 2019: 8) Dışına çıkamayacağı bir döngünün içine düştüğünü fark ettiğinde yaşadığı pişmanlık, bencilliğinin çılgınlığına kıyasla bir hiçtir. Bu yaşam biçiminde insan geçicilik, belirsizlik ve hiçlik duygusunun yarattığı saçmayı görmezden gelmektedir. Onun cezası da yine estetik nitelikte olacaktır. Kısır bir huzursuzluk kendini gösterecektir. (Kierkegaard 2019: 9)

Estetik yaşamın kişiyi sürükleyeceği yer umutsuzluktan başka bir yer olmayacaktır. Regine'yle olan ilişkisinde Kierkegaard'ın bu umutsuzluktan kaçmış olabileceğini söylemek yanlış olmayacaktır. Sadece estetik yaşamda her defasında kendini gösteren umutsuzluk ve kaygı ile bu aşamadaki uygunsuzluğun farkına varacak olgunluğa erişebilenler bir sıçrama gerçekleştirebilecektir. Başka bir deyişle Kierkegaard'ın ölümcül bir hastalık olarak betimlediği umutsuzluktan kurtuluş ancak yaşamımızda gerçekleştirebileceğimiz bir sıçrama ile mümkündür. Kişinin kendi varoluşunu gerçekleştirebilme yolundaki adımlardan daha yerinde bir ifadeyle sıçramalardan biri olan estetik yaşamdan ahlaksal yaşama geçiş bir seçim yapma ve o seçimin sonuçlarını üstlenmeyi gerektirmektedir.

Ahlaksal yaşam Kierkegaard'da aşılmak üzere kurgulanmıştır. Bu yaşam biçimi, insanın kendine odaklandığı estetik yaşam biçimi ve kendini aştığı dinsel yaşam biçimi arasında Gungör'ün ifadesiyle bir köprü vazifesi görmektedir. Etik olan doğası gereği evrensel (tümel) olmandır. Tikel birey, amacını evrensel olanda barındırmaktadır ve onun görevi kendisini evrensel olanda ifade etmektir. Evrensel olabilmek için tikelliğin feshedilmesi gerekmektedir. (Kierkegaard 2014: 85) Miken Kralı Agamemnon, İsrailoğullarının kabile reise Jefta, Eski Roma Cumhuriyeti'nin kurucusu Brutus ve Eski Yunan'lı Sokrates Kierkegaard'ın bu varoluş aşamasını anlatmak için kullandığı etik figürler ve trajik kahramanlardır. Agamemnon, Truva Savaşı için ordularıyla yola çıkacakken yelkenli gemilerini hareket ettirecek rüzgarı salıvermesi için Artemis'e kızı Iphigenia'yı tüm kavmin iyiliği uğruna kurban etmelidir. Hem de bunu Klytemnestra ve Iphigenia'nın döktüğü gözyaşlarıyla sınanırken yapabilmelidir. Agamemnon ketum bir kral değil, "çekinmeden ağlayan sıradan bir adam" olmak isteyebilecekken yüce gönüllülikle acısını gizlemek ve kahramanca bıçağını çekmek durumundadır. (Kierkegaard 2014: 89) Jefta, Ammonitleri yendiği takdirde eve döndüğünde kendisini ilk karşılayanı Tanrı'ya kurban edeceğini söyler ve zaferden döndüğünde karşısına çıkan ilk kişi tek evladı olan kızıdır. Jefta kahrolsa da Tanrı'ya verdiği sözü tutar ve kızını kahramanca kurban eder. Çünkü yemini yerine getirmediğinde yemin sayesinde muzaffer olmasının hiçbir anlamı yoktur ve elbet o zafer o kavimden geri

alınacaktır. (Kierkegaard 2014: 90) Brutus, kendisine komplo hazırladığını öğrenen iki oğlunun cezasını kendi çocukları olmasına rağmen gerektiği gibi yerine getirmiştir. Brutus adaletin gerçekleşebilmesi için kendi çocuklarına dahi yasaları uygulayarak idam edebildiği için trajik de olsa kahramandır. Kierkegaard Brutus'un kahramanlığını şu sözlerle övmektedir: "Roma Hukuku her yorumlanışında hatırlanacaktır ki birçokları onu derin bilgiyle yorumladı ama hiçbiri Brutus kadar muhteşem yorumlamadı." (Kierkegaard 2014: 90) Son olarak Sokrates, Kierkegaard'a göre gelmiş geçmiş en ilginç insan; yaşamı, kayda geçmiş en ilginç yaşamdır. İlginç olmak ya da ilginç bir yaşam sürmek çabalayarak elde edilecek bir sanat değil, kaderin bir ayrıcalığıdır. Sokrates de böylesi bir ayrıcalığı derin acılar karşılığında elde etmiştir. (Kierkegaard 2014: 126) Akıl sahibi bir trajik kahraman olan Sokrates'e ölüm kararı bildirildi ve o, ölmek için ruhun tüm gücünün gerektiği ve kahramanın ölmeden önce öldüğü bilinciyle o anda öldü Sokrates. Sokrates bir sıradan trajik kahraman gibi sadece ölümlü yüz yüze gelmeye kendisini odaklasaydı tüm yaşamının ve yaşamı boyunca mücadelesini verdiği ideallerin etkisi azabilirdi. Bu yüzden Sokrates ölüm nöbetinde sessiz kalmadı, konuştu ve tam da kendisine uygun bir tarzda çok az bir oy farkıyla kendisini ölüme mahkûm eden kararla ironik bir şekilde alay etmiştir. (Kierkegaard 2014: 171)

Etik figürler olarak karşımıza çıkan trajik kahramanların ortak özelliği evrensel olan hatırına, daha büyük idealler uğruna, ilk aşamadaki estetiklerde bulunmayan, kendi tikelliklerini silip feda edebilecek kudrete sahip olabilmelidir. Kaldı ki en başta da ifade ettiğimiz gibi kişinin yaşam yolunda bir üst aşamaya sıçramasını sağlayan şey de tam olarak benliğin silinerek gösterilmiş olan kahramanlıklardır. Aşılmak üzere kurgulanan ve estetik yaşam ile dinsel yaşam arasında bir köprü vazifesi gören ahlaksal yaşam, Kierkegaard için daha başka bir aşamanın hazırlık çalışmaları olarak daha yüce bir amaca hizmet etmektedir.

Varoluşu gerçekleştirme aşamalarında insanlar estetik yaşam ve ahlaksal yaşamda saplanıp kalmışlardır. Kalabalıktan olmayan pek az insan dinsel yaşama geçme sıçrayışını gerçekleştirebilmektedir. Bunu şöyle ifade etmektedir Kierkegaard: "Çağımızda kaç kişi saçmalığın ne olduğunu anlar?"

Çağdaşlarımızdan kaç kişi her şeyden vazgeçip her şeyi kazanacak şekilde yaşıyor?" (Kierkegaard 2014: 146) Bu açıdan Kierkegaard'da yalnızlık yüceltmesi vardır. Kaldı ki biz Pascal'den bu yana daha açık bir şekilde bilmekteyiz ki, insan, yalnız bir varlıktır. Acılarının sebebi de varoluşundan kaynaklanan bu kimsesizliğidir. Fakat yine de insan sadece yalnızken, kendi başınayken varoluşunu kavrayabilmektedir. Kalabalıklarda hakikat yoktur, kalabalık yalandır. Kalabalıklardaki gürültüden dolayı hakikatin sesi duyulmamaktadır. Hakikat içsellikte ve insanın kendi bireyselliğinde ve öznelliğinde ortaya çıkabilecek olan varoluşsal bir iletişimdir. Felsefesi ve yaşamı arasındaki paralellik göz önüne alındığında bu kavramların kendisinde de vücut bulduğu rahatlıkla söylenebilmektedir. Kierkegaard, Wittgenstein'in ifade ettiği şekliyle dünyanın varlığına, olmasına şaşırabilen -kalabalıktan olmayan- ender insanlardandır. Öyle ki felsefesi böyle bir şaşırışın ve merakın ürünüdür. İbrahim'in Tanrı karşısında, yüzyıllık hasretine, canından çok sevdiği ve tek umudu olan oğlu İshak'a bıçağı kınından çıkarıp doğrulttuğu anda –tam o anda- yaşadığı deneyimi merak eden kaç insan bulunmaktadır? Böylesi bir deneyim yeryüzünde kaç kişinin uykularının kaçmasına neden olmuştur?

1.2.3. İman Sıçrayışı ve Sonsuzluğun Tutkulu Hareketi

Kierkegaard'ın anlamsız gibi görünen ve anlatılamaz olan nişanı bozma hadisesi, İbrahim meselesinde büyük bir önem ve anlam kazanmaktadır. Regine'den ayrılığı sonrasında Kopenhag'dan Berlin'e giderek kaleme aldığı *Korku ve Titreme* adlı yapıtı İbrahim ve İshak öyküsü temelinde ortaya konmaktadır. Bu ikili ilişkide Kierkegaard İbrahim rolüne bürünerek İshak rolündeki Regine'ye olan aşkını kurban etmiştir. Sonsuzluğun ikili hareketini gerçekleştiren İbrahim'in oğlunu kurban etmesine Tanrı tarafından mâni olunmuştur. Kierkegaard için sonuç aynı olmasa da Tanrıya mutlak bir itaatle iman eden İbrahim yeniden oğlu ile mükafatlandırılmaktadır. Bu durumu anlamlandırmak insan zihni için olanaksız ve mantıksız yani saçmadır. Oysa Tanrı'nın bakış açısından böyle değildir çünkü o her şeye muktedir bir varlıktır. İbrahim'in bu bilinmezliğin içerisinde dahi yine de iman etmesi gerekmektedir.

Saçmaya inanma Tanrı'nın kadri mutlak bir varlık olduğunun kabulü olarak karşılık bulmaktadır. Bu öylesi bir imandır ki, ahlaksal bakış açısından kendi oğlunun katili olarak yargılanma ihtimalini göze almayı zorunlu kılmaktadır. Tanrı'ya mutlak iman ahlakın bir süreliğine askıya alınmasını gerektirebilmektedir. Tüm bunların sonucunda şu açıktır ki bazı şeyler dile getirilemez –dile getirilse bile anlaşılmaz olarak kalmak ve yalnızca bir sessizlikte karşılık bulmak durumundadır. “Yalnızlık gereksinimi” gibi “sessizlik” de Kierkegaard felsefesindeki önemli kavramlardandır.

Kierkegaard'ın iman sıçrayışı varoluşu gerçekleştirme aşamalarındaki son ve varoluşun en yüce aşamasına denk gelmektedir. Bu öyküde İbrahim'in sıçrayışına tanıklık edilmektedir. Öykü İbrahim ve oğlu İshak'ın öyküsü olsa da bu öyküde İshak'ın yalnızca adı vardır. Çünkü aslanan İbrahim, İbrahim'in imanı ve onun yalnızlığında yaşadıklarıdır. Yanında İshak bile olsa İbrahim varoluşunu gerçekleştirirken bir başınadır. Bıçak elinde olan taraf olduğu halde korku ve titremeyi yaşayan odur. Sessizce kınından çektiği o bıçak Kierkegaard'ın ihtişamlı yalnızlığından başka bir şey değildir. Yaşadığı korku ve titreme yalnızca onundur. Bu hali yalnızca kendisi bilmektedir. İshak ise teslimiyet içerisinde sadece bir kurban rolündedir.

İbrahim ve İshak'ın hikâyesinin Tevrat'ta nasıl anlatıldığına bakacak olsak; Tanrı Hz. İbrahim'e Mezopotamya'da -Kalde Medeniyeti'nin Ur şehrinde- seslenerek uzak bir diyara gelmelerini buyurmuş ve bunu yaparken kuluna sadece bir anayurt vaat etmekle kalmayıp güçlü ve kalabalık bir soy da vaat ettiğini söylemiştir. Hz. İbrahim, zamanı gelince, akrabaları ve uşaklarıyla birlikte buraya gider. Ancak henüz, meşru karısı Sara'dan olma bir erkek evlat sahibi değildir ve karı koca çok yaşlıdırlar. Tanrı verdiği söz uyarınca Sara'ya iyilik eder ve sözünü yerine getirir. Sara hamile kalır; İbrahim'in yaşlılık döneminde, tam Tanrı'nın belirttiği zamanda ona bir erkek çocuk doğurur. İbrahim, Sara'nın doğurduğu çocuğa İshak adını verir. İshak doğduğunda İbrahim tam yüz yaşındadır. Daha sonra Tanrı İbrahim'i sınar: “İbrahim! İshak'ı, sevdiğin biricik

oğlunu al, Moriya bölgesine git, orada sana göstereceğim bir dağda oğlunu yakmalık sunu olarak sun.”⁶

İbrahim’in öyküsü ya da başka bir deyişle İbrahim’in sınanmasının öyküsü etik olan ile dinsel olanın birbirine hem dokunduğu hem de asla dokunamayacağı bir yerde başlamaktadır. Bu öykü etik olanın teleolojik askıda oluşunu barındırmaktadır. Burada şu açıklanmalıdır: askıda olan yitirilmemiş daha yüce olanda tamamen koruma altına alınmıştır. (Kierkegaard 2014: 79) Bu yüzdendir ki, İbrahim’in bir katil olarak dava edilmesi ve cinayetten mahkûm edilmesi gerekirken imanın atası olarak şan ve şerefle yüceltilmektedir. İmanın paradoks olması da buradan gelmektedir. Etik olanın aksine, tikel olan evrensel olandan yüce ve üstün olarak anlam bulmaktadır. Kierkegaard niyetini şöyle dile getirmektedir:

“Şimdi niyetim, imanın ne müthiş bir paradoks olduğunun görülmesi için, İbrahim’in öyküsünden, içinde barındırdığı diyalektik sonuçları çıkarıp sermek ve bunları meseleler biçiminde ifade etmek. Öyle bir paradoks ki bir cinayeti Tanrı’yı memnun kılan kutsal bir eyleme dönüştürebiliyor. Öyle bir paradoks ki hiçbir düşüncenin kavrayamayacağı şekilde İshak’ı İbrahim’e geri veriyor. Çünkü imanın başladığı yer, düşünmenin terk ettiği yerdir.” (Kierkegaard 2014: 82)

İman tümüyle bir paradoks olarak görünüm kazanmaktadır. Tikel, evrensel olan karşısında aşağı değil üstün olarak konumlanmaktadır. Öyle ki birey evrensel tabi olduktan sonra yine evrensel yoluyla evrenselden üstün tikel haline gelmektedir. Bunun nedeni bireyin, tikel olarak, mutlak olanla mutlak ilişkide olmasıdır. Bu ebediyen bir paradoks olarak kalacaktır ve düşünmenin menzili dışındadır. (Kierkegaard 2014: 87) İbrahim saçmalığın inayetiyle hareket etmektedir, çünkü tikelin evrenselden yüce olması tümüyle saçmadır. Bu paradoks uzlaştırılmaz, çünkü İbrahim bunu yaptığı anda meydan okuduğunu kabul etmek zorunda kalır; böyle bir durumda ise İshak’ı kurban ederse pişmanlıkla evrensel dönmesi gerekir ki bu durumda o yitik olacaktır. O ise saçmalığın inayetiyle yeniden İshak’a kavuşur. (Kierkegaard 2014: 88) Tüm

⁶ <http://www.dusuncetarihi.com/makale/yaratilis-genesis-ibrahim-in-hikayesi>

bunlar İbrahim'in trajik bir kahraman olmadığına göstergesidir. Bu bakımlardan İbrahim'in ne Agamemnon, ne Jefta, ne Brutus ne de Sokrates ile benzerliği bulunmaktadır. Bu trajik kahramanlar evrensel uğruna sevdiklerini yitirmişlerdir. Bütün soylu ruhlar onları anlayabilecek ve onlar için ağlayabilecektir. Fakat İbrahim'in sınanması onlarınkinden çok farklıdır. İbrahim ya katildir ya da bir iman atası. Böylelikle etik olan ile trajik olan arasındaki fark ortaya çıkmaktadır. Etik olanın bir ifadesinin ereğini yine etik olanın daha yüksek bir ifadesinde bulmasına izin vermekle trajik kahraman, etik olanın dışına çıkamamaktadır. Trajik kahramanlar için etik olanın teleolojik olarak askıda oluşundan söz etmek mümkün değildir. İbrahim ise eylemiyle etiği tümüyle geçmiş ve etiği askıda bırakmasına bağlı olarak onun dışında daha yüksek bir erek elde etmiştir. Bu yüzden trajik kahraman ahlaki erdemi nedeniyle büyükken İbrahim kişisel erdemi nedeniyle büyüktür. (Kierkegaard 2014: 91) Trajik kahraman belli olandan daha belli olan için vazgeçerken İbrahim ebedi olanı kavramak için yaptığı iman hareketiyle bir belirsizlik içerisindedir. Bu yüzden hiçbir ruh İbrahim için ağlayamayacaktır çünkü İbrahim'in konuşabilmesi, onun anlaşılabilmesi mümkün değildir. Trajik kahraman olabilmek her insan için mümkünken İbrahim olabilmek kolay değildir. Agamemnon'a, Jefta'ya, Brutus'a ve Sokrates'e kendilerinden önceki pek çok yiğit rehberlik edebilmektedir. Bir iman şövalyesi olarak İbrahim'e imanın dar yolunu izlerken hiç kimse rehberlik edemez, kimse onu anlayamaz. İman bir mucizedir, yine de hiç kimse onun dışına itilmiş değildir, çünkü tüm insan yaşamı tutkuda birleşmiştir ve iman tutkudur. (Kierkegaard 2014: 101)

İbrahim, Kierkegaard'da hem hayranlık hem de dehşet uyandırmaktadır. Trajik kahraman evrensel olanı ifade etmek için kendinden feragat ederken, iman şövalyesi İbrahim birey olabilmek için evrenselden feragat etmektedir. Kierkegaard açıkça şunu söylemektedir: "Birey olmanın oldukça kolay olduğuna inananlar, kendilerinin iman şövalyesi olmadıklarından emin olabilirler." (Kierkegaard 2014: 115) Çünkü bir insanı yüce yapan şey, başına ne geldiği değil, başına gelenler karşısında onun ne yaptığıdır. (Kierkegaard 2014: 97) İbrahim imanın o dar yolunda yürürken yapayalnızdır, tek başına bırakılmıştır, sınanan ve sorgulanan sadece kendisidir. Yürüdüğü yolda hiçbir yolcuyla

karşılaşmamanın korkunçluğunu yaşamak zorunda olan kendisidir. Çünkü onun evrensel için yerine getirdiği hiçbir şey yoktur. Onun attığı her adım birey olabilmeye yol almaktadır. Çok uzun zamanın sonunda bir oğula kavuşan İbrahim'in oğlunu kurban etmek istemesi sıradan gözlerin önünde delilikten başka hangi anlama gelebilirdi ki? İbrahim bunun bir sınaama olduğunu söylemekten başka bir şey dile getiremeyecek bir noktadadır. İbrahim'in daha fazla açıklama yapması mümkün değildir. "Çünkü onun yaşamı ilahi muhafaza altındaki bir kitap gibidir ve asla kamuya açık hale gelemez." (Kierkegaard 2014: 117)

İbrahim, düşünmeden ve bir an tereddüt etmeden Tanrı'nın dediğini yapacaktır. Sabahleyin kalkar ve hiç kimseye bir şey söylemeden İshak'ı yanına alarak Tanrı'nın buyurduğu yere doğru yol alır. Sara'ya yahut bir başkasına bu durumu açıklamasının bir yolu yoktur. Yüz yaşında Tanrı'nın inayetiyle kavuştuğu oğlunu yine aynı Tanrı'nın kurban edilmesini istediğine kimseye inandıramayacağını bilmektedir. Bu dile getirilemez bir durumdur. Bu yüzden sessizce çekip gider. Bu sessizliğinde hâkim olan şeylerden biri teslimiyettir. Mutlak teslimiyet halinde aslında huzurun vuku bulması gerekir. Fakat İbrahim'in durumu tam bir huzursuzluktur. Öyle ki sessizliğinde hâkim olan şeylerden bir diğeri korkudur. Huzurdan yoksun olan teslimiyeti korku ile doludur ve yol boyunca varoluşundaki korkuyu arşınlamıştır. Bu korku da dile getirilemez olarak kalacaktır. Öyle ki bireyselliğinde sadece kendisinin deneyimlediği bir şeydir ve bunu sözcüklere dökmesi, dökse bile anlaşılması mümkün değildir.

Kierkegaard, yola çıkarken, yolu yürürken hep bu olayın gerçekleşmeyeceğini düşünmekte ve temenni etmektedir. Bu durum Kierkegaard felsefesinde sonsuzluğun ikili hareketi ya da saçmaya inanma olarak karşılık bulmaktadır. Fakat yine de Tanrı'nın dediklerini uygularken bir bilinmezi yaşamaktadır. Attığı her adım ile İshak'ı gerçekten gözünü kırpmadan kurban etmeye yaklaşmaktadır. Bu durum tıpkı Pascal'in bahsi gibi risk taşımaktadır. İkisinde de bir kesinsizlik söz konusudur. İşte hakikat de zaten Kierkegaard'da nesnel bir kesinsizliği sonsuz bir tutkuyla seçme cesareti anlamına gelmektedir. İkisi de

aslında bir kumardır ve bir seçim yapmak zorunluluğu bulunmaktadır. Yine her ikisinde de bir seçim yaptıktan sonra ona sadakatle bağlı kalmak gerekmektedir. Sadakatle bağlı kalınacak şey bir kesinsizlik olsa bile. Çünkü aksi durumda böylesi bir varoluş aşamasında olan kişi yüce olamayacaktır. Kierkegaard bunu şöyle dile getirir:

“İbrahim Moriya Dağı’na çıktığında şüpheye düşseydi, çevresini tereddütle gözleseydi, bıçağı çekmeden tesadüfen koçu görseydi ve Tanrı İshak yerine koçu kurbanı izin verseydi –bu durumda İbrahim evine dönerdi ve her şey eskisi gibi olurdu; yanında Sara ve yamacında İshak; ve her şey ne kadar da farklı olurdu! Çünkü öyle olsaydı İbrahim’in inzivası kaçış, kurtuluşu rastlantı, ödülü utanç, geleceği belki de cehennem azabı olurdu. O zaman, ne imanına ne de Tanrı’nın inayetine tanıklık etmiş olmazdı, sadece Moriya Dağı’na çıkmanın ne kadar zahmetli olduğunu kanıtlamış olurdu.” (Kierkegaard 2014: 41)

İbrahim, kavuşmak için yüz yıl kadar beklediği oğluna bıçağı çekebilmiştir. Dolayısıyla da onun inzivası kaçış değildir, kurtuluşu rastlantı değil mutlak bir seçimdir ve ödülünü sonuna kadar hakketmiştir. İbrahim’in böylesi bir riski göze alışması unutulmayacaktır. Ayrıca belirtmek gerekir ki, onun eylemi bir gözük karalık değildir. Tam bir bilinçle yaptığı seçimdir. Tüm kesinsizliklere rağmen seçim yapabilme cesaretini gösterebilen ve eyleminin sonuçlarının sorumluluğunu yüklenen bir kişidir İbrahim. Bu yüzden de o, Kierkegaard’ın dediği gibi, bütün herkesten daha yücedir:

“Hayır! Şan almış hiç kimse unutulmayacaktı yeryüzünde. Ama herkes kendi yolunca ve sevdiğinin büyüklüğünce büyüktü. Çünkü kendini seven, kendisi kadar büyüktü ve diğerlerini seven, fedakar bağlılığı kadar büyüktü, oysa Tanrı’yı seven herkesten büyüktü. Hepsi anımsanacaktı; ama herkes bekleyişi kadar büyüktü. Biri olabilecek olanı beklediği için, diğeri ebedi olanı beklediği için büyüktü; oysa imkansız bekleyen herkesten büyüktü. Hepsi anımsanacaktı; ama herkes mücadele ettiği şeyin büyüklüğü kadar büyüktü. Dünyayla mücadele eden dünyayı alt ettiği için, kendisiyle mücadele eden kendini alt ettiği için büyüktü; oysa Tanrı’yla mücadele eden, herkesten büyüktü.” (Kierkegaard 2014: 34)

İbrahim Tanrı’yla mücadele etmiştir. Bunu ona duyduğu güven, sevgi ve tutkuyla yapabilmıştır. Ona bu yolu yürüme cesaretini veren İbrahim’in imanıdır. Yaşadığı korku ve titremeye dayanmasını sağlayan da yine aynı imandır. Sonlu varlığı içerisindeki bu iman sayesinde sonsuzlukla buluşabilmiştir. İbrahim gibilerin ve hatta Danimarkalı ya da Atinalı Sokrates gibilerin yaşamlarında onları hakikat yolundan geri adım attıracak hiçbir korku ve titreyiş yoktur.

Kierkegaard için tutku kavramının ne kadar çok önem arz ettiği burada iyice açıklık kazanmıştır. İman şövalyesi içinde bulunduğu halin tüm korkunçluğuna ve dehşetine rağmen yürüyebiliyorsa bu sahip olduğu tutku sayesinde. Kişinin hamleleri yapacak tutkuya sahip olması gerekmektedir. Sonsuzluk hamlesi gibi yüce bir şey gerçekleştiren kişinin hiçbir kuşku içine düşmeden hamlelerini tutkuyla gerçekleştirmesi gerekmektedir.

İbrahim'in sessizliğinin nedeni birey olarak evrensel olanla mutlak ilişkiye girmesi değil, birey olarak mutlak olanla mutlak ilişkiye girmesidir. (Kierkegaard 2014: 139) Tüm yapıt boyunca Kierkegaard verdiği örneklerin, anlattığı öykülerin kesinlikle İbrahim'i daha anlaşılır kılmak için değil, onun anlaşılır kılınamazlığını daha da koyulaştırmak için olduğunu belirtmektedir. Kaldı ki verilen hiçbir örneğin, anlatılan hiçbir öykünün İbrahim'in sınanmasının barındırdığı dehşetle yakından uzaktan ilgisi bulunmamaktadır. İbrahim'in sınanmasını varoluşun üç aşaması bakımından değerlendirdiğimizde onun kesinlikle estetik yaşam biçimi içinde olmadığını söyleyebiliriz. İbrahim konuşmadı. Kişi sessiz durarak bir başkasını kurtarabileceğini anladığı zaman estetik buna izin vermektedir. Bu İbrahim'in estetiğin çemberinde durmadığının bir kanıtıdır. Çünkü onun sessizliği, İshak'ı kurtarma niyeti taşımamaktadır. Kaldı ki İbrahim'in kendi adına ve Tanrı uğruna İshak'ı kurban etme görevi, estetiğe bir saldırdır; çünkü bu aşamada kendimi kurban edebilirim fakat kendi uğruna başkasını kurban edemem. Estetik kahraman kazara oluşan tikellik nedeniyle sessizdir. Estetik kahraman konuşabilir fakat konuşmaz. Etik ise estetik kahramanı mahkûm etmektedir. Böylesi bir tavır etiğin bağışlayabileceği bir şey değildir. Etik sonsuz bir hamle ve açığa vurma gerekmektedir. Gerçek trajik kahraman kendisini ve kendisinin olan her şeyi evrensele kurban etmektedir. Onun eylemleri ve duyguları açığa vurulmuştur. Trajik kahraman böylesi bir kendini-açığa-vurmada etiğin sevgili oğludur. Bu ise İbrahim'in durumuna uymamaktadır. O evrensel için hiçbir şey yapmamaktadır. Onun durumunda bir açığa vurulmuşluk değil olabildiğince gizlilik söz konusudur. Paradoks da kendisini burada göstermektedir: Ya kişi birey olarak mutlakla mutlak ilişkidir (ve dolayısıyla etik olan en yüce olan değildir) / ya da İbrahim yitmiştir -ne bir trajik kahramandır ne de bir estetik kahraman. (Kierkegaard

2014: 165) İbrahim sessiz kalır; kendisi dünyanın tüm dillerini anlamasına karşın, o hiçbir insan dilini konuşamaz, konuşmaya muktedir değildir. O, ilahi bir dili konuşur, dillerle konuşur. (Kierkegaard 2014: 167) İbrahim'in dehşet ve kederi buradadır. Trajik kahramanın bilmediği şey işte bu dehşettir.

“Eğer ben, konuşuyorsam ama kendimi anlaşılır kılamıyorsam konuşmuyorum demektir -günler ve geceler boyu durmadan konuşsam bile. İbrahim'in durumu, böylesi bir durumdur. Her şeyi söyleyebilir ama bir şeyi söyleyemez, yani başka birinin anlayabileceği şekilde söyleyemez, demek ki İbrahim konuşmamaktadır. Konuşmadaki ferahlık, konuşmanın beni evrenselin diline çevirmesidir. İbrahim İshak'ı nasıl sevdiğini, bir dilin sahip olduğu en güzel ifadelerle anlatabilir. Ama yüreğindeki sözler bunlar değil, onu kurban edeceğinin -çünkü bu bir sınamadır- derin düşüncesidir. Bunun bir sınama olduğunu kimse anlayamaz, bu yüzden İshak'ı kurban etme eylemini herkes sadece yanlış anlayabilir. (Kierkegaard 2014: 166)

İbrahim yarı yolda durabilir, tüm olup bitene, bir meydan okuma diye, tövbe edebilir. İşte o zaman konuşabilir ve herkes onu anlayabilir. Fakat bu durumda İbrahim artık İbrahim olmaz, İbrahim yitik olur. İbrahim evrensel diyarından bir göçmendir. (Kierkegaard 2014: 168) İbrahim iki hamle yapmaktadır; önce teslimiyetin sonsuz hamlesini yaparak İshak'tan vazgeçmektedir, sonra her an iman hamlesi yapmaktadır. İlk hamlesini kimsenin anlaması mümkün değildir çünkü kişisel bir girişimdir. İkinci hamlesi onun tesellisidir ve bunun gerçekleşemeyeceğine, gerçekleşse bile saçmalığın inayetiyle Tanrı'nın yeni bir İshak vereceğine inanmaktadır.

Paradokstaki elem ve keder sessizlikten oluşmaktadır. İbrahim konuşamazdı. Örneğin bir trajik kahraman Sokrates yaşamının etkisini ölüm anında dahi devam ettirebilmek için konuşmak zorundadır. Kierkegaard, Sokrates'in bir son yanıtı olmasaydı, kendini onun yerine koyarak böyle bir söz tasarlayabileceğini ya da kendi yapamasa bile bir şairin bunu yapabileceğini dile getirmektedir. Oysa hiçbir şairin İbrahim'e yetişebilmesi mümkün değildir. (Kierkegaard 2014: 171) Çağımızda trajik kahraman büyük olarak görülmekte ve ona hayran olunmaktadır. İbrahim'e gelince:

“onu anlayabilecek hiç kimse yoktu. Ve bir düşünün onun neye ulaştığını! O aşkına sadık kaldı. Fakat Tanrı'yı sevenin gözyaşlarına ihtiyacı yoktur, takdir edilmeye ihtiyacı yoktur, aşkında acısını unuttur; evet öylesine unuttur ki sonrasında Tanrı'nın kendisi hatırlatmazsa, acının en küçük izi bile

kalmaz. Çünkü Tanrı dehşeti görür ve bilir ve gözyaşlarının hesabını tutar ve hiçbir şeyi unutmaz.

O halde, ya paradoks vardır, ki kişi birey olarak mutlakla mutlak ilişki halindedir / ya da İbrahim yitiktir.” (Kierkegaard 2014: 174)

Görüldüğü üzere birey olabilmek zorlu bir iştir. Varoluş bireyin yaşamı ve sadece bireye özgü deneyimler üzerinden gerçekleşmektedir. Varoluşu gerçekleştirebilmek için yaşam yolunda yapayalnız bir şekilde yürünmesi gereken yol güllerle değil dikenlerle döşelidir. Çekilmesi gereken ıstıraplara sırt çevirmek mümkün değildir. Hakikat dikenlerle döşeli bir yolun sonunda bireyi beklemektedir. Hakikat kendisini bireye özgü bir içsellikte açığa vuracaktır. Varoluş bazen adım adım, bazen sıçramalar yaparak ama her defasında bir seçimle gerçekleştirilebilecek bir şeydir. Kişi yitik olmamak için, var olabilmek için kendisini seçmek zorundadır. Varoluş Felsefesi'nin temel kavramlarından olan ve ilk kez Pascal tarafından dile getirilen seçim kavramının Pascal üzerinden daha 'riskli' bir şekilde Kierkegaard'a geçtiği gözler önüne serilmiştir. Seçim kavramının yapısında olan seçimin sonucuna dair “kesinsizlik” ikisinde aynı olsa da İbrahim'in seçimi Pascal'in bahsinden (kumarından) daha risklidir. İbrahim kesinsizlik, belirsizlik ve bilinmezlik içerisinde mutlak iman etmeyi seçmiştir. Bu öyle bir imandır ki katil olarak görülme ihtimalini bile göğüslenmeyi gerektirmektedir. Çünkü imanın başladığı yer düşünmenin ve aklın terk edildiği yerdir. Tüm bunların saçmalığını aklın kavrayabilmesi mümkün değildir. İbrahim'in yaşadığı korku ve titremeye dayanmasını sağlayan şey içinde Tanrı'ya karşı duyduğu mutlak imandır. Sonlu varlığı içerisinde sonsuzla bir ilişki ve iletişim kurmasını mümkün kılan şey yine imanıdır. İbrahim sıçrayışını mucizevi bir tutku anlamına gelen imanı ile gerçekleştirmiştir. İnsan yaşam yolunda sıçrama yapabilme olanağına sahiptir. Varoluşu gereği insan böyle bir varlıktır ve insan gerçekten var olmak istiyorsa bu sıçramaları gerçekleştirmek zorundadır. Dolayısıyla “Sartre ‘insan özgürlüğe mahkumdur’ demeden önce Kierkegaard “insan var olabilmek için seçim yapmaya mahkûm bir varlıktır” demiştir” desek yanlış olmayacaktır. Kaldı ki insanın varoluşunu belirleyen şey yaşam yolunda seçtikleri ve verdiği kararlardır. Bu da bizi zorunlulukla insanın verili bir varoluşa sahip olmadığı sonucuna götürmektedir. Daha sonra Sartre

bunu Kierkegaard ile ağız birliği edencesine “varoluş özden önce gelir” diyerek dile getirecektir.

1.3. VARLIĞIN SESSİZ SESİNE KULAK VEREREK VARLIĞI YOLA KOYAN FİLOZOF: MARTIN HEIDEGGER

“Noksanlık şu demektir: birbirine-ait-olanın henüz-birarada-olmayışı.”
(Heidegger 2018: 365)

1.3.1. Yaşam Öyküsü ve Düşüncelerinin Dayanak Noktaları

Pascal, Varoluş Felsefesi'nin dayanak noktası olması bakımından temel konumundadır. Ondan üç yüzyıl sonra Heidegger “varlığın anlamı sorusu”nu (*die Frage nach dem Sinn von Sein*) kendisine sorun edindiğinde zorunlulukla bu temelin üzerinde yükselecektir. Bu yükselişte, Pascal'de varoluşa ve Varoluş Felsefesi'ne dair karşımıza çıkan ve örtük bir halde orada olan kavramlar Heidegger ile birlikte açılmaktadır. Pascal'den yüzyıllar sonra yaşamıştır ve o da tıpkı Pascal gibi varlık (*Sein*), varlık ile ilgisinde hiçlik (*Nichts*) ve bunları kendinde barındırması bakımından insan varlığı yani orada-olan-varlık (*Dasein*) üzerine düşünmüştür. Bu kavramlarla ilgisinde -Pascal ve Kierkegaard'da da zaten olan- *Dasein*'in gündelikliği (*Alltäglichkeit*) ve onun haline ilişkin en belirgin olarak kaygı (*Sorge*) ve ölüm (*Tode*) gibi Varoluş Felsefesi'nin temel kavramları -Heidegger kendisinin Varoluş Felsefesi yaptığını kabul etmese dahi- onunla birlikte gün yüzüne çıkıp belirmiştir. Pascal ve Kierkegaard etkisini kendinde barındırmakla birlikte Heidegger, onlardan daha ileri bir noktaya gitmiştir. Kierkegaard'ın şiirselliği Heidegger'de farklı bir şairaneliğe bürünmektedir. O, Pascal ve Kierkegaard'ın ayak izlerini dikkatli bir şekilde izleyerek daha derin yollara, daha zorlu patikalara sapmıştır. Öyle ki Heidegger'de tüm bunları derinleştirecek bir yöntem karşımıza çıkmaktadır. Pascal'de de belli bir anlamda yöntemin olduğu ilk bölümde ortaya konulmaya çalışılmıştır. Fakat Heidegger, *Dasein* olarak nitelendirdiği “orada-olan-varlığı” yani “varlığın bir tarzı olarak insan varlığını” çözümleyecektir tüm felsefesi boyunca. Yani kısaca *Dasein*'in çözümlenmesi (*Daseinsanalytik*) söz konusudur ve bu çözümleme ontolojik ve fenomenolojik bir temelde yapılmaktadır. 1927'de yayımlanan ve 20. yüzyılın başyapıtı sayılan *Varlık ve Zaman (Sein und Zeit)* böyle bir çabanın ürünüdür. Aslında bu yöntem Pascal'in felsefesinde her zaman iş başında olan matematiksel kavrayıştan pek de farklı değildir. Bu da

zaten hemen paragrafın başındaki “Pascal’de örtük bir halde orada olanların Heidegger’de açılması” yargısını doğrular niteliktedir.

“Varlık” denilince ilk akla gelen, varlığın filozofu diyebileceğimiz, “varlığın çobanı” olarak nitelendirilen 20. yüzyıla damga vurmuş filozoflardan biri olan Martin Heidegger’in 1889 ve 1976 yılları arasında salınan yaşamı düşünüldüğünde, Heidegger’in gözünü açtığı ve kapattığı dünyanın tinselliği bambaşkadır. Onu varlığın filozofu olarak nitelendirdik lakin onun için zaman da çok başat noktadadır. Öyle ki tüm yaşamı boyunca başlangıcın peşine düşmüş, sürekli olarak düşünürce düşünen filozoflar olarak nitelendirdiği filozoflarla diyalog halinde olmuştur. Heidegger için Kaan Ökten’in deyişiyle “varlık tarihinin açımlayıcısı” (Ökten 2017: 7) demek mümkündür. Heidegger tam anlamıyla bir araştırmacıdır. O tüm yaşamı boyunca kendi tarihselliği içerisinde zamanda yolculuk yapmış, varlığın ve hakikatin peşine düşmüştür. Heidegger sadece varlığın, zamanın ve hakikatin izini süren bir filozof değil aynı zamanda tüm bunları şairane bir şekilde dile getiren edebiyatçı, zamanda yolculuk yapan bir tarihçi, kelimelerin büyüsunü çözmeye çalışan bir dilbilimcidir.

Heidegger, Almanya’nın küçük bir kasabası olan Messkirch’de ailesinin ilk çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Babası bir kilisede ayin hizmetlisi ve yaşadıkları kasabada fıçı ustasıdır. Ailesinin durumu maddi açıdan pek iyi olmadığı için okul müdürünün sağladığı burslar ile okul masrafları karşılanmıştır. Bu yardımlar ise bursiyerin Katolik teoloji okuması ve ruhban olması şartına bağlanmıştır. Dolayısıyla Heidegger, üniversite ikinci sınıfa kadar sürecek olan Katolik teoloji etkisine bu yıllarda girmektedir. Tüm bunların -Kierkegaard kadar olmasa da- Heidegger’in felsefesi üzerindeki etkisi de tartışılmazdır.

Heidegger’in felsefi geleceğini derinden etkileyen varlık meselesine olan ilgisi lise yıllarında Brentano’nun *Aristoteles’e Göre Varolanın Çoklu Anlamı Üzerine* adlı yapıtını okuması ile başlamaktadır. Daha erken yaşlarda derinlemesine incelediği bu yapıtın etkisi ileri yaşlarda yaptığı Aristoteles okumalarıyla pekişmiş ve tüm yaşamı boyunca devam etmiştir. Alman ve Eski Yunan edebiyatına gösterdiği yoğun ilgi ile Hölderlin şiirlerine olan büyük hayranlığı kendi yapıtlarında meyvesini vermiştir.

Husserl'in öğrencisi olarak, onun fenomenoloji okulu içerisinde yer almıştır. Husserl'in fenomenolojisi Brentano'dan aldığı "yönelimsellik" kavramına dayandığı için Heidegger'in üzerinde hem doğrudan hem dolaylı olarak yoğun bir Brentano ve ciddi bir Husserl etkisi bulunmaktadır. Fakat hocasından farklı olarak Heidegger, fenomenolojiyi kesin bir bilim olarak değil, gündelik yaşam içindeki insanın ilişkileri bağlamında ele almaktadır. Heidegger'in büyük işi olan (*magnum opus*) *Varlık ve Zaman*, ilk olarak Husserl'in kurmuş olduğu *Felsefe ve Fenomenolojik Araştırma Dergisi*'nde yayımlanmış ve tamamlanamamış bir yapıttır. Yapıtın büyük çoğunluğunu eşinin yaptırmış olduğu Kara Ormanlar'daki dağ evinde yazan Heidegger, bu yapıttaki yöntemi hocası Husserl'den öğrenmiştir. Hocasına ithaf ettiği bu yapıtta Heidegger, hocasından devraldığı fenomenolojik yöntemi geliştirmek amacı gütmektedir. Hocasından farklı olarak Heidegger fenomenolojiyi kesin bir bilim olarak değil, gündelik yaşamın içindeki insanın ilişkileri bağlamında ele almaktadır. Yani Heidegger ontolojinin yöntemi olarak fenomenolojiyi belirlemektedir. Çünkü ona göre yaşamın ussal bir temellendirmesini yapmak mümkün değildir. Bu noktada Heidegger'in felsefesi açısından önemli ölçüde belirleyici olan "yönelimsellik" (*die Intentionalitaet*) kavramı da devreye girecektir. Franz Brentano'nun bu kavramı Husserl üzerinden Heidegger'e geçmiştir. Bu açıdan Heidegger'in felsefe yolunda Brentano ve Husserl isimleri, anılmadan geçilemeyecek kadar önemli bir yerde durmaktadır.

1.3.2. Heidegger'in Dasein'a Yönelik Çağrısı

Heidegger temel meselesi olan "varlık"ı (*Sein*) ele alırken, hep yapılagelenden ziyade, varlığın anlamını kendisine sorun edinmektedir. O, felsefe tarihinde sadece varolanların (*Seiendes*) ele alındığını, varlığın anlamı üzerine düşünülmediğini iddia etmektedir. Bu bakımından düşüncenin başlangıcı konumundaki Pascal gibi, tek tek varolanların değil varlığın ve onun anlamı üzerine düşünülmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Pascal da insanların kendi varlığının anlamı üzerine düşünmediğinden şikâyet etmektedir. Ondan on üç yüzyıl sonra Heidegger "varlığın anlamı sorusu"nu kendisine sorun edindiğinde

zorunlulukla bu temel üzerinde yükselmektedir. Bu yükselişte, Pascal'de varlığa, varoluşa ve Varoluş Felsefesi'ne dair karşımıza çıkan ve örtük bir halde orada olan kavramlar Heidegger ile birlikte açılmaktadır. Heidegger'de bu durum şikâyetin ötesine geçerek bir çağrı niteliği kazanmaktadır. Öyle ki o, felsefe tarihi boyunca varolanlar üzerine düşünülüğünü, bu yüzden felsefe tarihinin (başka deyişle metafizik tarihinin) varlık unutulmuşluğu (*Seinsvergessenheit*) tarihi olduğunu söylemektedir. Ona göre tüm tarih boyunca varlığın varolandan farkı yani ontolojik fark (*Ontologische Differenz*) unutulmuştur. İçinde bulunduğumuz ve bizim felaketimiz olan teknik çağının ve onun neden olduğu bunalımın nedeni varlığın anlamı (*Sinn von Sein*) üzerine düşünmemekten kaynaklanmaktadır. Yazgımız (*Geschick*) da bundan sonra nasıl bir yol izleyeceğimize bağlıdır. Yok olup gitmek ise bize verilmiş olanı yani yazgımızı tehdit etmektedir

Heidegger'in *Varlık ve Zaman* yapıtını büyük bir oyun olarak düşünürsek sahnenin perdesi Platon ile açılmaktadır. İlk replik ise Platon'un *Sofist* diyalogundandır:

“Açıkça anlaşılıyor ki ‘varolan’ ifadesini kullanırken tam olarak ne demek istediğinizi uzunca zamandan beri biliyorsunuz ve hatta ona aşinasınız. Bir zamanlar biz de biliyorduk ama artık tereddüte düşmüş durumdayız.” (Heidegger 2018: 15)

Platon'un olgunluk dönemi diyaloglarından olan *Sofist* diyalogunda temel olarak varolanın beş ana türü ele alınmaktadır. (varolan- *to on*, hareket- *kinesis*, dinginlik- *statis*, farklılık- *heteron*, aynılık- *tauton*) Bu bağlama *Sofist* diyaloguna bakıldığında Platon bu konunun kendisi için bir bilmece olduğunu ifade etmektedir. (Platon 2011: 244a)

“Belki de ruhumuzun sahip olduğu tasarımları bakımından, varolan (*to on*) karşısındaki durumumuz hiç de daha az kötü değildir. Her ikisi karşısında da kendimizi aynı durumda buluruz, ama buna karşın, söz bu konuya geldiğinde; varolan üzerine tümüyle aydınlanmış olduğumuzu ve onunla ilgili kesin bilgileri bildiğimizi, ama yalnızca diğeri üzerine bilgimiz olmadığını öne süreriz.” (Platon 2011: 243c)

Platon burada uzunca bir zaman varlığın, varolmanın ne anlama geldiğini bildiğimizi sandığımızı, fakat “hiç” konusunda olduğu gibi “varlık” konusunda da karanlıklar içerisinde olduğumuzu vurgulamaktadır. Varlık (burada varolan)

konusunda her şeyi bildiğimizi sanmamız bir yanılgıdan ibarettir. Sadece hiçlik (burada varolmayan) konusunda değil varlık konusunda da karanlıklar içerisindeyiz. Felsefe tarihi boyunca varlığa ilişkin soruyu sormaya gerek bile olmadığı düşüncesi bir önyargıdan kaynaklanmaktadır. Bu önyargılar şöyledir: 1. Varlık en tümel kavramdır. 2. Varlık kavramı tanımlanamazdır. 3. Varlık kendiliğinden anlaşılır bir kavramdır. (Heidegger 2018: 20) Varlık kavramı kendiliğinden açık ve Aristoteles geleneği tarafından en genel kavram olduğu için tanımlanamaz olarak görülmüştür. Yani kısaca varlık, kavramların en tümeli ve boş olanıdır. En tümel olduğundan tanımlanamazdır. Zaten tanımlamaya da gerek yoktur çünkü bu kavramla ne demek istediğini bilmekte ve herkes tarafından kullanılmaktadır.

Heidegger bu bilmeceyi çözmeye en azından çözmeyi denemeye soyunmuş bir filozof olarak varlığın anlamına ilişkin soruyu yeniden sormamız gerektiğini dile getirerek ilk sözünü *Varlık ve Zaman*'ın hemen başında söylemiş olmaktadır. (Heidegger 2018: 15) Heidegger bu bilmeceyi cevabını Dasein'in kendisinde aramaktadır. Elbette Heidegger'in sorduğu varlığın anlamı sorusu Platon'un kullandığı anlamda *to on* (varolan) değildir. Platon, varolmayanın varolanın değillesmesi gibi düşünülmesi gerektiğini söylemektedir. (Platon 2011: 257c) Heidegger, Platon'un yokluğu (hiçliği) değilleme düzeyine indirgemesini eleştirmektedir. Oysa hiç bu değillemenin olanağıdır. Varlık söz konusu olduğunda zorunlulukla sürekli hiçlik ile karşı karşıya kalınmaktadır. Hatta Platon sofistleri varolmayanın karanlığına sığılmakla suçlamaktadır. (Platon 2011: 254a) İşte Heidegger bu karanlığı aydınlatma çabasıyla kendi Dasein'ini ortaya koyacaktır. Her ne kadar Platon, "varolmayan hakkında kim, sözle bir şeyi bildirmeyi deniyorsa, o, genellikle hiçbir şey söylemez" (Platon 2011: 237e) diyerek hiç hakkında hiç mi hiç konuşulamayacağını kastetse de yine de burada Platon'un da hakkını vermek gerekmektedir. Çünkü Platon ne olursa olsun varolmayanı hesaba katabilmiştir. Parmenides'i hatırlayacak olursak "Yalnızca varolan vardır ve ancak bu düşünülebilir. Varolmayan yoktur ve düşünülemez" diyerek varolmayanı göz ardı etmiştir. Parmenides, varolmayanın varolduğunun hiç hakkından gelinemeyeceğini, bu yüzden de bu araştırma yolundan

düşüncemizi uzak tutmamızı öğütlemektedir bize. (Platon 2011: 237a) (Kranz 1994: 80)

Kısaca “varlık” ve “varolan” başka deyişle “olma” ile “olan” birbirinden farklı şeylerdir. Varlık (*Das Sein*), varolan (*to on, Seiende*) değildir. Ağaç, kuş, tanrı, özgürlük belirli bir varolandır. İnsan bir varolandır. Varlığı varolanların toplamı olarak görmek ise en büyük yanılgıdır. Tüm bunlar yıllarca sürüklendiğimiz ve en sonunda içine düştüğümüz bunalımın başlıca nedenleridir. Geline nokta insan varlık ile olan bağı kendi elleriyle koparmış olmaktadır. *Dasein* ile *Sein* arasındaki çok sıkı bir bağ bulunmaktadır. Tüm varolanlar içerisinde bir tek *Dasein*, felsefe tarihi boyunca görmezden gelinen, sürekli düşünmekten kaçılan hiçlik dolayısıyla varlık üzerine, başka bir deyişle, varolanlara var dememizi sağlayan olma ve onun anlamı üzerine düşünebilmektedir. Heidegger varlıkla ilgisinde bizi hiçliği de düşünmeye çağırmaktadır. Aksi takdirde içinde bulunduğumuz karanlık içerisinde kurtulmak mümkün olmayacağı uyarısını yapmaktadır.

Günümüzde artık unutulmuş olan bu soru sıradan bir soru değildir. Öyle ki felsefe tarihinin iki büyük filozofu olan Platon ve Aristoteles’in araştırmalarına can katan bu soru olmuştur. Fakat ironik bir şekilde tam da bu iki filozoftan sonra varlık sorusu sessizliğe bürünmüş, unutulmaya yüz tutmuştur. (Heidegger 2018: 19) İşte Heidegger varlığın sesine hatta varlığın sessiz sesine kulak vermiş bir filozof olarak karşımızda durmaktadır. Çünkü tam da Herakleitosvari bir tarzda Herakleitos’un 1. fragmanındaki “bu her zaman mevcut olan logos’u insanlar yalnızca işitmeden önce değil, işittikten sonra da anlamıyorlar” (Herakleitos 2009: 29) şeklindeki saptamasına benzer bir saptamadan hareket etmektedir Heidegger. Logos ya da Heidegger’in deyişiyle varlık konuşmakta fakat insanlar buna kulak vermemektedir.

Batı metafizik düşünme geleneği tarafından varolanın varlığı düşünülemez hale getirilmiştir. Heidegger’e göre Platon’dan Nietzsche’ye kadar tüm metafizik tarihi varlığın unutulmasının tarihidir. Whitehead’in genellemesini hatırlayacak olursak tüm batı felsefesinin Platon’a düşülen dipnotlardan ibaret görüldüğü bir felsefe tarihinde aynı zamanda bir felsefe tarihçisi olarak görülebilecek olan

Heidegger'in Platon'la karşı karşıya gelmesi kaçınılmazdır. Çünkü bütün bir felsefe tarihi Platonculuk ile belirlenmiştir. Elbette burada Heidegger, Platon ve Platonculuk (ve bunun sonucunda ortaya çıkan Hristiyanlık) arasında ayırım yapılması gerektiğinin üstünde de ısrarla durmakta ve Platon'un "iyi" kavrayışının Hristiyanlığın günahın ve kötünün karşısına koyduğu iyiyle hiçbir ilgisi olmadığını, bunun ahlaksal değil varlıksal bir kavrayış olduğunu vurgulamaktadır. (Türkyılmaz 2015: 43) Nietzscheci tarzda Platonculuğun bir sonucu olarak çöküş gerçekleşmiş (Nihilizm) ve bizi Teknik Çağ'ına getirmiştir. Varlığın sesine kulaklarımızı tıkamak demek kendimize ve varlığımıza yabancılaşmak anlamına gelmektedir.

Öte yandan metafizik gelenek, varlık sorununu tümünden görmezden gelmiş değildir. Fakat varolan olarak varolan ele alınırken (Aristoteles: *on he on*) ve bu varolanın neliğini sorgulanırken, varolanın varlığı araştırılırken varlığın kendisi unutulmuştur. Varolanın varlığı (*to on'un ousia'sı*) sorgulanırken hep bir varolana takılıp kalınmıştır. Sadece isimler değişmiştir. Platon'da idea, Aristoteles'te ousia, Orta Çağ'da tanrı, Modern Çağ'da insan/özne, Hegel'de Geist vs. Logosa dayalı çıkarımlarla varlığı kavramının olanağı yoktur. Anlama yetisi ya da mantık varlığın sesini duymak (ve varlıkla bağlantısında hiçlik) için yeterli olmayacaktır. Bu unutuş ise varlığın ve varlığın hakikatinin yitirilişi anlamına gelmektedir. Varolanı varolan olarak gören bir göz varlığın sesini duyamayacak ve bu durumda varlığın kendisi dile gelemeyecektir. Bu gelenek yüzünden varlığın hakikati örtük kalmıştır. Dasein, Platon'un başlatmış olduğu metafizik tarihi boyunca karanlıklar içerisinde kalmış olan varlığın kendisini aydınlayabilecek olanağa sahiptir. Varlığın anlamı sorusunu soran Dasein, soruyu sorduğu anda bir düşünme (*das Denken*) yoluna girmiş demektir. Bu ise varlığın yola girmesini sağlayabilecektir.

Varlığın neliğini, varolanların olmasının ne anlama geldiğini ve bunun bizimle ne ilgisinin olduğunu sorgulayabilen tek varolan Dasein'dir. Varlığın üzerine düşünmeyi (*Denken an dem Sein*) gerçekleştirebilen, kendi varlığı üzerinden varlığı yeniden soru konusu yapabilen varolanların içindeki tek varolan sadece Dasein'dir. Heidegger'in deyişiyle "Dasein anlamsal var-olabilirlik olarak var olur

ve bu varlık içinde kendini kendi varlığı bakımından mesele edinir.” (Heidegger 2018: 347) Dasein -bir tek o- varlığın açıklığındadır. Kaldı ki bu Dasein’in varlığına uygun olandır. Varlığın sesine kulak verebilmek, onu duyabilmek Dasein’in -ve bir tek onun- yapabileceği bir şeydir. Varlığın sesine kulak verip vermemek, varlığın sessiz sesini işitip işitmemek de yine Dasein’in elindedir. Ancak bu sese kulak verdiğimizde Heidegger’in deyişiyle “bu seslenmeyi işitmekle uygunluğa (*Entsprechung*) ulaşıyoruz” (Heidegger 1990: 34). Tüm bunların ise felsefeyle ilgisi bulunmaktadır. Heidegger Dasein’in yapısının uygunluğu ile felsefe arasında bağlantı kurmaktadır:

“Her zaman ve her yerde varolanın varlığıyla uygunluk içinde bulunuyoruz gerçi, ama gene de varlığın seslenişine pek ender kulak veriyoruz. Varolanın varlığına uygunluk, gerçi hep bulunduğumuz yer bizim. Ama bu uygun düşme, ancak zaman zaman kendi benimsediğimiz, açılıp gelişen bir tutum haline geliyor. Bu gerçekleştiğinde, ancak o zaman, varolanın varlığına doğru yolda olan (*die zum Sein des Seienden unterwegs ist*) felsefeyi ilgilendiren şeye uygun düşmüş oluyoruz aslında. Varolanın varlığına uygun düşme felsefedir (*Das Entsprechen zum Sein des Seienden ist die Philosophie*) ama felsefe, uygunluk gerçekleştiğinde, böylelikle açılıp geliştiğinde ve bu gelişmeyi yaydığı anda ilkin ve ancak o zaman felsefe olur. Bu uygunluk, varlığın seslenişine, söylediğinin duyulup duyulmamasına, duyulanın söylenip söylenmemesine göre çeşitli biçimlerde ortaya çıkar.” (Heidegger 1990: 35)

Varolanın varlığındaki bu uygunluk gereğince, varolanın varlığının seslenişine kulak vermemiz gerekmektedir. Bu Dasein’in yazgısıdır. Bu anlamda buna kulaklarımızı tıkamak kendimize yabancılaşmak anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla zorunlulukla tüm metafizik tarihi bir yabancılaşma tarihidir. İnsan bile isteye kendi yolundan uzaklaşmaktadır. Tam da önünde uzanan yola arkasını dönüp başka yollara sapmaktadır. Heidegger “varolana düşen başka nedir ki – olmaktan başka” (Heidegger 1990:22) derken aslında böylesi bir yoldan sapıştan yakınmaktadır. İnsan varlığa kulak vermeyip başka yollara saparak varlığın sesine kulaklarını tıkadığında bir yabancılaştırmayı başlatıyor ki bu yabancılaşma teknik ve onun felaketlerine kadar uzanacak bir yolu da başlatmaktadır. Bu başlangıç bir umutsuzluğun başlangıcı olarak okunmamalıdır. Varlığın anlamını sorabilecek biri varsa eğer, her ne kadar tarih boyunca bu unutulmuş ve karanlık içerisinde kalmış da olsa, varlığı aydınlatma yolu da var demektir. Bir Dasein olarak Heidegger, varlığın sesine kulak

vermeye çalışarak varlığı kurtarmaya çalışmakta ve diğer Dasein'lara çağrısını da yapmaktadır. Soruyu soran, şimdi ve burada olan Dasein, böylesi bir ontolojik üstünlüğe sahiptir. Dasein, kendi dışına çıkabilmektedir. O, varolanların dışına çıkıp varolanların ötesine geçerek varolanların varlığını soru konusu yapabilir. Dasein'in özünün varoluşunda olması böylesi bir aşkınlığa (*transzendent*) olanak sağlamaktadır. Dasein, Platon'un başlatmış olduğu metafizik tarihi boyunca karanlık içerisinde olan varlığın kendisini aydınlatabilir. Soruyu soran Dasein, soruyu sorduğu anda bir düşünme yoluna girmiş demektir. Dasein'in düşünme yoluna girmesi, düşünmenin (düşüncenin) başka deyişle de varlığın yola girmesini sağlayabilir. Bu amaçla yola çıkan Heidegger tüm felsefesi boyunca, Dasein olarak nitelendirdiği "orada-olan-varlığı" yani "varlığın bir tarzı olarak insan varlığını" çözümleyecektir. Yani kısaca Dasein'in çözümlenmesi (*Daseinsanalytik*) söz konusudur ve bu çözümlenme ontolojik ve fenomenolojik bir temelde yapılmaktadır.

1.3.3. Düşünürce Düşünen Filozoflara Kulak Vermenin Gerekliliği

Heidegger bu bunalım çağında tekrar varlığın anlamını sorgulamanın, bu bunalımdan kurtulabilmek için sırtımızı döndüğümüz varlığa yeniden yüzümüzü dönmeyi, sorgulamanın ve düşünmenin yani felsefenin yoluna yeniden girmenin vaktinin geldiğini söylemektedir. Bu yolda tarihte hüküm sürmüş ve varlık konusunda bizi karanlıklar içerisinde bırakmış olan metafizik düşüncenin aşılması (*Überwindung*) gerekmektedir. Metafiziğin aşılması, varolanı temele koyan düşüncenin hazmedilerek (*Verminderung*) varolanı temele koymadan düşünmek ile mümkündür. Bunun için başlangıca dönmemiz gerekmektedir. Heidegger yeni bir başlangıcın imkanını Eski Yunan'a kadar gitmekte görmektedir. Metafizik gelenekten sıyrılmak için Platon'dan önceye, varlığı düşünen filozoflara yani başlangıca (Anaksimandros, Herakleitos, Parmenides) dönmek ve bu filozoflarda varlık anlayışının nasıl serimlendiğine bakmak gerekmektedir.⁷ Heidegger'in Dasein'ı analiz ederken izlediği yol ve yöntemde

⁷ Felsefeyi metafizik gelenek ile birlikte düşünen Heidegger bu noktalarda felsefe yerine düşünme vurgusu yapmaktadır.

de Eski Yunanlıların tavrı ve üslubunun iş başında olduğu açıkça fark edilmektedir. Heidegger Dasein'ı analiz etmeye başladığında ve Dasein'ın neliğini bulmaya çalıştığında tam da Eski Yunanlıların yaptığı şeyi yapmaktadır. Dasein'ı analiz ederken Yunanlıların *daimonu* haline gelmiş olan “*ti estin*” her zaman iş başındadır. Bu basit bir nelik araştırması değildir; tam da Yunanlıların anladığı anlamda bir nelik araştırmasıdır. Yunanca “*ti estin*”e ne kadar yaklaşırsak bizim için varlık o denli açık olacaktır. Bu konuya ilişkin *Nedir Bu Felsefe* başlıklı yazısında şöyle demektedir: “Gerek sorumuzun konusu ‘felsefe’, gerekse soruş tarzımız, ‘nedir bu?’ –bunların her ikisi de köken bakımından Grek’tir. Biz kendimiz de bu kökene aitiz, ‘felsefe’ sözcüğünü hiç ağzımıza almasak da. ‘Nedir bu felsefe denilen?’ sorusunu yalnızca dile getirmeyip, anlamı üzerine de düşününce, hemen geri çağırılmış oluyoruz bu kökene; bu köken için ve bu köken aracılığıyla hak iddia ediliyor üzerimizde.” (Heidegger 1990: 17) Burada ‘felsefe’ olarak yazılanların ‘varlık’ olarak okunmasında Heidegger açısından bir sakınca olmayacaktır. Çünkü varlık üzerine düşündüğümüz anda da kökenimize çağırılmış oluyoruz.

Düşüncenin kökeni olan bu filozoflar ilk kez varlığı bir açıklığa çıkma, gizini açma, saklılıktan sıyrılma olarak kavramışlardır. Eski Yunan kavrayışında apaçıklık ya da gizlenmiş olanın gizliliğinin sona erdiğinde ortaya çıkan hakikat “*aletheia*” sözcüğüyle birlikte düşünülmüştür. Kavramın kendisinde aslında anlamının hikayesi yatmaktadır. *Lethe*, Eski Yunanca’da (Hesiodos’a göre) kavga tanrıçası Eris’in kızı ve Gece’nin torunu olan bir tanrıçadır. Hades’te (yeraltı dünyası- cehennem) bir ırmak olmuştur ve suyunu içen ruhlar ölümler dünyasına geçmiş hayatlarını, çektikleri acıları unutarak girmektedir. *Devlet* diyalogunun sonunda ruh göçünü anlatan Platon, *Lethe*’yi şöyle tanımlamaktadır: “Ruhlar, boğucu, korkunç bir sığınak altında *Lethe* ovasına gitmişler; ne ağaç, ne ot varmış bu ovada. Akşam olunca Ameles (“kaygısızlık” demek) ırmağı kıyısında konaklamışlar. Bu ırmağın suyu hiçbir kap içinde durmazmış; oysa herkes de bu sudan biraz içmek zorundaymış. Bazı ruhlar ölçüyü kaçırap fazla içermiş, içer içmez de, her şeyi unutmuş.” (Platon 2011: 621a) Platon ve Yeni-Platonculuğun etkisiyle *Lethe* unutmayı simgeleyen bir ırmak ve soyut bir kavram haline gelmiştir. (Erhat 2010: 194) Buradan harekeyle

Lethe “unutuş” anlamına gelmektedir ve Eski Yunanca’da unutmak anlamına gelen “*letea*” fiilinden türemiştir. Dolayısıyla *aletheia* kavramının lethe’nin olumsuzlanışından türediği kendiliğinde açıktır. Bir bakıma *aletheia*, unutuşun örtüsünün kaldırılmasıdır. Bu ise “hakikat” anlamında karşılık bulmaktadır. Dolayısıyla bu kavramla yakından ilişkili bir kavram da “*anamnesis*” olarak karşımıza çıkmaktadır. *Anamnesis*, hakikatin adım adım hatırlanmasıdır. Platon bakımından *anamnesis*, ruhun lethe ile kaybettiği bilgiyi hatırlaması olarak epistemolojik bir anlam kazanmaktadır. Diğer yandan Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’ın daha başından itibaren yaptığı varlığın hakikatin unutulması vurgusu burada bununla ilgisinde düşünülebilir.

A-letheia kelime anlamıyla Yunanca’da gizlenmemişlik ya da gizini açma anlamına gelmektedir. Ona göre Almanca “*Wahrheit*”, Latince “*veritas*”, İngilizce “*truth*” yani hakikat diye adlandırdığımız kavram “*a-leitheia*”nın anlamını karşılamamaktadır. Heidegger bu kelimeyi hakikat değil açıklık anlamında kullanmaktadır. Dolayısıyla Heidegger’in Platon’da tam olarak eleştirdiği nokta olarak bu kelime yanlıştın karşıtı değil örtük-olma durumundan açılarak örtük-olmama durumuna geçişi göstermektedir. (Türkyılmaz 2015: 46) Kaldı ki bu, varlığın hakikatidir. Varlığın anlamını *aletheia* olarak hakikatin özüyle birlikte düşünen Heidegger bu açılmayı, Antik Yunan’daki varlığın kendisini *physis* olarak açması şeklinde kavramaktadır. Dolayısıyla *physis*, varlıktır. Doğa demek, kendini varlık planında göstermek demektir. Heidegger için varlığa getirme, yani *poiesis*, yalnızca sanatsal olanı somutlaştırma işi anlamına gelmemektedir. *Physis* de bir varlığa getirme yani *poiesis*’tir. Dolayısıyla da *physis*’in varlığı yani hakikati *aletheia*’da meydana gelmektedir. (Demirtaş 2014: 40) Ancak burada *physis*’i varlıkla özdeşleştiren *aletheia*’dır. Başka bir deyişle *aletheia*, *physis*’in varlığıdır. *Aletheia* olarak varlık, açığa çıkmanın açıklığı ile birliğidir. Fakat burada şöyle bir durum da vardır. *Aletheia* olarak varlık, kendisini görünüşe teslim etmeyendir de. (Kurtar 2014: 124) *Aletheia*, kendini gizleyerek açığa çıkan varlığın hakikatidir. Heidegger’de açıklık hiçbir zaman tam anlamıyla bir örtü kaldırmak değildir. Mutlak bir açıklıktan söz etmek mümkün değildir, ancak açık-olmayanla birlikte ortaya çıkan bir belirışten söz edilebilir. Dil varlığın gizlenerek açığa çıktığı sahnedir; varlık dilde ancak

kaybolarak görülebilir. Tam da bundan dolayı hakikat her zaman bir hakikat olmayı içererek belirlemektedir.

Sonuçta diğer varolanların dışına çıkarak, dışta durarak, varlığın anlamını sorabilen ve varlığın açıklığında durabilen bir varolan olan Dasein varlığı aydınlatılabilsede de varlık yine karanlıklara bürünmektedir. Yine burada Herakleitosvari bir ışımaya söz konusudur. Tıpkı şimşek çaktığı anda ortaya çıkan bir ışımaya ve sonra yeniden karanlığa bürünme. Çünkü Herakleitos'un 123. fragmanında dile getirdiği gibi "*physis*, kendini gizlemeyi sever." (Herakleitos 2009: 283) Varlık kendisini açıklıkta duran Dasein'a açar ve geri çeker. Burada Heidegger karanlıklar içerisinde kalan hakikatin, unutulmuş varlığın sesi haline gelerek onların üzerindeki örtüyü kaldırma görevini üstlenmektedir. Buradan hareketle Heidegger'deki Dasein-Sein ilişkisinin Herakleitosçu olduğu görülmektedir. Heidegger Parmenides'e kulak vermekte ve onun öğütlediği gibi hakikati seçmektedir: "Hakikat ve sanı yolundan sen hakikati seçeceksin, hakikatin dediğini yapacaksın. Kişilerin sandığı, görüp öyle düşündükleri şeyleri değil." Bu tercih aynı zamanda gündelikliğinde Dasein'ı düşürerek, eksilterek *Das Man* yapan şeylerden sıyrılmak demektir.

Heidegger'e göre başlangıçta, yolun başında düşüncenin kökeni olarak duran bu filozoflar varlığın hakikatine şu an bizim olduğumuzdan daha yakındırlar. Çünkü onlar şairane bir kavrayışa sahiptir. Platon'la birlikte bu açıklık kavrayışı hakikatin idea ile olan ilişkisine bağlanarak bir doğruluk meselesi haline gelmiştir. Platon'dan sonra geleneksel hakikat anlayışı düşüncenin şeylerle uygun olarak örtüşmesi anlayışına dönüşmüştür. Bu anlayışta hakikat bir ideaya karşılık geldiği için varlık ile varolanın bağı kopmuştur. Platon'dan sonra böylesi bir şairane kavrayışın yerini mantık almış, felsefe tarihi hep logos üzerinden ilerleyen bir hal almıştır. Heidegger varlığın hakikatini, varlığın anlamını ya da varlığın neliğini soruştururken herhangi bir disiplin açısından hakikat ya da doğruluk yahut bir tür olarak ya da bir bilgi biçimi olarak hakikat sorunu ile ilgilenmemektedir. Heidegger'in amacı öncelikle hakikati bu uygunluk tasarımından ve ideanın bilgisi anlamına gelmekten kurtarmaktır. Düşünmek ve şiirselleştirmek arasında bağ kuran Heidegger hiçliğin yani varlığın ancak bu

şekilde kavranabileceğini düşünmektedir. Dolayısıyla Heidegger'in yeniden başlamanızı talep ettiği başlangıcın olanağı bu şiirselliktir. Ona göre filozof olmayan, filozof olmanın ötesinde düşünürce, şairane (*Dichten*) düşünenler doğrudan varlığın kendisini düşünmüşlerdir. Heidegger'e göre düşünme (*Das Denken*), Hölderlin'de, Rilke'de olduğu gibi şairane (*Dichten*) olmalıdır. Dilin varlığın evi olması tam olarak bu sebeptir. Düşünme edimini yeniden başlatabilmek için *Physis*'in kendisini yani varlığı düşünerek düşünülmesi gerekeni düşünmüş olan bu asli filozoflarla diyalog halinde olmamız gerekmektedir. Pre-Sokratiklerle olan diyalogda *açıkta olan* üzerine düşünülecektir. (Demirtaş 2014: 39) Dasein'in çözümlenmesi de tüm bu amaçlar doğrultusunda gösterilen bir çaba olarak düşünülmelidir. Dasein, açıklıkta durarak, karanlık içinde bir aydınlık yakalamak için kendi varlık yapısını betimlemelidir. Çünkü varlığın anlamının aydınlanacağı yer Dasein'in kendisidir. Burada açıklık (*Lichtung*), aydınlık ve örtük-olmama ile kastedilen Yunanca "a-letheia" kavramıdır (*Alm. Unverborgenheit*). Dünya-içinde-varlık olarak Dasein dünyaya, dünya da Dasein'a açıktır. Dasein, dünyanın açıklığında konumlanmışken, diğer varolanlar ise Dasein ile olan ilişkisi bakımından açıklıktadır. Yani Dasein, kendi ilişkileri bakımından dünyayı açık kılmaktadır. Tüm bunların yukarıda bahsi geçen Dasein'in yapısının uygunluğu ile ilişki içinde olduğu unutulmamalıdır. Dasein'in yapısındaki bu uygunluk gereğince çağrı elbette ki Dasein'a yöneliktir. Tüm bunları sadece Dasein *yapabilir*, bu yüzden de *yapmalıdır*. Aksi takdirde bu saatten sonra bizi ancak bir Tanrı'nın kurtarabileceğini söylemektedir Heidegger. O çok bilindik sözü alıntılanmak gerekirse: "Varlık unutulmuşluğu tarihi boyunca Tanrılar bizi teker teker terk etti. Son Tanrı da önümüzden geçiyor." Fakat anlaşılacağı gibi böyle bir Tanrı yoktur. En azından "henüz" yoktur. "Kendi oradallığını, kendi hamurunda taşıyan Dasein" (Heidegger 2018:209) tehlikenin büyüdüğü tam bu noktada kurtuluş umudunu kendine yaratabilir. Çünkü bütün varolanlar içerisinde bir tek o varlık sorusunu sormaya yönelerek kendi varoluşunun sonluluğu üzerinden bütün bir varlık hakkında kurucu bir kaygı (*Angst*) duyabilir. Bu umut, ancak insanın kendi dipsizliğinin (*Abgrund*) farkına varması ile mümkündür. Çünkü insanın boş konuşma, boş merak ve ikircimli yapısı ile koştugu yer ölümdür. İnsanın

dipsizliği de ölüm yönünde bir varlık (*Sein-zum-Tode*) olmasından kaynaklanmaktadır. İnsan ancak bunun farkına vardığında herkes gibi (*Das Man*) olmaktan kurtulup kendine özgü (*Eigentlich*) olacaktır. Dolayısıyla yazgımız bundan sonra nasıl bir yol izleyeceğimize bağlıdır. Tüm bunları yapabilen *Dasein*'in çözümlenmesi gerekmektedir.

Tüm bu nedenlerden dolayı Heidegger *Varlık ve Zaman*'da *Dasein*'in kim olduğunu araştırmaya ve çözümlmeye koyulmaktadır. Bu çözümleme işinin adı olan ve yapıtta kendisini gösteren fenomenolojik yöntem şimdilik bir kenara bırakılıp fenomenoloji kelimesinin kendisine dolayısıyla da kökenine bakıldığında, Yunanca "*phainomenon*" ve "*logos*" kelimelerinin biraya gelmesiyle oluştuğu görülmektedir. Yapıttaki ilgili kısım şu şekildedir:

"Fenomen" teriminin dayandığı Yunanadaki *phainomenon* ifadesi "kendini gösterme" anlamına gelen *phainesthai* fiilinden türemiştir. Dolayısıyla *phainomenon* şu demektir: kendini gösteren, görünür olan, apaçık olan. Öte yandan *phainesthai* sözcüğu *phaino*'nın (gün yüzüne çıkarma, aydınlığa taşıma) mediyal hali olup *pha-* köküne aittir. (*phos* sözcüğündeki gibi: ışık, aydınlık yani içinde bir şeyin apaçık olabileceği, kendinde görünür olabileceği şey.) O halde "fenomen" ifadesinin anlamı bakımından şunu tespit edebiliriz: kendini-kendinde-gösteren, apaçık olan. Dolayısıyla *phainomena* ("fenomenler"), gün ışığında bulunanların ya da aydınlığa taşınabilenlerin tümlüğüdür ki Yunanlılar bunu basitçe *ta onta* (varolan) ile özdeşleştirmişler." (Heidegger 2018: 56)

Heidegger, varolanların kendini çeşitli şekillerde hatta kendinde olmadıkları gibi de gösterme olanağının olduğunu göz önünde bulundurarak "fenomen" başlığını "*phainomenon*"un pozitif ve asli anlamında kullandığını belirterek onu görünüş anlamından ayırmaktadır. (Heidegger 2018: 57) *Logos* ise, diğer birçok anlamının yanında, "göz önüne seren, görüş alanına çıkaran" "söz, bilgi" anlamlarına gelmektedir. Heidegger'de fenomen yine Yunanca bir kelime olan ve örtük-olmama, açıkta olma anlamına gelen "*a-letheia*" ile olan ilgisi gözden kaçırılmayarak düşünölmelidir. Dolayısıyla fenomenin ardında saklı bir gerçeklik söz konusu değildir. Elbette bu fenomen olmayan, varlığın kapalı kalmadığı durumlar yoktur anlamına gelmemektedir. Heidegger, kendini kendinde gösteren şeyi ve onun nasıllığını betimlemektedir. Fenomenoloji, bu betimlemenin adıdır. *Logos* -tam da Eski Yunan'daki anlamıyla- kendini

kendinde gösterenleri toparlamakta ve söz yoluyla dile döküp görünür kılmaktadır.

Aristoteles *pragma* ve *phainomena* ile *a-letheia*'yı eş tutmaktadır. Bu bağlamda *aletheia*, “şeylerin kendisi”, kendini görünür kılan, kendi keşfedilmişliğinin nasıllığı içinde varolan demektir. Burada logos, varolanı kendi örtüklüğü içinden çekip çıkarmak ve örtük olmayışlığı (keşfedilmişliği) içinde görünür kılmak görevine bürünmektedir. (Heidegger 2018: 330) Kaldı ki Heidegger'e göre, Herakleitos'un ilk fragmanında hakikat ile keşfedilmişliği, örtüksüzlüğü birlikte kullanması tesadüf olamaz. Burada logos ve onu söyleyip anlayanlar ile anlayış yoksunları birbirine karşıt olarak ele alınmıştır. Burada logos, varolanın nasıl davrandığını ifade edendir. Oysa anlayış yoksunları için yapıp ettikleri örtüklük içindedir. Onlar unutanlar, yeniden örtüklük içine geri düşenlerdir. Demek ki logos örtük olmamaya yani *a-letheia*'ya aittir. Lakin bugüne kadar bu kavramın “hakikat” olarak çevrilmesi kelimenin “kendiliğinden anlaşılır” olan anlamını perdelemiştir. (Heidegger 2018: 331) Diğer yandan Parmenides'e kılavuzluk eden hakikat tanrıçasının onu iki farklı yol olan keşfetme ve örtüklük ile karşı karşıya bırakması şu anlama gelmektedir: Dasein hep hakikat ve hakikatsizlik içinde vardır. (Heidegger 2018: 335)

Sonuç olarak Heidegger ontolojinin yöntemi olarak fenomenolojiyi belirlemektedir. Kendini kendinde gösteren olarak Dasein'in varlık yapısı ontolojik ve fenomenolojik bir temelde çözümlenecektir.

1.3.4. Dasein'in Çözülmesi

Heidegger analiz görevinin konusu olan varolanın yani Dasein'in kim olduğuna ilişkin çeşitli belirlemeler yapmaktadır. O “bu varolanın varlığı hep benim varlığımdır” (Heidegger 2018: 77) diyerek Dasein'in hep ben kendim olan olduğunu, varlığın hep benim kendiminki olduğunu dile getirmektedir. (Heidegger 2018: 182) Dasein, şu veya bu tarzda hep benimki olarak var olmaktadır. Dasein'in kendi varlığı içinde kendine mesele ettiği varlık hep benimki olan varlıktır. Heidegger'in söz konusu varolanı isimlendirmek için

kullandığı Dasein ifadesi, onun masa, ev, ağaç gibi herhangi bir neliği değil varlığı ifade etmektedir. (Heidegger 2018: 78) Bu ontolojik belirleme Dasein'ın bir başkası değil de kendisi olduğunu bildirir niteliktedir. Bu yanıtı veren Dasein, bu yanıtı yine bizzat kendisinden hareketle verebilmektedir. Hem Pascal'de hem de Kierkegaard'da olduğu gibi varlığın anlamı söz konusu olduğunda insan (Kierkegaard birey ya da özne, Heidegger Dasein olarak adlandırırsa da) kendi varlığı üzerine dönerek varlığın ve varlığının sır perdesini aralamaya çalışmaktadır. Böylesi bir refleksiyona dayalı bakış, ele aldığımız üç filozofta da bariz bir şekilde kendisini belli etmekte ve tüm düşünceleri de bunlar üzerinde temellenmektedir. Heidegger'e göre Dasein hep kendi olanağı olarak var olmaktadır. Özü kendi varoluşunda olan Dasein (Heidegger 2018: 78) özsel olarak hep kendi olanağıdır. Bu varolan kendi varlığı içinde kendini seçebilme, kazanabilme, kendini kaybedebilme ya da hiçbir zaman kazanamama veya yalnızca görünürde kazanmış olma olanağına sahip olmaktadır. Dasein'da kaygı, onun kendini seçme ve kendini yakalama özgürlüğü için özgür olmayı açılmaktadır. Kaygı Dasein'ı varlığının sahilliği için özgür olmaya açılmaktadır. (Heidegger 2018: 287) Seçim kavramının Varoluş Felsefesi'nin yapı taşı olduğu çeşitli şekillerde belirtilmiştir. Burada da görüldüğü üzere tıpkı Kierkegaard'ın yaşam ya da varoluş yolundaki aşamalar arasında karşımıza çıkan seçim yapmanın taşıdığı hayatilik burada da karşımıza çıkmaktadır. Kierkegaard'da bir seçim yaparak estetik aşamadan etik aşamaya sıçramış ve böylelikle de birey olabilmiş insanın yaptığı seçim aslında onun kendini seçmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Heidegger'de ise Dasein özü gereği sahil olma olanağını kendinde taşıyan bir varlık olduğu için kendini kazanabilmekte ya da hiçbir zaman kazanamadan kalabilmektedir. (Heidegger 2018: 79) Sahihlik ve gayrisahihlik Dasein'ın olanakları arasında bulunmaktadır. Kaldı ki Kierkegaard'da estetik hiçbir sıçrama gerçekleştiremedikleri takdirde bu aşama içerisinde yaşayarak ömürlerini geçirip gideceklerdi. Bununla bağlantılı olarak da bu filozoflarda da insana önceden verili bir öz olmadığı kendi seçimleriyle varoluşunu belirledikleri düşüncesi kendini belli etmektedir.

Heidegger sürekli mevcut olan olarak Dasein'ın dünyasız var olmasının mümkün olmadığını dile getirmektedir. Dünyasız bir özne verili değildir. Kendini

kendi varlığı içinde anlayarak varlıkla ilişkilenen bir varolan olan Dasein bir dünya-içinde-varlıktır (*in-der-Welt-Sein*). (Heidegger 2018: 93, 185) Dasein'ın asıl çekirdeğini elimizden kaçırmamak adına Heidegger, bedensel, ruhsal, tinsel bir birlik olan insanın yani bir bütün olarak insanın varlığına vurgu yapmaktadır. Çünkü Heidegger'in deyişiyle "İnsanın 'tözü', ruhla bedeninin sentezi olan tin değil varoluştur". (Heidegger 2018 186) Hep benim kendiminki olan Dasein'ı belirleyen şey, bu dünya içinde olma halidir. İnsan dünya-içinde-varlık olarak var olur. Dasein'ın varlığının her bir hali, dünya içinde olmaklığı ile belirlenmektedir ve Dasein bu dünyaya önceden sahiptir. Dasein önceden belirlenmemiştir fakat önceden belirlenmiş bir çevrenin içine doğmaktadır. Dolayısıyla nasıl ki Dasein, hep benim kendim olan, hep benim kendiminki olan ise, önünde bulunduğu bu dünya da peşinen hep onunkidir. Çünkü onun varlığı bu dünya tarafından çevrenmektedir. Böylesi bir orada-olan olarak dünya içinde olmasını sorgulayabilecek olan da yine kendisidir. Bu soru insana Eski Yunan'dan miras kalan "ben kimim?" sorusudur aslında. "Soru, bir tarih, yani yazgı sorusudur. Dahası, bu, bizim Batılı-Avrupalı varoluşumuza ilişkin tarihsel 'bir' soru değil, varoluşumuzun tarihsel sorusudur" (Heidegger 1990: 17) diyerek dile getirmektedir bunu Heidegger.

Çevrelendiği bu dünyada Dasein, bir defalık varoluşunu yaşamaktadır. Bu yaşayışta Dasein hep başkalarıyla birlikte. Dasein'ın dünyası başka Dasein'ların dünyasıyla hep kesişmektedir. Dünya-içinde-varlık olarak Dasein kendi dünyasında hep başkalarıyla rast gelmektedir. Dünya-içinde-varlık olan Dasein'ın başkalarıyla zorunlulukla birlikte oluşunu Heidegger'in sözleriyle şu şekilde ifade edilebilir: "Dasein'ın dünyası birlikte-dünyadır. İçinde-var-olmak demek, başkalarıyla birlikte olmak demektir. Onların dünya-içindeki bizatihi-varlığına birlikte-Dasein denir." (Heidegger 2006: 124) Dasein'ın dünyası birlikte-dünyadır (*Mitwelt*). Dasein'ın dünyasallığı (*Weltlichkeit*) vardır. Her Dasein'ın kendi dünyasallığı olsa da her Dasein'ın dünyasının içine giren başka dünyalar bulunmaktadır. Çok iyi bir Heideggerci olan Sartre bu düşüncüyü çok iyi kavramış görünmektedir. Burada onun kullandığı kavramı ödünç almak, Dasein'ın başka dünyalarla birlikte oluşunu kavramamızda faydalı olacaktır. Sartre "bakış fenomeni" ile başkalarıyla birebir ve doğrudan etkileşimde

olmasak da nasıl onlarla birlikte olduğumuzu açıklamaktadır. Bir başkası bize baktığı anda yani sırf bakışıyla bile bizim dünyamızın içine sessizce ve sinsice sokulmuş olmaktadır. Dolayısıyla orada-olan varlığın sırf orada olmaklığından dolayı bile dünyasallığında başka dünyaları ve dünyasallıkları barındırması bir nevi zorunluluk arz etmektedir. Çünkü dünya-içinde-varolmanın bu birliktesel zemini üzerinde dünya zaten hep başkalarıyla paylaştığım dünyadır. Dünya içinde olmak hep başkalarıyla birlikte olmak demektir.

Benim dışımdaki herkes benim kendimden ayrı değildir. Hep benim kendiminki olan Dasein, onlarla, başkalarıyla yani dünya içindeki başka Dasein'larla birdir. Dasein, hep başkalarıyla birliktedir. (Heidegger 2018: 188) Dasein'in özü gereği bu böyledir. Yalıtılmış bir Dasein yoktur. O hem kendi başına hem de başkalarıyla birlikte vardır. Varlıkla iç içe olmak, varlığın içinde olmak başkası ile birlikte olmaktır (*Miteinanderssein*). Yani dünya içinde olma hali bir birlikte olma halidir. Başkalarıyla birlikte-olma hali Dasein için belirleyici olmakla birlikte başka sonuçları da beraberinde getirmektedir. Başkalarıyla birlikte olan Dasein, aynı zamanda başkaları uğrunadır da. Sonuç itibarıyla, dünya-içinde-varlık olarak Dasein'in, bu dünya içinde gündelikliğinde hep başkalarıyla birlikte olması, onun için mutlak anlamda bir yalnızlık olanağını ortadan kaldırmaktadır. Bunu Heidegger'in sözleriyle şöyle bir temellendirme içine yerleştirmek mümkündür: "Başkalarının birlikte-Dasein'ı bir Dasein için ve dolayısıyla birlikte-Dasein'lar için sadece dünya içinde açıklanabilmektedir, çünkü Dasein öz olarak bizatihi birlikte-olmadır. Fenomenolojik bir ifade olan 'Dasein öz olarak birlikte-olmadır' ifadesi, eksistensiye-ontolojik bir anlama sahiptir." (Heidegger 2006: 126) Bu ifadeler Dasein'in başkalarıyla, başka Dasein'larla birlikte olduğu anlamında ontolojik bir belirlemeden ibaret değildir sadece. Dasein'in, başkaları olmadığı durumda da yalnız kalması mümkün değildir. Çünkü birlikte-olma Dasein'in varoluşsal özelliğidir. Heidegger'in "yalnızlık birlikte olmanın eksik halidir ve onun mümkün olması buna kanıttır. Öte yandan fiili yalnızlık, "yanı başımda" ikinci bir insan numunesinin (ve hatta on insan numunesinin) hazır bulunup yer almasıyla ortadan kaldırılabilir bir şey değildir" (Heidegger 2006: 127) derken kastettiği tam olarak budur. Nasıl ki Kierkegaard'ın İbrahim'i karısı Sara oğlu İshak ile birlikteyken yaptığı bir seçim ile yapayalnız kalmış, yaşadığı

kaygı ve korku tamamen kendisine ait kalmışsa Dasein da kalabalıklar içinde yalnız kalabilmektedir. Fakat bu durum onlar arasında olmadığı, onlarla birlikte var olmadığı anlamına gelmemektedir.

Dolayısıyla Dasein'ı anlamak amacıyla yapılan bu çözümlemede onu, kendi dünyasından ve reel bir varlık olarak somut ilişkilerinden hareketle anlamaya çalışmak gerekmektedir. Bu da Dasein'ın gündelikliği (*Alltäglichkeit*) demektir. Dasein'ın gündelik yaşamında doğrudan dünyayla, insanlarla ve aletlerle kurduğu ilişkiler söz konusudur. Dasein kendisiyle de, başka Dasein'ların kendileriyle de öncelikle çevrelenmiş bu dünyada onlara ilgisini yönelttiği kadar karşılaşmaktadır. Dasein'ı anlayabilmek ve çözümleyebilmek için onun kendisini çevreleyen dünyada bakışını nereye çevirdiğine, ilgiyle nereye doğru yöneldiğine bakmak gerekmektedir. El-altında-olan şeylerle, çevrelenmiş bir dünyayla iç içe olan ve çeşitli ilişkilerle kurulu bir dünyanın içinde olan Dasein'ı ilişkilerinde belirleyen yani Dasein'ın dünya içindeki varlığını belirleyen temel şey ilgidir. (*Sorge*) Dasein her şeye bir ilgi ile yönelmektedir. Gündelikliğinde Dasein'ı belirleyen şey budur. Dasein yapıp ettikleri bakımından vardır. Fakat Dasein ilgiyle yöneldiği dünyanın içine doğru dalarken kendi olamamaktadır. Dünya içinde hep başkalarıyla birlikte olması aynı şekilde gündelikliğinde hep başkalarıyla birlikte olması onlarla aynı olması demek değildir. Çünkü aynı zamanda her Dasein ayrı durmaktadır. Fakat içinde bulunduğu çevre içinde Dasein hep başkaları gibidir. Bu anlamda Dasein herhangi biri; yani, Heidegger'in kendi diliyle söylersek Dasein, *herhangi biri*'dir (*Das Man*). Dasein, hep başkalarının egemenliği altında bulunmaktadır. Heidegger insanın adeta patronu konumunda bulunan başkalarını şöyle açıklamaktadır: "Bahse konu başkaları, gündelik birlikte-olmaklık içinde öncelikle ve çoğunlukla 'hazır bulunanlar'dır. Şu veya bu, diye cevap verilememektedir. Dasein'ın kendisi de değildir bu. Belirli bir sayısı olmadığı gibi herkesin toplamı da değildir. Kim bunlar, diye sorulduğundan cevap geçişsiz ve nötr bir herkes'tir." (Heidegger 2006: 133) Burada herkes ile kastedilen şey *Das Man*'dır. Buradan dünya içindeki ilişkilerinde bütün insanlar birbirleri gibidir sonucuna varmak pek zor olmayacaktır. Herkes herkes gibidir; hiç kimse kendisi değil, *herhangi biridir*. Dasein'ın varlık yapısına hâkim olan böylesi bir düzlüktür. O herkes gibi mutlu

olmakta, herkesin üzüldüğü şeylere üzülmekte, herkesin şaşıracağı şeylere hayret etmekte, herkesin karşı olduğu şeylere başkaldırmaktadır. Kendisi olmaktan çok herhangi biri gibi okuyup yazan bir Dasein söz konusudur artık. Böylesi bir gündeliklikte Dasein'ın tüm varlık olanakları düzleştirilmiştir. Başta bahsetmiş olduğumuz kendi yapısına uygunluktan uzaklaşmıştır. Günlük telaşlara kendisini teslim etmekle kendisine yabancılaşmıştır. Böyle bir durumda onun dünya içindeki varoluşu onun aleladeliliği halinde görünür kılınmaya başlamaktadır. Kendine özgü olmayan bu Dasein, herkes içinde kendini yitirmenin yanında parçalanmıştır da. Heidegger tüm bunlarla betimlediği *Das Man* için kısa ve net olarak şunu söylemektedir: “Dasein öncelikle [herhangi biri] *Das Man*'dır ve çoğunlukla da öyle kalır.” (Heidegger 2006: 136)

Bir varlık tarzı (*Seinsmodus*) olarak Orada-olan, gündelikliğinde kendisini göstermektedir. Heidegger'de gündeliklik bir yaşam devamlılığı anlamına gelmektedir. Onun gündelikliği Dasein'ın yaşamının tümünü kapsamaktadır. Dolayısıyla Dasein'ın bu gündeliklikten kurtulması kendini bundan sıyırması mümkün değildir. Çünkü yinelemek gerekirse Dasein dünya-içinde-varlıktır (*in-der-Welt-Sein*) ve bu dünya içinde olmaklığıyla hep başkalarıyla birlikte. Dasein, her günkü yaşamın içinde olmakla gündelik ilişkilerin de içinde olan kişidir. Heidegger'ın burada eleştirdiği nokta Dasein'ın gündelikliği değildir. Kaldı ki gördüğümüz üzere Dasein'ın varlık tarzı gereği bu zorunludur. Bu açıdan Heidegger gündelikliğinde Dasein'ı aşağılıyor değildir. Fakat Dasein bu gündelikliğinde kendini *Das Man* yapmıştır. Dasein, *Das Man* olmakla, “kendine özgü olmayan, otantik olmayan” (*Uneigentlichkeit*) bir yaşam sürmektedir. Heidegger'in sorun olarak gördüğü tam da bu noktadır. Varlığındaki uygunluğu (*Entsprechung*) ve kendine özgülüğü, otantikliği (*Eigentlich*) yitirip yüzeysel, düz, alelade, vasati bir yaşam sürdürmektedir.

Dasein'ı çözümlerken Heidegger, kendine özgü olmayan, alelade gündelikliğinde Dasein'ın varoluşsal yapısını oluşturan özellikleri tespit etmektedir. Bu özellikleri öncelikle ikiye, temelde de üçe ayırarak gruplandırmaktadır. Gündeliklikle bağlantılı olarak Dasein'ın varoluşsal yapısını oluşturan üç özellik kendini belli etmektedir. Bunlar bulunmalık (*Befindlichkeit*),

anlama (*Verstehen*) ve düşmüşlüktür (*Verfallen*). Bulunmaklık ve anlama Orada-olan'ın yani Dasein'in eksistensiye yapısına aittir ve bu özellikler Dasein'in varlık karakterlerine ait olduğu için onlara ilişkin yapılacak analiz eksistensiye bir analizdir. Bunlar Dasein'in nitelikleri değil onun özünde varolan tarzlarıdır. Dasein'in yapısına ait üçüncü özellik olan düşmüşlük ise Orada-olan'ın gündelik varlığına aittir. Dasein'in gündelik yaşamında düşmüşlük de üç farklı şekilde görünüm kazanmaktadır. Bunlar lakırtı (*Gerede*), merak (*Neugier*) ve müphemliktir (*Zweideutigkeit*). Bu üç fenomen yoluyla gündelikliğinde Orada-olan'ın bir temel türü olan düşmüşlük kendini belli etmektedir. Bunlar bulunmaklık ve anlama özelliklerine sahip eksistensiye varlığın türlü halleridir. Heidegger'in yaptığı şekliyle, Dasein'a ilişkin çözümlenmeyi adım adım açmak gerekmektedir.

Bulunmaklık (*Befindlichkeit*) olarak Orada-olan varlık, gündelik yaşamında sürekli belirli bir ruh hali içerisinde bulunmaktadır. (Heidegger 2018: 211) Halet-i ruhiye ifadesi tam olarak bu duruma tekabül etmektedir. Halet-i ruhiye Dasein'in ilişkilerindeki yönelimlerinde kendini belli etmektedir. Bu hal içinde bir ruh hali kendini bazen bir yük olarak belli ederken bazen de varlığın yükünü ortadan kaldıracak duygu durumları ortaya çıkabilmektedir. (Heidegger 2018: 212) Dasein dünyaya, insanlara ve aletlere sürekli değişen ruh halleri içerisinde yönelmektedir. Heidegger'in bu halet-i ruhiyelere verdiği örneklerden keyifsizliği ele aldığımızda görülmektedir ki keyifsizlik halindeyken "Dasein, kendisine karşı körleşir, ilgilendiği çevreleyen-dünya perdelenir, ilgilenmenin bir-şey-için-bakışı yönünü şaşırır" (Heidegger 2018: 215). Halet-i ruhiyenin Dasein'in gündelikliğindeki etkisi epey büyüktür. Bununla ilgisinde Orada-olan, bir *öylelik* ve *olmaklık* hali içindedir. Bu hal Orada-olan'ın fırlatılmışlığıdır (*Geworfenheit*). Bulunmaklık, dünyaya teslim edilmişliktir. Dünyaya teslim ediliş ile bir fırlatılmışlık şeklindedir. Bu analizde fırlatılmışlık Heidegger tarafından şöyle tanımlanmaktadır: "Nereden ve nereye sorusu bakımından gizlenmiş, ama kendi bakımından alabildiğince açık biçimde açıklanmış Dasein'in bu varlık karakterine, yani 'zaten şu olma' haline, Dasein'in kendi şuradalığına fırlatılmışlığı diyoruz." (Heidegger 2018: 212) Aslında insanın fırlatılmışlığı düşüncesi karşımıza ilk kez Heidegger'de çıkıyor değildir. Tanıdık bir

düşünceye Pascal'de de rast gelmektedir. Pascal da insanın “nereden geldik nereye gidiyoruz” tinselliği içerisinde, insanın bu dünyaya öylece, olduğu haliyle bırakıldığından yani kimsesizliğinden bahsetmekte ve bu hali şairane bir üslupla şöyle dile getirmektedir: “Evrenin beni her taraftan kuşatan korkunç ve uçsuz bucaksız mekanlarını görüyorum, bu uzayın bir köşesini de ben işgal etmekteyim; fakat niçin başka yere değil de bu noktaya gönderildiğimi, yaşamak için bana ayrılan zamanın, benden önce bütün bu ezililik ve beni takip edecek bir ebedilik varken, niçin tam bu âna isabet ettirildiğini anlamıyorum.” (Pascal 1970: 49) Bu açıdan fırlatılmışlık yahut bırakılmışlık da Varoluş Felsefesi açısından önemli bir kavram olarak yerini almaktadır. Pascal'de de karşımıza çıktığı şekliyle tüm bunlar ise “anlama” denilen şeyden ayrı şeyler değildir.

Dünya-içinde-varlık olan Dasein bu dünyaya fırlatılmış, bu dünyanın içine öylece bırakılmış bir varlıktır. Orada-olan bir varlık olarak varoluşun ortasına öylece atılmıştır. Dasein'in halet-i ruhiyesi onu kendi *öyleliğiyle* yani bu dünya içine fırlatılmışlığıyla yüz yüze getirmektedir. Dasein böylesi bir yüzleşmeyi gerçekleştirebilecek bir yapıya sahiptir. Bir tercih ya da kendi seçimi sonucunda bu dünyaya fırlatılmış olmasa da insan bu fırlatılmışlık içinde tercihleri ve seçimleriyle kendi yaşamını ileri doğru kurabilmektedir. Heidegger'de kendi varoluşunu gerçekleştirmek isteyen insan, tıpkı Pascal'in bahsi ve Kierkegaard'ın İbrahim'i gibi sürekli seçimler yapmak zorundadır.

Dünya-içinde-varlık olması gibi fırlatılmışlığı da Orada-olan'ın eksistensiye bir belirlenimidir. Bu iki özellik, bulunuş olarak Orada-olanın varoluşsal yapısına ve özüne ait olan belirlenimlerdir. Orada-olan'ın eksistensiye varlığında bulunan bulunmalık, Orada-olan'ın bir diğer eksistensiye belirlenimi olan anlamayı (*Verstehen*) beraberinde getirmektedir. Anlama, Dasein'in varoluşsal yapısında bulunmaktadır. Dünya içinde olmaklığı ve fırlatılmışlığı bakımından gündelikliğinde belirli bir ruh halinde bulunan Dasein, bir şeyleri anlayarak dünyaya yönelmektedir. Anlama, Dasein'in bir varlık olanağıdır (*Seinskönnen*). Olanaklar varlığı olan Dasein'in temel olanaklarından birisi de şeyleri ve kendini anlayabilmesidir. Dasein'in kendi varlığı için mümkün olan olanakları açıklığa kavuşturduğu varoluşsal alan, anlamadır. Bir halet-i ruhiye içinde olmakla

Dasein, anlama yoluyla gerçekleştirebileceği olanakları görmektedir. Dolayısıyla anlama hep bir halet-i ruhiyeyle de birliktedir. Heidegger bunu şöyle ifade etmektedir: “Dasein kendi oradallığını varolmak suretiyle var eder. Bununla demek istenen şudur: Dünya ‘orada’ vardır; onun orada-var-oluşu içinde var-olmaklıklardır. Ve bu da yine ‘orada’dır, Dasein’in bir-şey-uğruna var olduğu şey olarak. Varolarak var olunan dünya-içinde-varoluş, bizzat bir-şey-uğrunalık içinde açılmıştır. Bu açılmışlık da anlamadır.” (Heidegger 2006:151) Anlamanın icra edilmesine ise tefsir denilmektedir. (Heidegger 2018: 232) El-altında-olanlarla ilgilenen, dünyaya çeşitli şekillerde yönelmiş olan Dasein, anlaşılabilir olan dünyayı tefsir etmektedir. O, şeylerle anlamaya dayalı bir bakış içerisindedir.

1.3.5. Gündelikliğinde Dasein’in Oyalanışları

Orada-olanın gündelik varlığına ait olan düşmüşlük ise Dasein’in yapısına ilişkin üçüncü özelliktir. Dasein’in bir gündelikliğinin bulunmasının onun düşmüşlüğü anlamına gelmediğini belirtmek gerekmektedir. Gündeliklik, değer bakımından bir aşağı olma hali anlamına gelmemektedir. Fakat Dasein’i gündelik ilişkileri içinde lakırtı, merak ve müphemlik gibi düşüren şeyler bulunmaktadır. Dasein kendi dünyası tarafından ele geçirilmiş ve soğurulmuştur. Dünya-içinde-varolmaya fırlatılmış olan Dasein, herkes kamusalına da fırlatılmıştır. (Heidegger 2018: 258) Bu anlatılanlar çerçevesinde gündelikliğinde kendini çeşitli yollarla düşüren Dasein’in yaşamı ile Kierkegaard’ın estetik yaşamı arasında insanın kendi olanaklarını tüketmesi, kendi varlığından uzaklaşması ve kendisine yabancılaşması bakımından benzerlik kurmak mümkün görünmektedir. Bir varlık tarzı olarak *Das Man*, gündelikliğinde Dasein’in bunlardan dolayı düşmüşlük hali olarak karşımıza çıkmaktadır. Dasein gereksiz konuşma, boş merak ve muğlaklıklar içerisinde gününü doldururken, bunların yokluğu durumunda ortaya çıkabilecek olan can sıkıntısını bastırmak suretiyle, gündelikliğinde düşünmeden, olanaklarını gerçekleştirilmeden yaşamını sürdürerek ömrünü tüketmektedir. Bunlar gündelikliğinde Dasein’in oyalanma biçimleridir. Başka bir deyişle Dasein’in kendi varoluşsal yapısı üzerine

düşünmekten ve varlığın anlamını sormaktan kaçış biçimleridir. Bir boşluğu doldurma, daha dar bir ifadeyle, varlığındaki hiçliği görmezden gelme biçimleridir. Çünkü tüm bunların eksikliğinde insan kendi varlığı üzerine durup düşündüğünde varlığındaki hiçliği (*Nichts*), varlığının zamansallığını (*Zeitlichkeit*) ve dolayısıyla ölüm yönünde olduğunu (*Sein-zum-Tode*) fark edecektir (*Besinnung*). Fakat tıpkı Pascal'ın da ortaya koyduğu üzere insan varlığında hüküm süren hiçlikten korktuğu ve sonluluğunun getirdiği bunaltıyı yaşamamak için tekrarlayan oyunlara ve gündelik yaşamın hay huyuna kaçmaktadır. Gündelikliğinde insanın oyalanma çabaları varlığındaki hakikat ile yani hiçliği, tek başınalığı ve sonsuz bir evren içindeki kaybolmuşluğu ile yüzleştğinde karşı karşıya kalacağı korku ve titremeden kurtulmak içindir. Dasein, kendi kendisinin ayartıcısıdır. Düşmüş dünya-içinde var olma, ayartıcı olduğu kadar huzur verici ve yabancılaştırıcıdır da. (Heidegger 2018: 273) Görünüşte huzur verici olan bu hal bir kandırmacadan ve Dasein'in sürüklenişinden ibarettir. Varlığın anlamını sorgulamak ve varoluşsal bir araştırmaya girişmek insan varlığında bir huzursuzluğa neden olacaktır. İnsanı harekete iten şey de tam olarak bu huzursuzluk olacaktır. Kierkegaard'ın Johannes'i varlığın sesini nasıl duyamıyorsa, hakikatten ne kadar uzaksa, gündelikliğinde böylesi bir hal içinde olan, fırlatıldığı herkes kamusalığında, başka deyişle, kalabalıklar içerisinde kaybolmuş Dasein da kendisi olma olanağından men edilmiş demektir. Oysa biz Pascal'den de Kierkegaard'dan da bilmekteyiz ki, kalabalıklarda hakikatin sesini, başka bir deyişle, varlığın sesini duymak çok güçtür. Yapılması gereken şey varoluşsal bir iletişimin koşulu olarak dışarıya kulaklarımızı tıkamak, yabancılaştığımız ve uzaklaştığımız varlığımıza dönmek, varlık yapımıza uygun bir şekilde davranmaktadır. Bu noktada Heidegger de kendi yapısına uygun olandan uzaklaşarak olanaklarını eksilten, gündelik yaşam içindeki olanaklarını, yapabilirliklerini hep birileri gibi olarak, herhangi biri olmak suretiyle ortadan kaldıran Dasein'in bir farkındalık halinde (*Besinnung*), bu düşmüşlükten (*Verfallen*), kendine özgü olmayıştan (*Uneingentlich*) yani gayrisahihlikten ve herhangi biri (Das Man) olmaktan kurtulabilme olanağını sunmaktadır. Bu bir bilinçlenme sürecinin sonucunda varılacak ileri bir aşama gibi düşünülmemelidir. Dasein gündelik yaşamdaki bu

düşmüşlüğünden sıyrılarak kendine özgü (*Eingentlich*) olabilme olanağını kendi varlık yapısında taşımaktadır. Bu aynı zamanda onun kendi oluşu anlamına gelmektedir. Çünkü hatırlanacaktır ki temelde mesele bize miras kalan bir tarih ve yazgı meselesidir.

Heidegger'in tüm bu analiz çerçevesinde felsefesi, kendine özgü oluşa, bir kendi oluşa doğru bir çabadır. Çünkü kendini düşürmüş olan Dasein, bu düşmüşlükten ve kamusalıktan (*Öffentlichkeit*) kendini sıyrabilmektedir. Heidegger Dasein'in kendini Das Man olmaktan kurtarabileceğini şu sözlerle ifade etmektedir: "Dasein dünyayı bizzat keşfedip kendine yakınlaştırdığında ve kendi sahih varlığını kendisine açıkladığında, bahse konu olan bu 'dünya' keşfi ve Dasein açıklanışı, daimî örtülülüğün ve karartılışların ortadan kaldırılışı, Dasein'in kendi kendine sürgüleyip kapattığı tanınmazlıkların kırılışı şeklinde olur." (Heidegger 2006: 136) Başka bir deyişle de "kendi oradalığını, kendi hamurunda taşıyan Dasein" (Heidegger 2018: 209) tehlikenin büyüdüğü tam bu noktada kurtuluş umudunu kendine yaratabilmektedir. Çünkü bütün varolanlar içerisinde bir tek o varlık sorusunu sormaya yönelerek kendi varoluşunun sonluluğu üzerinden bütün bir varlık hakkında kurucu bir kaygı (*Angst*) duyabilmektedir. Heidegger'in deyişiyle:

"İnsanın var olma minvali, kendi şuradallığı olarak var olmaktır. Aydınlanmış demek, dünya-içinde-varolma olarak insanın bizzat açıklıkta olması (*aletheia*, kayran, ışık), başka bir varolan üzerinden değil, bizzat kendisinin açıklıkta olarak var olması demektir. Yalnızca eksistensiye olarak böyle bir açıklıkta olan bir varolan, mevcut-olanlara aydınlıkta erişebilir, karanlıkta ise saklı kalır." (Heidegger 2018: 209)

Kendi açıklanmışlığı olan Dasein varolmaktadır ve sadece o varolmaktadır. Demek ki varoluş, şuradallığın açıklığına çıkılarak açık olmak demektir. (*Existenz*) (Heidegger 2018: 209) Böylesi bir umut ve olanak, ancak insanın kendi dipsizliğinin (*Abgrund*) farkına varması ile mümkündür. İnsanın dipsizliği de ölüm yönünde bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. İnsan ancak bunun farkına vardığında herkes gibi (*Das Man*) olmaktan kurtulup, Kierkegaard'ın yakındığı o kalabalıklar içerisinde çıkıp, kendine özgü (*Eigentlich*) olacaktır.

Özetleyecek olursak, bir-hal-içinde bulunan Dasein sahip olduğu varlık türü sayesinde kendi kendisinin karşısına taşınabilmektedir. Böylesi bir konumlanış

sayesinde o, hep kendi olanaklarını var eden varolanın varlık türü anlamına gelen fırlatılmışlık içerisinde kendine açıklanabilmektedir. Bu varolan kendini hem bu olanaklar içerisinde hem de onlardan hareketle anlamakta ve tasarlamaktadır. Hem el-altında-olanlarda varlığın, hem de başkalarıyla-birlikte-varolmanın eşit derecede asli olarak dünya-içinde-varolmanın kendisine aittir. Bu dünya-içinde-varolma hep kendi uğruna vardır. Dünya-içinde-varolma hep düşmüşlük içinde olduğu için benlik öncelikle ve çoğunlukla gayrisahih olarak vardır yani herkes-benliğidir. Bu doğrultuda Heidegger Dasein'ı "ortalama gündelikliğini düşmüşlük içinde açıklanan ve fırlatılmış-tasarlayan dünya-içinde-varolma" olarak belirlemektedir ki Dasein, dünyadaki ve başkalarıyla birlikte-varolurkenki varlığında en zati var-olabilirliğini kendine mesele edinmektedir. (Heidegger 2018: 278)

1.3.6. Son Olanak Olarak Ölüm

Gündelikliğinde Dasein, yaşam ve ölüm arasında olan bir varlıktır. Varoluş, Dasein'ın varlığını belirlediği ve onun özü var-olabilirlikle birlikte kurulduğu için (çünkü onun özü varoluşunu oluşturmaktadır) Dasein, varolduğu müddetçe kendisi hep daha henüz var olmamış olarak var-olabilmektedir. (Heidegger 2018: 350) Dasein, var olduğu müddetçe, onda olabileceği ve olacağı bir şeyler hep noksanlıdır. Bu noksanlığa bitişin kendisi de aittir. Dünya-içinde-varolmanın bitışı ise ölüm anlamına gelmektedir. Var-olabilirliğe yani varoluşa ait bu bitiş, Dasein'ın olası bütünlüğünü sınırlandırmakta ve belirlemektedir. Dasein, bitişe-doğru-varlıktır. Dasein'ın özü bakımından düşünüldüğünde ölüm, yalnızca varoluşa dair bir ölüme doğru varlık içinde vardır. (Heidegger 2018: 351) Böylelikle görülmektedir ki, Dasein'ın varoluşu zamansallık ile belirlenmektedir. Dasein'ın varlığının eklemelenmiş yapı bütününe ihtimam-gösterme oluşu, zamansallıktan hareket edilerek anlaşılacaktır. Dolayısıyla da gündeliklik aslında bu zamansallığın bir tarzıdır. (Heidegger 2018: 352) Varlığın anlam tasarımı zaman ufku içinde icra edilmektedir. (Heidegger 2018: 353) İnsan zamansal bir varlıktır. Burada kastedilen fiziki değil ontolojik zamandır. Yani insan, zaman içinde değildir, o zamansallaşma sürecinin ta kendisidir. (Hızır 1981: 80) Zamansal bir

varlık olan Dasein, ölüme doğru hareket etmektedir. (*Sein-zum-Tode*) Bu zamansallıkta Dasein, ölmektedir; fakat ölüm henüz gelmiş de değildir. Ölüm geldiğinde, Dasein son olanağını gerçekleştirip tamam olduğunda ise o artık Dasein olmamaya dönüşmüş demektir. Çünkü ölüm geldiğinde o artık orada değildir.

Heidegger bunlar üzerine düşünürken burada Kierkegaard'a atıf yaparak onun varoluş meselesini var-oluşa dair bir mesele olarak açıkça kavrayabildiğini ve üzerinde ciddi anlamda düşündüğünü söylemektedir. Fakat Heidegger'e göre o, fundamental-ontolojik olarak yani esas itibarıyla varlık sorusunu hedeflemeye çok uzak ve Hegel'in tabiyeti altında kalmıştır. (Heidegger 2018: 353)

Dasein'in temel yapısının özünde tamamlanmamışlık yatmaktadır. Birbirine-ait-olanın henüz-birarada-olmayışı (Heidegger 2018: 365) anlamına gelen varlık noksanlığının ortadan kaldırılması ise Dasein'in varlığının hiç oluşu demektir. Dasein var olduğu müddetçe kendi tamlığına hiç erişememektedir. (Heidegger 2018: 356) Dasein'in ölümlerle birlikte kavuştuğu tamlik aynı zamanda onun orada-olan varlığını da kaybetmesi demektir. Fakat Dasein bu durumu deneyimleme olanağından mahrum bir varlıktır. Böylesi bir deneyimin olanağına dair Pascal "benim için kaçınılmaz olan bu ölümün ne zaman ve nasıl olacağını da bilmiyorum" (Pascal 1970: 49) diyerek bu mahrumiyeti dile getirmektedir. Fakat Heidegger'e göre kendi ölümünü deneyimleyemese de Dasein, başkalarıyla birlikte-varolma olarak var olduğu için başkalarının ölümüne şahit olarak belli bir ölüm deneyimi kazanabilmektedir. (Heidegger 2018: 358) Ölümle ilgili irdelemeyi şöyle formüle etmektedir Heidegger:

"1.Var olduğu müddetçe Dasein'a ileride olabileceği bir henüz-olmamışlık aittir hep (sürekli noksanlık). 2.Henüz-bitişe-kavuşmamış-olanın-bitişe-kavuşması (noksanlığın varlıksal olarak ortadan kalkması) artık-Dasein-olmama karakterine sahiptir. 3.Bitişe-kavuşma, bir Dasein'ın asla vekalet ettiremediği varlık modusunu içinde taşır." (Heidegger 2018: 364)

Bir ham meyve olgunlaştığında tamamlanmış olmaktadır. Fakat Dasein için bunu aynı şekilde söylemek doğru olmamaktadır. Dasein kendi ölümüyle yaşam yolundaki seyrini tamamlamış olmaktadır. Ölüm ile birlikte Dasein'in elinden olanakları alınmış olmaktadır. Olanaklar varlığı olan Dasein'in

gerçekleştirebileceği son olanak ölümdür. Pascal da insanın son nasibinin ölüm olduğunu (Pascal 1970: 50) söyleyerek ona bir çıkış yolu olarak bahse girmesi gerekliliğini sunmuştur. Bitmek, zorunlu olarak tamamlanmak değildir. Bilakis pek çok Dasein genellikle tamamlanmamış, dağılmış ve tükenmiş olarak bitmektedir. (Heidegger 2018: 367)

Gündelikliğinde Dasein'ın ölüm tarafından belirleniyor olması da kaçınılmazdır. Çünkü ölüm, Dasein'ın var olduğu andan itibaren devraldığı bir var olma tarzıdır. Tıpkı Pascal'in de söylediği gibi ölüm kaçınılmazdır. (Pascal 1970: 49) Heidegger'e göre "bir insan yaşamaya başladığı an, ölmeye hazır yaştadır". (Heidegger 2018:369) Varlığının ölüme doğru bir hareket oluşunun farkında olan Dasein, dipsizlik ve temelsizlik ile karşı karşıya kalmaktadır. "Nereden ve nereye" soruları arasında sıkışıp kalmaktadır. Çünkü insan sonluluk ile sonsuzluk, başka deyişle ölüm ile sonsuzluk arasındadır. İnsan böyle bir aradalıkla (*Zwischen*) belirlenen varlıktır. Bu aradalık ise insanı hiç (*Nichts*) ile karşı karşıya getirmektedir.

1.3.7. Hiçin Yaşantısı

Hiç sorusunun sorulması ise bizi yine varlık sorusu ile yüz yüze getirecektir. Tüm bu fenomenolojik yöntem varlığı anlayabilmek için bir saat gibi tıkr tıkr işlemektedir. Ama buna rağmen henüz varlığı bile kavrayamamışken insanın hiçliği kavraması pek kolay gözükmemektedir. Ama bu "hiç" üzerine düşünmekten kendimizi alıkoyacağımız anlamına da gelmemektedir. Öyle ki Heidegger 1929'da Freiburg Üniversitesi'nde yapılmış olan ilk (tören) dersinde *Metafizik Nedir? (Was ist Metaphysik?)* adlı konuşmasında hiç üzerine konuşmaktadır.

Bu konuşmasında Heidegger, belli bir metafizik kavram olan hiç üzerine düşünmektedir. "Bu hiç de neyin nesi" (Heidegger 2009: 28) diye sormakta ve şöyle devam etmektedir: "Acaba kendiliğinden böyle konuşmamız bir tesadüften mi ibaret? Acaba bu sadece böyle bir konuşma biçimi mi –ve onun dışında hiçbir şey değil mi? Peki ama bu Hiçten bize ne? Üstelik Hiç, bilim tarafından da

reddediliyor ve 'Hiç olan' diye terkediliyor. Lakin biz Hiçi işte tam bu şekilde terk ettiğimiz anda, onu aynı zamanda kabul etmiş olmuyor muyuz?"

Hiç hakkında konuşulduğunda, onun hakkında soru sormak teşebbüsünde bulunulduğunda ise bir olanaksızlık kendini göstermektedir. Böyle bir problemin nedeni için bir varolan olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır. Oysa 'hiç', bir varolan değildir ve onun için –dır ifadesini kullanmak mümkün değildir. Heidegger bu durumu bilimin onu reddedişiyle bağlantısında şöyle ifade etmektedir: "Hiç hakkındaki soru da yanıt da aynı ölçüde kendi içinde anlamsızdır. Böylece bu sorunun bilim tarafından geri çevrilmesine gerek bile kalmaz. Genel olarak düşünmenin hep başvuru temel kuralı, kaçınılması gereken çelişme ilkesi, genel 'mantık', bu soruyu yere vurur. Çünkü aslında hep bir şeyi düşünmek olan düşünme, düşünme olarak Hiçi düşündüğünde kendi özüne aykırı davranmış olur." (Heidegger 2009: 30) Yani aslında için neliğini sormak bile mümkün değildir. Ona varlık yüklemekten sormak gerekir ki düşünme de hep bir şeyi düşünmek olduğundan bu olanaksız bir hal almaktadır. Dolayısıyla hiç ne nesneleştirilebilmekte ne de tanımlanabilmektedir. Çünkü bir şeyi nesneleştirmek de tanımlamak da o şeye varlık yüklemek anlamına gelmektedir. Ama daha önceden de belirtildiği gibi tüm bu olanaksızlıklar onun hakkında konuşmaya, "bu hiç nedir" diye sormaya engel teşkil etmemektedir. Heidegger'in bu soruya yanıtı şöyledir:

"Hiç, Varolanın tümünün değillemesidir, bütün bütüne olmayandır. Burada Hiçi, daha üst bir belirlenim olan değilin ve böylelikle de değilenenin altına koymuş oluyoruz. Değil, değililmiş olma ve dolayısıyla değilme daha üst bir belirlenim mi ortaya koyuyorlar ki, Hiç bunların altına, değililmiş olan özel bir biçimi olarak girsin? Hiç sadece değil olduğu için, yani değilme olduğu için mi var? Yoksa tam tersi mi? Sakın değilme ve değil, ancak Hiç var diye olmasınlar? Buna karar verilmiş değil, hatta bu açık bir şekilde soru haline getirilmiş bile değil. Biz iddia ediyoruz ki Hiç, değil ve değilmeden daha köklüdür." (Heidegger 2009: 30,31)

Öyle anlaşılıyor ki daha köklü olan şey aslında sürekli kaçılan şeydir. Değillemenin olanağı hiç'te yatmaktadır.

Dasein'in gündelikliğinde hakkında ileri geri konuştuğu hiç ile tecrübesi bir iç sıkıntısı halinde kendini belli etmeye başlamaktadır. Varolanın içine fırlatılmış

olarak kendisini bulan Dasein, gündelikliğinde oyalanmasını sağlayan şeylerden sıyrıldığında bir iç sıkıntısı ortaya çıkmaktadır. Gündelikliğinde insanın kendisini düşürecek, bayağılaştıracak, herkes gibi yapacak olan boş konuşma, boş merak ve ikircimliğe sığınması elbette ki durduk yere değildir. Dasein, tüm bunlarla oyalanarak hiçlik duygusunun neden olduğu bunaltıdan kaçmaya çalışmaktadır. Diğer yandan insanda hiçlik duygusunu uyandıran da yine bu bunaltı ve iç sıkıntısı halidir. Dasein'in bu halet-i ruhiyesini Heidegger şöyle dile getirmektedir: “Varolmanın uçurumlarında sessiz bir sis gibi oradan oraya yalın derin iç sıkıntısı bütün şeyleri, insanları ve bunlarla birlikte bir insanın kendisini de garip bir kayıtsızlık içine sürükler. Bu iç sıkıntısı Varolanı bütününde açığa çıkarır.” (Heidegger 2009: 33)

Heidegger, varolanın bütününde açığa çıkmasının yolunun iç sıkıntısı olduğunu söylemektedir. Bu “heyecan” durumu varolanın ortasına fırlatılmış olan Dasein'in fırlatılmışlığında kendisini bulmasını sağlamaktadır. Bu heyecan durumu gündelikliğinde eylemleri ile kendisini düşürmüş olan Dasein'i herkes gibilikten ve bayağılıktan kurtarıp kendine özgülüğünü sağlayacak temel bir olaydır. Hiç insanın tecrübe etmesinin yolu bu heyecan durumudur. Bu heyecan durumu “*Angst*” olarak adlandırılmaktadır. Bu bir endişe ve bir tür korku halidir. Heidegger insanın hiçi tecrübe ettiği bu temel heyecan durumunu ortaya koyarken kavramın tam olarak kavranması için çok titiz davranmaktadır. Endişe derken ne kastedildiğini, korkunun hangi anlamda bir korku olduğunu ayrımları yaparak şu şekilde ortaya koymaktadır:

“Bu olay sadece temel heyecan anlarında mümkündür ve –ender de olsa- gerçektir. Korku dediğimizde, sık sık rastlanan ve kolayca ortaya çıkan ürkekliğe ilişkin bir korkaklığı kastetmiyoruz. Korku, ürküntüden temelde farklıdır. Biz, kendimizi şöyle veya böyle bir şekilde tehdit eden şu veya bu Varolandan ürkeriz. ...dan ürküntü duymak aynı zamanda belirli bir şey adına da ürkmektir. Ürkmek bir şeyden ve bir şey adına ile sınırlı bulunduğu için, ürken ve ürkek, kapıldığı şey tarafından hapsedilir. Kendini bu belirli şeyden kurtarmaya çabalarken bu sefer de diğer bir şey hakkında emin olmaktan çıkar, yani tamamıyla ‘aklı başından gider’”. (Heidegger 2009: 35)

Görüldüğü gibi, Heidegger bu kısımda kaygı, endişe (*Angst*) halinden korku, ürküntüyü (*Furcht*) ayırmaktadır. Aslında kaygı da bir tür korku hali anlamına

gelmektedir. Onun bahsettiği anlamda hiçi açığa çıkararak olan korku (*Angst*), nesnesi olan ve günlük yaşamda sürekli ve herkesin yaşayabileceği korkudan (*Furcht*) çok daha farklı ve ayrı bir kavramdır. Heidegger, kaygı (*Angst*) ile akraba olan korkunun (*Furcht*) analizle korkunun birbiriyle karıştırılmaması konusunda dikkatli davranarak *Varlık ve Zaman*'da kaygıdan önce korku fenomenini analiz etmektedir. Bu durumda neden korkulduğunun, korkmanın kendisini ve ne hakkında korkulduğunu ortaya koymak gerekmektedir. (Heidegger 2018: 220) İlk olarak neden korkulduğuna bakıldığında onun tehditkarlık karakterine sahip olduğu görülmektedir. Korkunç olan şeyler, daima dünya-dahilinde karşılaşılan ve varlık türü el-altında-olan, mevcut olan ya da birlikte-Dasein olandır. (Heidegger 2018: 220) İkinci olarak korkmanın kendisinden korkmak, korkmayı korkunçluğu içinde önceden keşfetmek anlamına gelmektedir. Son olarak korkunun ne hakkında olduğuna bakıldığında, onun Dasein'in kendisi hakkında korkmak olduğu görülmektedir. Sadece kendi varlığı içinde kendini mesele eden varlıklar korkabilmektedir. (Heidegger 2018: 221)

Kaygı ile korku arasında fenomenal bir yakınlık olduğu aşikâr olsa da yine de birbirine karıştırılmamalıdır. Heidegger'de Dasein'in herkese ve ilgilenilen dünyaya düşmüşlüğü onun kendinden kaçışı olarak görülmektedir. Fakat her geri çekilme ve yüz çevirme de kaçış anlamına gelmemektedir. Öyle ki tehditkâr olandan geri çekilme korku üzerinden temellenmektedir ve kaçış karakterine sahiptir. Korkunun nedeni dünya dahilinde olan ve belirli bir yerden gelen şeylerdir. (Heidegger 2018: 282) Yani korkunun belli bir konusu varken kaygının böyle bir konusu yoktur. Düşmüşlükte ise Dasein yüzünü kendi kendinden çevirmektedir. Dolayısıyla buradaki yüz çevirme bir kaçış değildir. Çünkü kaçış dünya dahilindeki bir varolandan korkma üzerine temellenmektedir. Oysa düşmüşlükteki yüz çevirme kaygı üzerinden temellenmektedir ve korkuyu mümkün kılan da bu kaygının kendisidir. Kaygının nedeni dünya-dahilinde-bir-varolan değil, dünya-içinde-varolmadır. Dünya-dahilinde el-altında-olan ve mevcut-olan hiçbir şey kaygının nedeni olamaz. Kaygının nedeni tamamen belirsizdir; tehditkâr olanın hiçbir yerde olmayışıdır. (Heidegger 2018: 285) Aslında kaygı hep şurada Dasein'in varlığının hemen yanı başında olarak onun

içini daraltmaktadır. Ama yine de bu durum onun herhangi bir yerde olduğu anlamına gelmemektedir. Dünya-dahilinde hiçbir ve hiçbir yerdeliğin inatçılığı, kaygının nedeninin dünyanın kendisi olduğunu göstermektedir. Dasein'ın içini daraltan şey, dünyanın kendisidir. Kaygı yatıştığında gündelikliğinde Dasein onun hakkında “aslında hiçbir şey değildi” demek dışında başka bir şey diyemeyecektir. (Heidegger 2018: 286) Kierkegaard'dan da bildiğimiz üzere bazı şeyler dile getirilemez; bireyselliğinde sadece o kişi tarafından deneyimlenmiş olduğu için de dile getirilse dahi anlaşılabilir olarak kalmak ve yalnızca bir sessizlikte karşılık bulmak durumundadır. Bazı şeyler anlatılamaz ve asla kamuya açık hale gelemez. (Kierkegaard 2014: 117)

Temel bir-hal-içinde-bulunma olarak kaygı içindeyken tekinsizlik kendini belli etmektedir. Bu tekinsizlik, hiç ve hiçbir yer ile nitelendirilebilen belirsizlikten kaynaklanmaktadır. Bu tekinsizlik evinde-yurdunda-bulunmama anlamına da gelmektedir. (Heidegger 2018: 288) Kaygı ile birlikte gündelikliğinde Dasein'ın kamusalılık içerisinde sahip olduğu o sözde huzur ve güvenli alan yok olup gitmektedir. Korku ise “dünyaya düşmüş, gayrisahih ve kendine örtük kalmış bir kaygı olarak kendini belli etmektedir.” (Heidegger 2018: 290) Heidegger, burada bahsettiği tekinsizlik duygu durumunun pek de anlaşılmadığının farkında olduğunu dile getirmektedir. Dahası düşmüşlük ve kamunun hakimiyetinden dolayı sahipsiz bir kaygı da çok nadir görülmektedir.

Bir kaygı halinde alışkın olunan çevre korkunçlukla dolmakta ve Dasein varlığının sallantıda olduğunu, hiç'e doğru gittiğini duymaktadır. (Hızır 1981: 78) Bu temel heyecan hali olan korku, hiçi açığa çıkarmaktadır. Fakat açığa çıkan hiç, daha önce belirtildiği üzere hakkında konuşulabilecek bir şey değildir. O anda her şey silinip gitmektedir. Dasein bu korku anında kendi dışına çıkabilmektedir. Heidegger'in deyişiyle “raydan çıkmaktadır”. (Heidegger 2009:35) Tıpkı Kierkegaard'ın dile getirdiği haliyle İbrahim'in Tanrı'nın isteğine uyup İshak'ı kurban etmek kararını verdiğinde içine düştüğü hal gibi. Onun da yüz yüze kaldığı şey hiçlikten başka bir şey değildir ve Kierkegaard'ın dediği gibi bir korku ve titreme anında varolanın bütününde kendisini göstermiştir. O an sessizlikten başka bir şeyin dile getirebilmesi mümkün değildir. İbrahim'in

sessizliği de sırf bundan kaynaklanmaktadır. O anı anlatabilmenin olanağı bulunmamaktadır. Anlatılsa bile korku ve titremeyi yaşıyan kişinin dışında herhangi bir kişinin anlamasının olanağı yoktur. Varolanın bütününde hiçin kendisini açığa çıkardığı bu korku halinde, dile getirilemez olan bir durum söz konusudur. Heidegger dil tutukluluğu olarak nitelediği bu hali şöyle betimlemektedir:

“Korku yüzünden dilimiz tutulur. Bütünlüğünde Varolan raydan çıktığından ve böylece de Hiç bastırıldığından, korkunun karşısında her türlü ‘vardır’ sözü ortadan kalkar. Korkunun dehşetinde çok defa boşluk sessizliğini rastgele laflarla bozmaya çalışmamız, yalnızca Hiçin mevcudiyetinin bir kanıtıdır. Korku [Endişe] (Angst) geçtikten hemen sonra, onu duyan insan, korkunun Hiçi ortaya çıkardığını onaylar. Taptaze anının parlak bakışı karşısında neden ve ne için korktuğumuzu söylemek zorunda kalır ve deriz ki: ‘aslında’ hiçbir şey değilmiş. Gerçekten de; Hiçin kendisi –Hiç olarak- oradaydı.” (Heidegger 2009: 35)

Burada dikkat edilmesi gereken bir başka husus ise hiçin zaten hep orada olmasıdır. Evet, endişe hiçi açığa çıkarmaktadır; fakat zaten örtük olarak oradadır. Çünkü Dasein kendinde hiçliği barındırmaktadır; dipsizliği, temelsizliği de bundan kaynaklanmaktadır.

Heidegger Hiçi nesneleştirmenin ya da tanımlamanın mümkün olmadığını dile getirdiği için ondan bahsederken “–dir” ifadesi kullanılamamaktadır. Çünkü bu halde ona varlık yüklenmiş olacaktır. Heidegger, “-dir” ifadesini kullanıp hiçe varlık yüklememek için günlük dil kullanımına aykırı bir tarzda “hiç, hiçer” ifadesini kullanmaktadır:

“Böylelikle Hiç sorusunun yanıtı elde edilmiş oluyor. Hiç, ne bir nesne, ne de genel olarak bir Varolandır. Hiç ne kendi için vardır, ne de Varolana takılıymışçasına onun yanında bulunur. Hiç, Varolanın Varolan olarak açığa çıkmasının, insanın Varolması için olanaklı kılınmasıdır. Hiç, Varolanın karşıt kavramını vermek şöyle dursun, kökten onun özünün kendisine aittir. Varolanın olmasında Hiçin hiçmesi gerçekleşir.” (Heidegger 2009: 38)

Hiç, varolanın karşıtı değil, varolanın kendisine aittir. Değilleme ve değilin olanaklılığı da yine hiçin kendisinden kaynaklanmaktadır. Hiç bu denli köklü bir şeydir. Hiç hiçtiğinde ise varolanlar olmaktadır. Dasein, hiç ile belirlenmiştir. Hiç

bizde hiçmektedir. Bu varlığımızda hiçin hüküm sürmesi anlamına gelmektedir. Çünkü orada olan varlığım hiçten başka bir şey değildir.

İnsan, varlığında hiçliği taşıyan ve bununla birlikte ölüm yönünde olan bir varlıktır: Hiçlikten gelip hiçliğe koşan Dasein. Bu dünyaya fırlatılmış bir varlık olan Dasein, aslında hiçliğin içine fırlatılmıştır. Bu yüzden boş merak, boş konuşma, ikircimlilik gibi boş şeylerle kendisini düşürmemeli ve olanaklarını tüketmemelidir. İnsan, varlığın sessiz sesine kulak vermeli ve ona ses olmalıdır. Çünkü bütün varolanlar içinde varlığı kendine bir tek o mesele edebilmektedir. Bundan dolayı da kendi varlık yapısından kaynaklanan bu sorumluluğu üstlenmelidir.

Dasein'in varlık olanağı olarak kaygı ve onunla birlikte açıklanan Dasein'in kendisi Dasein'in fenomenal zeminini sağlamaktadır. Bu zeminde Dasein'in varlığı kendini ihtimam-gösterme (*Sorge*) olarak açığa çıkarmaktadır. (Heidegger 2018: 280) Heidegger, varlığını ihtimam-gösterme olarak açığa çıkaran Dasein'in bu halini ortaya koyarken eski bir öyküye *Cura* mitine başvurmaktadır:

“Vaktiyle ‘İhtimam-Gösterme’ bir ırmağı geçerken killi toprak gördü: Düşündü taşındı, ondan bir parça aldı ve şekillendirmeye başladı. Yarattığı şey üzerine akıl yorarken Jüpiter yanaştı kendisine. ‘İhtimam-Gösterme’ Jüpiter’e rica etti ve şekillendirdiği kil parçasına ruh vermesini diledi. Jüpiter bunu seve seve yaptı. Fakat yarattıkları bu şeye kendi ismini vermek isteyince Jüpiter bunu yasakladı ve ona adının verilmesini istedi. ‘İhtimam-Gösterme’ ile Jüpiter isim konusunda münakaşa ederken Toprak (*Tellus*) doğruldu ve yaratılan bu şeye kendi adının verilmesini arzuladı, çünkü ona kendi bedeninden bir parça sunmuştu. Münakaşacılar kendilerine hakem olarak Satürn’ü seçti. Ve Satürn adil görünen şu hükmü verdi: ‘Sen Jüpiter, ona ruhunu verdiğin için öldüğünde ruhuna; sen Toprak, bedenini armağan ettiğin için onun bedenine sahip olacaksın. Fakat bu yaratığı ilk önce ‘İhtimam-Gösterme’ şekillendirdiği için yaşadığı müddetçe onun sahibi ‘İhtimam-Gösterme’ olsun. Keza onun adı üzerine münakaşa ettiğiniz için bundan böyle onun adı ‘*homo*’ olsun, çünkü o ‘*humus*’tan (topraktan) yapıldı.” (Heidegger 2018: 301-302)

İnsanları kilden yaratan tanrıça, başka bir deyişle, toprak ana Yunan mitolojisinde Demeter, Roma mitolojisinde Cura olarak karşımıza çıkmaktadır. Latince “*cura*”, İngilizcede “*care*”, Yunancada “*epimeleia*” Almandada “*Sorge*” olarak karşımıza çıkan bu kavram ilgi ve kaygı gibi ikili bir anlama gelmektedir. Dasein gündelikliğinde aletlerle gerek onların el-altında-olmaklıkları gerekse de

mevcut-olmaklıkları bakımından ilişkiye girmekte, onlara yönelmekte ve onları kullanmaktadır. Çünkü Dasein dünya-içinde-varlık olmaklığıyla kendisinden önce bulunan bir çevreye, onu çepeçevre saran bir dünyaya sahiptir. Bu noktada ilişkilerle kurulu bir dünyaya atılmışlığı içerisinde Dasein'in aletlerle ve diğer birlikte-Daseinler ile bir ilişkisi bulunmaktadır. Dünya-içinde-varlık olarak Dasein hep bir şeylere yönelmektedir ve onun yönelmesini belirleyen şey ona karşı duyduğu ilgidir. Diğer yandan ruh ve beden ile sentezlenmiş bir varlık olan insan için asıl olanın ne ruh ne beden olduğu vurgulanmaktadır. Bu var-olanın varlık kaynağının ihtimam-gösterme olduğu açıkça dile getirilmektedir. Dünya-içinde-varolmanın varlıksal damgası ihtimam-göstermedir (*Sorge*). (Heidegger 2018: 302) Yaratılan bu varlığın ne olarak görülmesi gerektiği konusundaki kararın Satürn'e (zaman) bırakılması ise manidardır.

En başa dönülecek olursa Heidegger'in varlığın anlamına ilişkin sorunun yanıtını aramak için yola çıktığı hatırlanacaktır. Varlığın anlaşılabilir olmasını sağlayan ufku açığa çıkarılması ile varlık anlayışının olanağının açıklığa kavuşturulmasıyla aynı anlama gelmektedir. (Heidegger 2018: 348) Yukarıda Dasein'in ontolojik bakımdan ihtimam-gösterme olduğu ortaya konmuştur. Böylelikle varoluş idesi, kendi varlığını mesele edinen anlamsal var-olabilirlik olarak belirlenmektedir. Hep benimki olarak dünya içinde olan Dasein, sahih ya da gayrisahihsiz olabilmektedir. Varoluş demek, var-olabilirlik demektir.

2. BÖLÜM

FRANZ KAFKA ve VAROLUŞSAL TEMALAR

“Tramvayın birinde dikiliyorum; bu dünyada, bu kentte ve ailem içindeki yerim konusunda düpedüz bir kararsızlık içindeyim. Herhangi bir konuda haklı olarak ne gibi istekler öne sürebileceğimi bile söyleyecek durumda değilim. Bu tramvayda böylece dikilip kayışlardan birine tutunmamı, kendimi bu tramvaya taşıtmamı, insanların tramvaylar önünden kenara çekilmelerini ya da yolda sessiz yürümelerini ya da vitrinler önünde kıvıldamadan durmalarını asla savunamam. Zaten kimsenin böyle bir şey istediği yok benden; hem isterse ne değişir? (Kafka 2005: 38)

2.1. KAFKA'YA GİRİŞ

Ortaya koymuş olduğu eserlerle edebiyat ve felsefe arasında bir yerde duran, karşımıza çıktığı bu aradallığında hem bir edebiyatçıyı hem de filozofça bir kavrayışı bünyesinde barındıran Franz Kafka ve onun varoluşçuluk yanı bu tezin odak noktasıdır. İlk bölümde Pascal, Kierkegaard ve Heidegger gibi varoluşçuluk açısından başat sayılabilecek filozoflar çalışmanın dayanak noktası olarak belirlenmişti. İkinci bölümde ise bu zemin üzerinde yükselerek Kafka'nın varoluşçuluk yanı ve yapıtlarındaki varoluşsal öğeler, onun yapıtları esas alınarak ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu tez onun sadece yaşamı değil yapıtlarının yanı sıra günlük ve mektupları esas alınarak kurulmaktadır. Bir yapıtı onu yazanın yaşamından ayırmak zor bir iştir; söz konusu 3000 sayfalık günlük ve mektupları sanatsal yapıtlarını aşan Kafka olunca bu zorluk en üst düzeye çıkmaktadır. Bu bakımdan bu tez bir perdeyi aralama çabasıdan başka bir şey değildir. Öyle ki Kafka'nın yapıtlarını yaşamından ayırmak, onları bu yaşamdan bağımsız düşünmek pek mümkün de görünmemektedir. Kaldı ki Kafka yapıtları dışında kalan günlük ve mektuplarında da göz ardı edilemeyecek bir dünya yaratmaktadır. Yapıtlarında ele alınan pek çok kavram, Kafka'nın yaşamında yüz yüze kaldığı durumlar olarak belirginlik kazanmaktadır. Dolayısıyla Kafka gibi varoluşun sıkıntısını tüm yaşamı boyunca çeken birisi söz konusu olduğunda onun yaşamı ile bir bütünlük içerisinde düşünmemek perdenin ardındakileri görmemize engel teşkil edebileceğinden bu noktada onun mektupları *-Milena'ya Mektuplar* başta olmak üzere *Babama*

Mektup, Ottla'ya ve Ailesine Metuplar ile *Felice'ye Mektuplar*- ve günlükleri kendi benliğine dair çok daha açık ve samimi bilgiler elde edilmesine yardımcı olacak kaynaklardır. Diğer yandan Kafka'nın soluğu olan başta *Değişim, Dava, Şato, Taşrada Düşün Hazırlıkları, Bir Savaşın Tasviri, Kayıp (Amerika)* ve çeşitli hikayeleri irdelenecektir. Nihayetinde bu yapıtlardaki varoluşçuluğa dair öğeleri tespit etmek Kafka'nın varoluşsal yanlarını ortaya çıkarmak ile benzer bir anlama gelecektir. Elbette bu çalışmada Kafka'nın Varoluş Felsefesi'nin bir temsilcisi olduğunu kanıtlamak gibi bir amaç güdülmemekte, Kafka'nın yapıtlarından yola çıkarak bu yapıtlardaki varoluşsal öğeleri belirlemek hedeflenmektedir.

2.1.1. Yaşam Öyküsü

3 Temmuz 1883'te Prag'ta dünyaya gözlerini açan Kafka, doğup büyüdüğü ve çok seyrek olarak ayrıldığı bu kentte dünyaya gözlerini yummuştur. Bir tanık tarafından bir defasında pencereden Ring alanına bakarken, aşağıdaki binaları göstererek şöyle dediği aktarılmaktadır: “şu bina benim okuduğum lise, yüzü bize dönük bina da üniversite, biraz ileride solda da benim çalıştığım büro var. Bütün yaşamım -parmağını oynatarak birkaç küçük daire çizdi- bu küçük daire içinde hapsolmuş durumda.” (Wagenbach 2008: 22) Annesi Julie Kafka ve babası Hermann Kafka'nın ilk çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. İki erkek ve üç kız kardeşe sahip olsa da erkek kardeşler daha bebek yaşlarında çeşitli hastalıklardan dolayı vefat ederken üç kız kardeşi de 1939'da Naziler tarafından toplama kamplarına yollanıp orada katledilmişlerdir.

Dünyadan göçerken öyle olmasa da annesinin deyişiyle Kafka çocukluğunda narin ama sağlıklı bir çocuktur. Kafka bilmecemsi yapısı, aşırı derecede ürkekliği, alçakgönüllülüğü, çekingenliği ve iletişim kurmadaki güçsüzlüğü dolayısıyla kendisini dayılarına benzetmektedir. Adeta Kierkegaard'inki gibi görmezden gelinemeyecek doğal bir melankoliye sahiptir. Öyle ki insanların sahip olduğu neşeye hatta “neşe” sözcüğünü nasıl bulduklarına dahi akıl erdirememektedir. Ona göre bu kelime olsa olsa “hüzün” kelimesinin karşılığı

olarak uydurulup ortaya atılmış olmalıdır. (Kafka 2005: 293) Kendi gözünde bir güç timsali olan babasından ona geçen özelliklerin ise duyarlılık, adalet duygusu ve tedirginlikle sınırlandırılabilir denli az olduğunu dile getirmektedir. 1920 yılında Milena ile olan bir mektuplaşmalarında kendi varoluşuna dair açık seçik bir şekilde şunları söylemektedir:

“Bir özellik, öyle sanıyorum ki ikimizde de ortak, Milena; işte öylesine çekingen ve ürkek insanlarız, hemen her mektup değişik öbüründen, her biri bir öncekinden korkuyor, alacağı yanıtı daha da büyük bir korkuyla bekliyor. Ama siz doğuştan böyle çekingen ve ürkek biri sayılmazsınız, Milena, bunu görmek zor değil. Bana gelince, hatta belki ben de doğuştan böyle biri değilim, ama çekingenlik ve ürkeklik bende neredeyse çoktan doğal bir özellik kazandı, ancak çaresiz kaldığımda ve olsa olsa kızdığım zaman sesi çıkmıyor bu özelliğin, unutmadan söyleyeyim: Bir de korkunca.” (Kafka 2005: 51)

Kierkegaard'ın hüznü ve melankolisindeki babanın rolü Kafka'da da yadsınamayacak ölçüdedir. Her ne kadar kendisi için verimli bir duygu olsa da Kafka kendisini saran hiçlik duygusunun tümüyle babasının etkisinden kaynaklandığını *Babama Mektup*'ta açık yüreklilikte ve bu sefer babasından korkmadan dile getirmektedir. (Kafka 2009: 16) Bu mektubu Kafka'nın babasıyla hesaplaşması olarak görmek mümkündür. Mektubun son cümlesi böylesi bir anlamı çıkarmaya olanak sağlamaktadır: “... bu, her ikimizi de biraz rahatlatılabilir, yaşamayı ve ölmeyi kolaylaştırılabilir.” (Kafka 2009: 95)

Diğer yandan bu mektubu yapıtlarına hâkim olacak otorite kavramının kökeninin ilanı olarak okumak mümkündür. Kafka'nın yaşam yolundaki her adımında babası sırf güçlü varlığıyla dahi kendisinin ne kadar da güçsüz yaratılıştaki bir varlık olduğunu hissettirmektedir.

Daha çocuk yaşta doğduğu yeri terk ederek Prag'a yerleşen, zor bir çocukluk ve ardından gençlik dönemi geçiren Hermann Kafka, nispeten varlıklı bir kız olan anne Julie ile evlenerek nüfuzlu sayılabilecek bir yaşama ulaşmıştır. Birçok zahmetle kazanılmış hayatın değerini ise doğal olarak fakat gereğinden fazla önemsemektedir. O yıllardan kalma çetin yaşam koşullarının adeta üzerine sinmiş olduğu gerek yaşayış tarzı ve davranışlarıyla gerek çocuklara olan yaklaşımlarıyla görülmektedir. Sadece toplumun takdirini kazanmaya ulaşmanın

çaba harcanması gereken bir şey olduğunu çocuklara aşılama çalışmaktadır. Kendi tırnaklarıyla hayata tutunan babanın sertliği ve çocuklar üzerindeki hakimiyeti zorunlulukla evde sevgiden ziyade korkunun bulunduğu bir ortamı beraberinde getirmektedir. Öyle ki Franz kendisiyle alakadar olan, o küçük çocuğu öğretmenine şikâyet etmekle korkutan aşçı kadının üzerindeki hakimiyetinin ne denli etkili olduğunu 30 yıl sonra dahi tüm canlılığı ve tazeliğiyle Milena'ya yazdığı bir mektupta ortaya dökmektedir:

“Belki pek yaramaz denemezdi benim için, ama dikbaşlıydım, haylaz, melankolik, kötü bir çocuktum, tüm bunlar da biraraya toplandı mı öğretmenin her zaman işine yarayacak bir şey çıkabilirdi ortaya. Bunu bildiğim için de aşçı kadınıımızın gözdağı veren sözlerini hafife almak elimden gelmezdi. Ne var ki, her seferinde okul yolunun alabildiğine uzun olduğuna inanır, bu yolda neler olmaz diye düşünürdüm. (Görünürdeki bu çocuksu saflıktan giderek o ürkeklik ve ölü gözü ciddiliği gelişip ortaya çıktı, çünkü yollar hiç de alabildiğine uzun değildir.) (...) Et Pazarı Sokağı'nın girişine yaklaştığımızda... aşçı kadının gözdağı veren sözlerinden duyduğum korku baskın çıkardı... Zaten okulun kendisi dehşet salardı içime, aşçı kadını da durumu daha çok zorlaştırırdı. Ben yalvarmaya başladım, ama aşçı kadın olmaz der gibi başını sallardı. Ben yalvardıkça, yalvararak elde etmek istediğim şey gözümde daha çok değer kazanır, beni ileride bekleyen tehlike gözümde o kadar daha büyük görünürdü. (...) Ne var ki söylemedi asla, ama bu olanağı sürekli elinde tuttu, hatta giderek daha bir kesinlik kazandırdı ona (dün söylemedim, ama bugün mutlaka söyleyeceğim) ve bu olanağı hiç elinden bırakmadı. (Wagenbach 2008: 24-25; Kafka 2005: 82)

Gerek ev işleriyle ilgilenen gerekse de çocukların bakımıyla alakadar olan yardımcıları ve lüks olarak nitelendirilebilecek bir evde yaşamalarına rağmen, annenin daha silik kalmasıyla beraber babadan kaynaklı evin içindeki despotik ve bunaltıcı hava çocukları özellikle de Franz'ı yiyip bitirmektedir. Daha çocukluğundan itibaren ruhundan açılan yaralar kapanmayarak artacaktır. Öyle ki aldığı okul eğitimi de bu yaraları perçinleyecektir. Çek taşrasından gelip de Prag'a yerleşen Yahudi Hermann Kafka maruz kaldığı değişime ilk başlarda dirense de bir müddet sonra gerek dinsel gerek politik fanatikliklerinden vazgeçerek Alman toplumun bir parçası olmak yolunda kararlı adımlar atmıştır. Bu kararlı çabanın en açık belgesi olarak da Kafka ailesinin bütün çocuklarına yalnızca Alman okullarında eğitim görme olanağı sağlamasıdır. Yine de Franz kusursuz derecede Çekçe yazıp konuşabilmektedir. Kafka'nın Prag gibi dört bir yana bağlantı olanakları içeren bir çevrede yalnızlaşmasında ve o bilmecemsi

içe kapanışına bürünmesinde ev ve aile ortamından sonra almış olduğu Alman lisesindeki eğitimin rolü büyüktür. Okuldaki öğretimin büyük çoğunluğu antik dünya ruhunun kapısını aralamak amacıyla Latince ve Yunanca gibi iki dilin öğretilmesine ayrılmış durumdadır. Gerek antik dillerin gerek eskiçağ tarihinin fazlasıyla eğitimi verilmesine rağmen ezberci eğitim sisteminin doğal etkisi olarak Kafka bu antik ruha fazlasıyla yabancı kalmış ve hayal gücünün neredeyse hiç beslenmediği bu eğitim süreci içerisinde zorunlulukla yalnızlaşmıştır. Kaldı ki ne mektupları ve günlüklerinde ne de yapıtlarında böylesi bir antik ruhun izine rast gelmek mümkündür. (Wagenbach 2008: 34) Yine ezberci eğitim anlayışıyla aldığı Almaca eğitimi de Kafka'ya yetersiz gelmektedir. Gördüğü din dersi ise babasının sadece lafta olan sığ Yahudiliği'ni sorgulamasına yol açmış ve aslında gerek okuldan gerek de babasından aldığı dinsel malzemenin ne kadar az olduğunu gözler önüne sermiştir. İçinde yoğun olarak bir yere ait olma, kendine tutunacak bir dal bulma, kendisini dipsiz kuyulara sürükleyen sorularına yanıt bulma isteğiyle dinle ilişki kurmak isteğini içerisinde sürekli olarak barındırır da çeşitli nedenlerden dolayı dine mesafeli olmuştur. Dolayısıyla Kafka için ne baba evi ne de okul umut vaat etmektedir. Kafka'nın çocuksu saflığının giderek yerini tüm yaşamı boyunca üzerine sinen ürkeklik ve ölü gözü ciddiliğine bırakması bu dönemlere tekabül etmektedir. (Wagenbach 2008: 24) Yalnızlığı benimseyişi hatta yalnızlık isteği ve kapılarını dış dünyaya kapayışını şu satırlar açıkça ortaya koymaktadır:

“Görüp yaşadığım kadarıyla, gerek okulda, gerek evimizde kendine özgülük yok edilmeye çalışılıyordu... örneğin akşamleyin heyecanlı bir kitabı okumaya dalmışken, başkaları için söz konusu olmayan birtakım nedenler öne sürülerek kendisinden okumayı bırakıp yatmaya gitmesi bir çocuğun kafasına asla sokulamaz... Bu benim kendime özgülüğümdü. Kendime özgülüğümü baskı altına almak isteyerek gaz lambasını söndürüp beni ışısız bırakıyor, davranışları için de şöyle bir neden ileri sürüyorlardı: Baksana herkes uyumaya gidiyor, eh, sen de uyuyacaksın herhalde. Böyle olduğunu görüyor, aklıma yatmamasına karşın çaresiz söylenenlere inanıyordum. Çocuklar kadar çok devrimler gerçekleştirmek isteyen kimse yoktur. Ama üzerimde uygulanıp bir bakıma değeri yadsınamayacak baskıyı bir yana bırakırsak, hemen her konudaki gibi bu konuda da genel örneklerden kalkılıyor, sivilliğinin körletilmesi bile başarılamayan bir diken benim için varlığını hep koruyordu... ama şurası kesin ki, kendime özgülüklerden sonunda sürekli bir özgüven kılığında kendini açığa vuracak gerçek yararı sağlamış değilim.” (Wagenbach 2008: 40-42)

Bir okul arkadaşının da dediği gibi onu “bir çeşit camdan duvar kendisini sarıp kuşatırdı”. (Wagenbach 2008: 39) Kapılarını dünyaya kapayan Kafka “her zaman kendisini söz konusu nesnelere uzağında tutup, onlara yabancı kalan bir genç insanın hayali” olarak görülmektedir. (Wagenbach 2008: 40) Kafka için kendisiyle dünya arasına camdan bir duvar örmek şu satırların ışığında bir zorunluluk gibi görünmektedir: “Yaşamın daha başlangıcında iki ödev: Giderek çevreni daraltmak ve kendini bu çevre dışında bir yerde gizleyip gizlemediğini sürekli denetlemek.” (Kafka 2012: 94) Kafka için yalnızlık bir gereksinim olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü ona göre yalnızlık, mutluluk ile doğru orantılıdır. Milena’yla mektuplaşmalarında bunu şöyle ifade etmiştir: “.. bir odada yalnız kalmak belki yaşam denilen şeyin önkoşulu, tek başına bir evde kalmak -daha doğrusu geçici bir süre kalmak- mutluluğun önkoşuludur.” (Kafka 2005: 107)

Buradaki *geçici bir süre ifadesi* Kafka’nın insanlar arasına karışmak isteğinin ve bu acınacak bir yaşam da olsa o yaşamı sürmek isteğinin bir olanağıdır. Çünkü kendisinin de dile getirdiği gibi: “... insan sürekli yaşayamıyor derinlerde, yeryüzünde acınacak bir yaşam sürmeyi yeğliyor.” (Kafka 2005: 121)

Biraz isteyerek biraz da zorunda kalarak Kafka yalnızlığa sürüklenmiştir. Yine de Kafka arkasında olduğu o *camdan duvara* rağmen her şeyi gözlemlemiş, tüm dünyayı fazlasıyla kavramıştır. Kafka’nın varoluşsal yapısını bir nevi çözümleyen Wagenbach şöyle betimlemektedir Kafka’yı:

“Güvensizlik ve kendi kendini çözümüleme, yargıdaki büyü ve nesnelere yabancılığı, hayret, nesnelere aradaki ürkek uzaklık, beri yandan dostluk özlemi -bütün bunlar genç hukuk öğrencisi Kafka’nın dünyasını oluşturmakta ve her ne kadar özgün biçimiyle değil, negatif olarak boy gösterse de çevrenin kendisi bu dünyada kesinlikle rol oynamaktaydı.

Sırtlandığı hukuk öğrenimi, özellikle son yarıyıllarda Kafka’yı kahredip durmuştu. Narin bünyesi ezberciliğe dayanan öğrenimin gerektirdiği çabalarla anlaşılabilir baş edebilecek gibi değildi. 1905 Temmuzunda Kafka bir sanatoryuma yattı.” (Wagenbach 2008: 64)

2.1.2. Yazmak Gereksinimi ve Yapıtlarının Ruhunu

Kafka’nın yazmaya başlaması da bu lise yıllarına (1897/98) tekabül etmektedir. Kapılarını dışarıya kapayan Kafka için *iki olanak* görünmektedir: “kendini sonsuz

küçültmek ya da sonsuz küçük olmak. Birincisi son yani eylemsizliktir; ikincisi başlangıç yani eylemdir.” (Kafka 2012: 90) Kafka da yazmayı seçerek ikinci olanağı gerçekleştirmeye yeltenmiş görünmektedir. Her ne kadar lise yıllarında öğrenci arkadaşları tragedya ve yaşam senfonileri kaleme alarak bir okuyucu topluluğu önünde bunları sergilerken Kafka tüm ürkekliğiyle bundan kaçsa ve bu dönemde yazdıklarının neredeyse tamamını yok ederek bu yazdıklarıyla alay etse de, şu an 21. Yüzyıl gibi bir zaman diliminden bakıldığında Kafka'nın ikinci olanağı gerçekleştirdiği aşikardır. Ne yazık ki kendine dair özgüvensizliği kaleme aldığı şeylere güvensizliği de beraberinde getirmektedir ve bu durum aslında ömrünün sonuna kadar -dostu Max Brod'a bütün yazdıklarını yok etmesini vasiyet ettiği hatırlanacak olursa- devam etmiştir. Bir aile ortamında dayısının onun yazdıkları hakkında “sıradan şeyler” yargısında bulunması kendisine şunları hissettirmiştir:

“Doğrudan bana bir şey söylemedi. Ben oturmuş, yerimden kalkmamıştım; işe yaramaz diye nitelenen yazının üzerine eğilmiştim yeniden; ama gerçekte bir tekme yemiş, toplum içinden kapı dışarı edilmiştim. Dayımın yargısı neredeyse şimdiden gerçek bir kimliğe bürünerek içimde yinelenmeye başlamış, hatta aile ortamında dünyamızın soğuk mekanı bana yüzünü göstermişti ve bu soğuk mekanı ileride keşfedeceğim bir ateşle ısıtmam gerekiyordu.” (Wagenbach 2008: 46)

Evde babasının kendisinden beklentileri, okulda öğretmenlerinin ve arkadaşlarının kendisinden beklentileri yani kısaca bir toplum içerisinde kendisinden beklenenler ile kendisinin istekleri çatışmakta ve bu çatışmaların tam ortasında Kafka arada kalıp ezilmektedir. Böylesi etkiler ise kendisini arkadaşlarından, ailesinden kısaca tüm toplumdan ve onun içindeki her şeyden soyutlaması gibi olağan bir tepkiye neden olmaktadır. Yine de topluma karışmak adına çeşitli çabalarda bulunmamış da değildir. Öyle ki on altı yaşında sosyalizme yönelmesi böylesi bir çabanın en iyi örneğidir. Kafka bu dönemde tüm ürkekliğini bir yana bırakarak inancını açık seçik sergilemekten hiç geri durmamıştır. Yine bir çaba olarak kendisiyle dış dünya arasında bozulmuş olan ilişkiyi dostluk ilişkisine yüklediği anlam ile sağlamaya çalışmaktadır. Bu dönemde Oscar Pollak ile dost oldukları bilinmektedir. Hatta şaşırtıcı bir şekilde

Kafka'nın yazılarının elyazmalarını okuyup değerlendirmesi için Pollak'a verdiği bilinmektedir. Bu durumla ilgili olarak ona bir mektubunda şunları söylemiştir:

“İnsanlar iplerle birbirine bağlanmıştır. Birinin bellindeki ip gevşeyip o kişinin bir boşluktan içeri ötekilerden daha aşağıları boylayışı kötü bir şeydir; ama işin en kötüsü, ipin kopup söz konusu kişinin boşluğa düşmesidir. Bu yüzden, insanların başkalarına tutunması gerekiyor.” (Wagenbach 2008: 48)

Aralarındaki ilişki sonradan zayıflamış olsa da varlığına dokunabilen bir insanın gereksinimini duyan Kafka için o sıralarda Pollak onun sokaklara bakabileceği ve hatta dünyaya açılan bir penceresidir. Anlaşıldığı üzere, Kafka ne tam anlamıyla insanlardan kendisini soyutlayarak bir yaşam sürebilmiş ne de insanların arasında kendisine uygun bir yer bulabilmiştir. Boşluğa düşüp kaybolmamak için onlara tutunmaya çalışmış ama bu seferde boşlukta asılı kalmıştır. “*Sokağa Bakan Pencere*” adı altında kaleme aldığı şeyler, bu ruh durumunu çok iyi betimler niteliktedir:

“Kim terkedilmiş bir hayat yaşar, yine de bazen insanlara arasına karışmak özlemini duyarsa, kim günün değişik zamanlarını, havadaki, iş durumundaki vb. değişiklikleri dikkate alarak tutunabileceği rasgele bir insan kolu görmek isterse, sokağa bakan bir pencere olmadan uzun süre yapamaz.” (Wagenbach 2008: 49)

1901 temmuzunda olgunluk sınavını vererek liseyi tamamlayan Kafka meslek olarak felsefeyi seçmiş olsa da babasının kesinlikle reddetmesi üzerine Pollak ile birlikte kimya okumaya başlasa da hemen ardından babasının kendi arzusu doğrultusundaki baskısı üzerine Hukuk Fakültesi'ne geçmiştir. Fakat fakültede gördüğü derslerin kendisine hitap etmemesiyle birlikte isteklerini de tatmin etmemesi üzerine yeniden fakülte değiştirerek sanat tarihi okumaya başlasa da burada kendisini rahatsız eden siyasal durumlara tanıklık etmesiyle yeniden Hukuk Fakültesi'ne döner ve 1906'da Hukuk Doktoru ünvanını kazanarak üniversite eğitimini tamamlar. İlk yapıtı olan *Bir Savaşın Tasvir'i*ni bu yıllarda yazmaya başlamıştır. Bundan sonra Prag'tan çıkarak çeşitli seyahatler etmiş, kendisine iyi gelecek çeşitli konferanslara ve yazarların okuma saatlerine katılmıştır. Bütün yapıtlarını, dolayısıyla bir bakıma tüm hayatını, emanet ettiği dostu Max Brod ile tanışması da bu okuma saatlerinden birisinde olmuştur. Nietzsche'nin de kurucuları arasında olduğu Kunstwart adlı dergiye, arkadaşı

Pollak'ın da etkisiyle, abone olduğu bilinen Kafka, bu lise yıllarında Nietzsche'ye yakınlık duymaktadır. Üzerinde Nietzsche ve Marksizm etkisi bulunmaktadır. Katıldığı okuma saatlerinde de Goethe, Schopenhauer ve Dostoyevski okuduğu bilinmektedir. Kunstwart dergisinin sertiğinden ve aslında arkadaşı Pollak'tan kopuşu da bu yeni okumalarla eş zamanlı gelişmektedir.

Kafka'nın yaşamında Max Brod'un önemi hayli fazladır. Çekingen yapısıyla yeni ortamlara kendi başına girme olasılığı ve elbette isteği fazlaca düşük olan Kafka'nın öncelikli olarak edebiyat çevresi ve pek çok çevreye girmesine ve bu çevrelerce tanınmasına olanak sağlayan kişi Max Brod'dur. Kafka ilk büyük gezilerini onunla birlikte yapmıştır. Ölümüne kadar Kafka'nın dostu olan Felix Weltsch'le ve Oskar Baum'la tanıştıran da yine kendisidir. Çekingen Kafka'yı cesaretlendirip yazılarını bu çevrelerde okumasını sağlayan ve Rowohlt Basımevi ile iletişime geçip kitaplarının yayınlanmasına ön ayak olan kişi de yine yakın dostudur. Ayrıca bilindiği üzere Kafka'nın ölümünden sonra ondan kalanları yayınlayan da yine kendisidir. Kafka'nın karakteristik olarak kendisini tamamlayan ve kendinde olmayanları onda bulduğu, enerjisine ve dinamizmine hayran olduğu, yaşamına bu denli sirayet edebilen dostuna sevgisi çok derindir.

Bir yazar olarak Kafka'da en çok göze çarpan şey dünyanın olup bitmesine ve nesnelerin öyle oluşlarına dair duyduğu tamamen saf hayret duygusudur. Dünyayı ve dünya içindeki yerini ve varlığını anlamlandırma ve var olabilme çabası olarak da yorumlanabilecek, dünyanın ve varolanların ya da en genel anlamıyla varlığın gizini ortaya çıkarmaya ürkekçe cüret etmesini sağlayan da bu filozofça hayret duygusudur. Yapıtları incelendiğinde Kafka, bu hayret duygusunun zamansız ve mekansız bir tarzda usta bir betimleyicisi olarak karşımızda durmaktadır. Her koşulda elden geldiğince yalansız, gündelik hırslardan ve kıskançlıklardan uzak saf bir yaşam sürmeye çalışan Kafka, Milena'ya 1920 tarihli bir mektubunda da dile getirdiği gibi, dünya karşısında çoklukla şöyle bir tavır içerisindedir: "Ya dünya minicik, ya biz dev gibiyiz, en azından dünyayı tümüyle doldurmaya yetiyoruz. Kimi kıskanacağım bu durumda?" (Kafka 2005: 104) Kafka'nın yapıtlarında baskın olan suç, ceza, dava ve yargı gibi temalar düşünüldüğünde Kierkegaard'ın etkisi altında olduğu

iddia edilmektedir. Fakat Kafka'nın Kierkegaard'ı ilk olarak 1914 yılında okuduğu düşünüldüğünde *Yargı ve Değişim* gibi karakteristik pek çok yapıtların daha bu okumalardan önce kaleme alındığı görülecektir. Ancak bu Kafka'daki yargı fanatizminin kendiliğinden ortaya çıktığı anlamına gelmemektedir. Kafka'ya bu hammaddeyi Franz Brentano'nun felsefesi sağlamış görünmektedir. (Wagenbach 2008: 61) Diğer yandan Kafka'nın doğrudan kendi yaşamına göz gezdirdiğimizde arka planda sürekli bir baba faktörünün olduğu tartışılmazdır. Kafka yaşamında babasının baskısını, onun varlığının ağırlığını kendi varlığı üzerinde sürekli hissetmiştir. Fakat öldükten sonra Kafka'nın üzerine gömülmesi fazlasıyla manidardır. Babasının ağırlığı yaşamdan sonra adeta ölümden de Kafka'nın üzerindedir. Pek çok kişi tarafından yukarıda sayılan kavramlar ya da en genel anlamıyla yapıtlarında karşımıza çıkan "otorite" kavramı esasında baba faktörünün bir çeşit yansıması olarak yorumlanmaktadır. Ne yazık ki Kafka babasının hayal ettiği kişilik ve yapıda bir oğul değildir. Babası ise onun varoluşunu kabullenmek yerine her fırsatta gerek sözle gerek baskıyla yaptırdığı seçimlerle Kafka'nın ruhunu hırpalamış, varoluşunda ve yaşamında onulmaz yaralar açmıştır. Babası benliğine öylesine nüfuz etmiştir ki çoğu zaman Kafka farkında dahi olmadan onun dünyayı alımlayışını belirlemiş, Kafka adeta bir "baba gözlüğü" ardından dünyayı görmüştür. *Babama Mektup* da Kafka'nın babasıyla hesaplaşmasının bir ürünüdür.

Kafka tam on dört yıl boyunca hukukçu olarak İşçi Kaza Sigortası'nda çalışmıştır ve burada sürekli el üstünde tutulmuş, aldığı terfilerle sürekli yükselmiştir. Fakat bu iş hiçbir zaman Kafka'nın yaşamında ilk sırada öneme sahip olmamıştır. İşten arta kalan vakitlerini gönlünce tek uğraşı olan yazıp çizmelerine ayırmıştır. Her ne kadar babasının etkisi altında seçmiş olduğu bir meslek ile uğraşsa da Kafka'nın bir meslekten beklediği şey ailesine olan bağımlılığını sonlandırması yani ekonomik bağımsızlık ve yazabilmek için en azından işten sonrasında yeterli vaktin kalmasıdır. Kaldı ki büro yaşamındaki deneyimlerin yapıtları üzerindeki etkisi de yadsınamayacak denli büyüktür. Kendisine pek çok yapıtında kendi yaşamı ilham olmuş görünmektedir. Mektuplarından okuduğumuz kadarıyla Kafka için yazmak gereksinimi hayati bir

gereksinimdir. Yaşadığını Sigorta Kurumu'ndan çıkıp da yazmaya başladığında hissettiğini pek çok mektubunda tekrar tekrar dile getirmiştir. Kendisi için hiçbir anlam ifade etmeyen, çalışmak istemediği bir işte çalışmak zorunda olması onun varlığını ve ruhunu fazlasıyla hırpalamaktadır. Yine de yazarak yaşama tutunmaya çalışmaktadır. “Zaman kısa, eldeki güçler kırık dökük, büro bir kâbus; ev gürültü patırtıdan geçilmiyor, güzel güzel doğru dürüst yaşamak olanaksız, bu durumda birtakım hünerlerle işin içinden çıkmak gerekiyor” diyen Kafka, birtakım hünerlerle yani yazarak ve yaşam biçimini sadece yazıp çizmelerine göre düzenleyerek işin içinden çıkmaya çalışmaktadır. (Canetti 2008: 30) Kafka, 3 Ocak 1912 tarihli günlük notunda Canetti'nin deyişiyle yazmak uğrunda gözden çıkardığı şeyleri tek tek sayıp dökmektedir:

“Yazmamın varlığımın en verimli yönü sayılacağı organizmamda açığa çıktıktan sonra içimdeki tüm güçler o yana üşüştü ve cinselliğin, yeme içmenin, felsefi düşüncelerin, ama her şeyden çok müziğin hazlarına yönelik bütün öbür yeteneklerden yüz çevirdi; sözü geçen alanlarda yoksul duruma düştüm. Bu da zorunluydu benim için, çünkü elimdeki güçler öyle azdı ki, ancak hepsi biraraya geldiği zaman yazma amacına yarı buçuk hizmet edebilirdi...” (Canetti 2008: 32)

Alman edebiyatı için önemli bir isim olan Kafka'nın 3000 sayfayı aşkın günlük ve mektupları sanatsal yapıtlarından daha kapsamlı bir nitelik taşımaktadır. Yapıtlarına bakıldığında fark edilen şeylerden ilki zaman ve mekânın bulanık olmasıdır. Diğeri ise modern dünyanın en genel anlamıyla “kapitalizm” olarak nitelendirilebilecek yeni dünya düzeninin getirdiklerine olan farkındalığıdır. Bu farkındalıkla bu dünyanın getireceklerini ön görerek bireyin kendi varlığından uzağa düşüşünü vurgulayan yabancılaşma kavramını yapıtlarında etkili bir şekilde kullanmaktadır. Heidegger'e özgü bir kavramla ifade edecek olursak Kafka gerek karakteri, gerek yaşamı, gerek yapıtları bakımından otantik bir yazardır. Yapıtlarında Varoluş Felsefesi'nin temaları bariz bir şekilde işlenmektedir. Kafka gerek günlük ve mektuplarında gerekse de sanatsal yapıtlarında insanın dünya meşgalesinden kaynaklanan yaşam ya da varoluş yorgunluğunu anlatmaktadır. Bu dünya içerisinde kendine uygun yapısından uzağa düşürülmüş insan şöyle hissetmektedir: “Bir gladyatörün dövüşten sonraki yorgunluğuna benziyor yorgunluğu, yaptığı iş bir memur odasının bir

duvarına beyaz badana çekmekti.” (Kafka 2012: 33) Kafka'nın yapıtlarına gizemli, belirsizliklerle örülü, sonsuz bir döngüsellığı barındıran Kafkavari bir sisli ve puslu hava sinmiştir. Yapıtlarında karşılaşılan tasvirlerdeki ürkütücü soğukluk, akış içerisinde mekândan ve zamandan kopuş o kendine has üslubuyla kendisini belli etmektedir. Ayrıca kahramanların gerek bürokrasi gerek bir hayvan bedeni gibi çeşitli absürd durumların arasına sıkışıp kalmasıyla ortaya çıkan Sisifosça çaba da yapıtlarının başka bir yönünü oluşturmaktadır. İçine düşülen durumlar absürd olduğu için kahramanların mantıksal çıkarımlarla yolu bulmaya çalışması da beyhude bir çaba olarak kahramanın yolunu kaybetmesiyle sonuçlanmaktadır. Hem de bu durum sadece sanatsal yapıtları için değil günlükleri ve mektupları için de geçerlidir. Bu anlatılanlar kısaca “kafkaesk” olarak adlandırılmaktadır. Kafka'nın üslubuna baktığımızda ise Kafka'nın kendi yapısı görülüyor gibidir. Lisede bir sınıf arkadaşı dışarıdan Kafka'nın nasıl görüldüğünü betimlercesine “onda dikkati çeken hiçbir şey yoktur” (Wagenbach 2008: 39) şeklinde bir yorum yapmaktadır. Bunu siliklik olarak yorumlamak Kafka'ya haksızlık etmek olacaktır. Kafka'nın üzerine sinen bu şey sadeliğin zarafetidir. Yapıtlarındaki üslup için de bu söylenebilecektir. Ferit Edgü'nün *Aforizmalar'a* yazdığı ön sözde yaptığı saptamada olduğu gibi Kafka'da “çalışılmış” bir üslup değil doğal bir sadelik söz konusudur.

Kierkegaard'ın yaşam içerisindeki insanın acılarını kucakladığı gibi bir tavırla Kafka da yapıtlarıyla yaşamda acı çeken insanların iniltilerini bize duyurmaktadır.

“Çevremizdeki acıların hepsini bizim de çekmemiz gerekir. Hepimizin tek bir bedeni yok ama bir gelişimi var ve bu durum şu ya da bu biçimde tüm acıları yaşatır bize. Nasıl ki çocuk belli bir gelişim sonucu yaşamın tüm evrelerinden geçer (her evre de istek ve korku bakımından bir öncekine göre erişilmez görünür aslında), yaşlanır ve sonunda ölürse, biz de bunun gibi (insanlıkla aramızdaki bağ, kendimizle aramızdaki bağdan güçsüz değildir), yaşadığımız dünyanın tüm acılarını yaşayarak gelişiriz. Bu konuda adalete yer yoktur, acı çekmekten ürkmeye ya da acı çekmeyi kazanım olarak nitelemeye de yer yoktur.” (Kafka 2012: 102)

Heidegger'in deyişiyle Dasein'in yapısına uygun olan varlığı ve onun anlamını, kendi varoluşunu düşünmektir. Kafka'da da değişen dünya içerisinde yabancılaşan ve yalnızlaşan bireyin anlam arayışı üzerine verdiği mücadele

göze çarpmaktadır. İnsanın çeşitli oyalanmalarla tüm bunları düşünmekten kaçması yani Kierkegaard'ın deyişiyle yaşam yolundaki sıçrayışları gerçekleştirmekten kaçması kendi varlığından kaçması anlamına gelmektedir. Bu oyalanışı Kafka *Taşrada Düşün Hazırlıkları*'ndan bir aforizma tadında şöyle dile getirmektedir: “Yaşam sürekli oyalayıştır; öyle bir oyalayış ki, neyi dikkatten kaçırdığını düşünüp anlamaya bile fırsat vermez.” (Kafka 2005: 242) Bu oyalanışta yitip giden şey insanın varoluşu ve onun anlamıdır. İnsan farkında dahi olmadan geçip giden zaman içerisinde kendi varlığına yabancı kalmakta, kendi varlığından uzak düşmektedir. İnsan çeşitli oyalamacalarla kendisini kandırmakta ve kendi varlık yapısından kaçmaktadır. Bir savunma mekanizması olarak insanın bunu yapması sebepsiz değildir. Çünkü insan kendi varlık yapısına dikkat kesildiğinde varlığının bir hiçlik olduğunu, ölüme doğru koşan bir varoluşa sahip olduğunu, sonlu ile sonsuz arasında salınan temelsiz bir varlık olduğunu fark edecektir. Diğer yandan dünya içerisinde tek başına olmayan, Heidegger'in deyişiyle, diğer Dasein'lerle birlikte var olabilen insanın başka acılara yüzünü çevirmemesi gerekmektedir. Bu gereklilik kesinlikle acının iyi yanından bakarak bir deneyim edinmekten de kaynaklanıyor değildir. İnsanlıkla arasındaki bağdan ileri gelen sebeple insan başka yaşamların parçası, onların yaşamların tanığı ve başkalarının yaşamına dokunan bakışa sahip olduğu için başka acılardan da sorumludur. Dolayısıyla insanın kendisini dünyanın acılarından uzak tutabilmesi mümkün değildir. Çünkü dünyanın acılarından uzak duruş, kaçınabilecek yegâne acıdır. (Kafka 2012: 103) Acı çeken insanın sesi konumundaki Kafka yapıtlarında insanın diğer insanlar ile ilişkisini, insanın diğerleri ve dünya içindeki yerini tüm duygulanımlarıyla tasvir etmektedir. Bu yapıtlarda insanlar arasındaki ilişkiler, yaşayışlar ve yaşayamayışlar bazen *Dava* ve *Şato* romanlarında olduğu gibi doğrudan anlatılır; bazen de *Değişim*, *Bir Akademi için Rapor*, *Bir Köpeğin Araştırmaları*, *Şarkıcı Josephine ya da Fareler Halkı* hikâyelerinde olduğu gibi hayvanlar dolayısıyla anlatılmaktadır. Tersinden bakıldığından Kafka'nın yapıtlarında hep bir “nasıl insan olunur?”, “nasıl insanca bir yaşam sürdürülür?” sorularının yanıtı aranmaktadır. Kafka bunu doğrudan dile getirmeyerek sanki okuyucuların değilleme üzerinden kendisinin bulmasını beklemektedir. Kafka yapıtlarıyla *dünyanın maskesini*

düşürmüş bir yazardır. (Kafka 2012: 109) İnsan gibi yaşayamayışı hayvanlar üzerinden dile getirmek çok yadırganacak bir durum değildir elbette. Fakat hayvanların yaşayışı üzerinden anlatılan insanın insan gibi yaşayamayışı, gündelikliğinde insanın farkında dahi olmadan kendini tüketiş, onun tam anlamıyla bir adının bile olmadığı (K., Joseph K. vs.) okuyucunun suratına bir tokat gibi inmektedir. Aslında Kafka'nın eserleri 1904 yılında Oskar Pollak'a yazdığı bir mektupta tam da kendisinin betimlediği gibidir:

"Sanırım insanın yalnızca onu ısırın ve sokan kitaplar okuması yerinde olur. Okuduğumuz kitap bir yumruk gibi tepemize inip bizi uyandırmadıktan sonra neye yarar? Tanrım, hiç kitap okumasak da mutlu yaşayabilir ve bizi mutlu kılacak kitapları sıkıştık mı kendimiz kaleme alabiliriz. Ne var ki, üzerimize bir felaket gibi çullanan, kendimizden daha çok sevdiğimiz birinin ölümü, bütün insanlardan koparılarak ormanlara götürülüp bırakılmamız ya da canımıza kıymamız gibi bizi acılara gömen kitaplar gerekiyor bize. Bir kitap içimizdeki donmuş denizin buzlarını kırıp parçalayacak bir balta olmalıdır." (Wagenbach 2008: 55)

Çocuk yaşlarından itibaren gerek babasının otoriter tavrının beslediği ürkek yaradılışı gerek aile ortamı içerisinde kendine uygun yeri bulamayışı gerek hayal dünyasına hitap etmeyen eğitim süreci Kafka'nın yaşamını ve yaşamı da onun yazım hayatını fazlasıyla belirlemiştir. Diğer yandan Pragsız bir Kafka düşünmek de mümkün değildir. Neredeyse tüm ömrünü geçirmiş olduğu bu kentin Kafka'nın üzerindeki etkisi tartışılmazdır. Wagenbach'ın da dile getirdiği üzere bu çevre Kafka'nın yapıtlarını tema ve üslup bakımından kesinlikle etkilemiştir. Yapıtlarda rastgelinen alışılmamış temaların serinkanlı ve açık seçik bir mimariyi içerip söz kalabalığına yer vermeyen dil ve bu dildeki pürizmi (arıtım) Pragsız düşünmek mümkün değildir. (Wagenbach 2008: 66) Wagenbach'ın aktardığı şekliyle Prag hakkında Kafka'nın kendisi de şöyle söylemektedir:

"Yalnızlıkla toplum arasındaki bu sınır ülkenin ancak alabildiğine seyrek durumlarda dışına çıktım, hatta bu ülkeyi yalnızlıktan daha çok yurt edindim kendime. Burasıyla karşılaştırıldı mı, Robinson'un adası ne kadar daha yaşam dolu ve güzel bir yerdi. (Wagenbach 2008: 69)

Tüm bunların üzerine kadınlarla olan fazlasıyla çetrefilli ilişkileri babasıyla olan ilişkisinden sonra Kafka'nın yaşamındaki mihenk taşlarından. En az Kierkegaard kadar Kafka'nın yaşamı da hiç şüphesiz yapıtları üzerinde etkili

olmuş görünmektedir. Fakat yapıtlarını kurarken gösterdiği titizlik ve kendine özgü tinselliğini barındıran kafkaesk ve grotesk yapıyla tıpkı Kierkegaard gibi yaşamını aşmıştır. Yaşamı ve varoluşu ile oluşan yapıtları sayesinde zamanını aşan bir yazar haline gelmiştir.

2.1.3. Nişanlılıkları ve Milena

Kafka'nın üç kez nişanlandığı bilinmektedir. 1912 yılında Max Brod'un arkadaşı Felice Bauer ile tanışmıştır. Onunla 1914 ve 1917 yıllarında iki ayrı nişanlılık dönemi geçirmiş olsa da nişanlılıkları her iki seferinde de bozulmuş ve evlilikle nihayetlenmemiştir. Bu ilişkide ikili arasında çeşitli mektuplaşmalar olmuştur. Nişanlılıkları Kafka'nın tüberkülozdan kaynaklanan bir kanama geçirmesi sonrası olsa da Kafka bu rahatsızlığını bahane olarak kullanmış görünmektedir. Üçüncü nişanlılığı 1919 Yılında Julie Wohryzek adında tezgahtar bir kadınla olmuşsa da bu nişanlılık da kısa süre sonra bozulmuştur. Bu süreçler Kafka'nın yaşamında ciddi bir yeri ve zamanı kaplıyor görünmektedir. Kafka *Babama Mektup*'ta bu evlilik girişimleri için şunları söylemektedir:

“Peki, ne diye evlenmedim? Kimi engeller çıktı da ondan; her alanda böylesi engellerle karşılaşılabilir, yaşam dediğin, böylesi engelleri göğüslemektir nihayet. Ama elverişsiz bazı dış koşullardan bağımsız gerçek engel, besbelli düşünsel bir evlenme yeteneğinin bende eksikliğiydi. Bunu da sonradan anladım, evlenmeye karar verdiğimden beri uyku girmiyor gözüme, başım gece gündüz ateş gibi yanıyor, benimkisine yaşamak denemez artık; çaresizliğe gömülmüş, sağda solda yalpalayıp duruyorum.” (Kafka 2009: 85)

Bu duygu durumları, Kierkegaard'ın da evlenmeye karar verir vermez yaşadığı pişmanlığı akıllara getirmektedir. Hatırlanacağı üzere benzer bir nişan bozma hadisesi Kierkegaard'da da karşımıza çıkmaktadır. Kierkegaard dile getirilemez bir tarzda, aşkını kurban ederek sevdiği kadınla ayrılmış ve akabinde bu ayrılık Kierkegaard'ı kamçılayarak onun yazın hayatının başlangıcı olmuştur. Diğer yandan Kierkegaard'ın evlilik hakkındaki düşüncesini babasının ikinci eşi olan annesiyle ilişkisinin belirlediği gibi, Kafka'nın da üzerinde baba faktörü etkili olmuştur. Aslında evlilik denen şey o hiçbir zaman boy ölçüşemeyeceği babasıyla onu denk duruma getirecektir. Çünkü bu durumda Kafka da tıpkı

babası gibi bir aileye sahip olacaktır. Böylelikle Kafka'nın yinelenip duran küçük düşürülmeleri de geçmişe karışacaktır. Ayrıca ona göre evlilik insanın özgürlüğe ve bağımsızlığa ulaşmasının da güvencesidir. (Kafka 2009: 86) Fakat yine de Kafka tüm bunların babasına özgü olduğunu söyleyerek evlilikle arasına bir duvar örmüştür.

Yaşamlarındaki çeşitli benzerlikten yola çıkarak tüm bunların Kierkegaard için yazın hayatının başlangıcı sayılırken aynı şeyi Kafka için söylemek elbette yanlış olacaktır. Çünkü daha çocuk denilecek yaşlarda Kafka'nın yazmak macerası başlamış görünmektedir. Fakat diğer yandan bu ayrılıklar Kierkegaard'ın yazın hayatını beslediği gibi Kafka'nın da yazın hayatını beslemiştir. Her kalabalıklara karışmak isteğinin çeşitli nedenlerle bir şekilde başarısızlıkla sonuçlanması, yapıtlarında kendisini belli eden dünyada tek başına bırakılmışlık ve bu dünyada kendine uygun yer bulamayış duygusunu perçinlemiştir. Kafka'nın doğduğu günden beri ailesiyle kuramadığı, okul hayatında arkadaşlarıyla kurmakta zorlandığı ikili ilişkilerde ortaya çıkıveren hayalet onu duygusal yaşamında da rahat bırakmamıştır. Diğer yandan Kafka'nın yukarıda da bahsi geçen aforizmadaki ödevi yerine getirdiğini düşünmek mümkün görünmektedir. Eş ve dost hatta belki çocuk sahibi olmak istese de sanki her seferinde bir pişmanlık kendisini belli etmektedir. İnsanlar arasına ve dünyaya her karıştığında bu ödevi hatırlamakta ve daralttığı çevre içerisinde kendisini bu çevrenin dışında bir yere gizleyip gizlemediğinden emin olmak istercesine kendisini sürekli denetlemektedir. (Kafka 2012: 94) Julie ile olan nişanlılığın kısa süre sonra sonlanmasının nedeni ise Kafka'nın bir gazeteci olan Milena Polzak ile tanışması olarak görünmektedir.

Kafka'nın yaşamına onun eserlerini Çekçe'ye çevirmek istemesiyle müdahil olan Milena, onun yaşamına en çok tesir eden kadın hatta insan olma özelliği taşımaktadır. İlk karşılaşmaları Prag'da dostlarla buluşulan bir ortamda olmuştur. Kafka ve Milena'nın birbirine olan ilk teması elbette ki kitaplar ve yazmak üzerinden olmuştur. Kavuşulmaz olan ilişkileri içerisinde birbirlerinin yaşamlarına bu şekilde müdahil olmuşlardır. İlk mektuplarında o güne dair şunları diyecektir Kafka: "Yüzünüzdeki hiçbir ayrıntıyı açık seçik

anımsayamayışım aklıma geldi şu an. Ancak kafedeki masalar arasından yürüyüp gidişiniz, boyunuz posunuz, üzerinizdeki giysi hala gözlerimin önünde.” (Kafka 2005: 17)

Kafka yalnız, Milena ise eşi Ersnt Pollak ile bulunmaktadır orada. Çek asıllı olan, gazeteci, yazar ve çevirmen kimliğiyle karşımızda duran Milena da tıpkı Kafka gibi ailesinin -belki de babasının demek ikisi için de daha doğru olacaktır- uyumsuz ve asi çocuğudur. Praglı aristokrat bir ailenin kızı olarak dünyaya gelen Milena bu dünyada yaşamayı ve ölmeyi tercih etmemiştir. Siyasal olaylara tavrı, sosyalistlerle yaptığı iş birliği ve gazetede yazdığı yazılar üzerine bir de Yahudi-Alman bir adama âşık olması ise babası için bardağı taşıran son damla olmuştur. Bu son damla, Milena'yı koca bir okyanusa sürükleyecektir. İlk olarak babası tarafından bir sinir kliniğine zorla kapatılıp, kirli sularda yüzmek zorunda kalsa da daha sonra oradan kaçacaktır. Çeviriler yapmaya başlaması keza Kafka'nın öykülerini çevirmek istemesi de para kazanıp maddi-manevi bu bulanıklıktan kurtulmak içindir. Milena'nın Kafka gibi bir okyanusa açıldığını ve bir yangının fitilini ateşlediğini elbette o an için bilmesi mümkün değildir.

Tüm yaşamında olduğu gibi Kafka, Milena karşısında da hep korkak, ürkek, naif, çekingen ve hastadır. Kafka'nın Milena'ya duyduğu büyük hayranlık ilk olarak çevirilerle, Milena'nın Çekçesine duyduğu hayranlık ile başlamıştır. Kafka Milena'nın kendisinden aldığı öyküleri böyle bir ustalıklarla çevirmesini beklememektedir. Milena'nın öyküye duyduğu sadakati olarak yorumladığı, metne bu denli bağlı kalması ve Çekçe'ye bu denli güzel çevirmesi onu çok şaşırtmıştır. Bu şaşkınlık beraberinde Kafka'ya teşekkür maksatlı tamamen masumane ilk mektubu da yazdıracaktır. Başlayan şey, dostça bir mektuplaşmadır ve hayatlarındaki o dönemde ikisinin de buna ihtiyacı vardır. Milena da mutsuz bir evlilik sürdürmektedir. Dolayısıyla yaşam bir tesadüfle birbirinin yarasına merhem olma olasılığı bulunan iki yaralı insanı bir araya getirmiştir. Kafka, çevirilerde gördüğü mükemmelliğin arkasında göremediği başka şeyler olduğunu düşünmüş olacak ki Milena'nın mektuplarını Çekçe yazmasını istemiştir:

“Ben Çekçe yazılarınızı okumak isterdim, çünkü siz bu dilde doğup büyüdünüz, Milena tümüyle bu dilde saklı (çeviriniz de bunu doğruluyor) ; Almancanızda ise Viyanalı ya da Viyana’daki yaşama kendini hazırlayan bir Milena var. Diyeceğim, Çekçe lütfen.” (Kafka 2005: 21)

Kafka Milena’yı tanımak istemektedir ve Milena’da gözünün gördüğünden fazlasının olduğunu tahmin etmektedir. İkisini birbirine bağlayan, kendilerinin de sonradan fark edeceği pek çok şey bulunmaktadır. Hastalıklarıysa bunlardan biridir. Kafka gibi Milena da hastadır. Bu yüzden birbirlerine bu denli şefkatle yaklaşmışlardır. Babalarından göremedikleri bir yudum şefkati birbirlerinden yudumlamışlardır. Fakat tıpkı yaşadıkları, acısı, hastalığı, aşkı gibi Kafka’nın şefkati de hep daha fazladır. Kendi acısı, hastalığı daha fazlaydı lakin bunların Kafka’nın gözünde bir değeri yoktu. Ona göre zaten “Batı Avrupa’nın yarısı ciğerlerinden hasta” (Kafka 2005: 18) idi ve bu durum Milena söz konusuyken hiç mühim değildi. Meran’da dinlendiği sırada Milena’ya yazdığı mektupta açık seçik -onu kendisinden daha çok- bu tavrı görmek mümkündür: “İçtiğim süt size de yarıyor, bahçeden çektiğim hava sizi de güçlendiriyor. Hayır, bu çok az olurdu. Benden çok sizi güçlendirsin istiyorum.” (Kafka 2005: 46) Milena’dan gelen tek satır -en azından ilk başlarda- Kafka için uykusuzluğuna deva, bir avuntu ve bir tesellidir: “Yine de uykusuzluğu unutturacak bir şey bulunuyor elimde: Sizin rahat rahat uyuyor olmanız.” (Kafka 2005: 23) O uyuyor diye uykusuzluğuna teselli olabilecek bir aşk çoktan Kafka’da kendisini belli etmiştir. Son ana kadar Kafka, Milena’yı hep el üstünde tutmuştur. Ona göre Milena tertemizdir, o hiçbir yanlış yapmış olamaz, hiçbir şekilde suçlu olamaz. Eğer Milena mektup yazmamışsa bu, Milena’dan değil, Milena’yı gücendiren Kafka’nın eli yüzündendir. Tek bir kez olsun onun varlığına toz kondurmamıştır: “Sevimli telgrafınız geldi şimdi, geceye karşı, bu emektar düşmana karşı bir avuntu (yeterli değilse avuntu, suç sizde değil, gecelerdedir suç. Dünyadaki bu kısa geceler, neredeyse o sonsuz gece korkusunu insanda uyandırabilir.” (Kafka 2005: 59) Kafka bu tavrı ile Milena karşısında, küçüle küçüle kalmamakta, yok olmaktadır. Kendi varlığı çoktan onun varlığında eriyip çözülmüştür. Bunun sebebi belki aralarındaki on iki yaş kadar küçümsenemeyecek yaş farkı olarak yorumlanabilir. Belki de Kafka’nın gözündeki Milena’nın eşsiz güzelliğidir. Belki de gerçekten aşktandır. Lakin ne

olursa olsun Milena'nın 'güçlü ve Kafka'dan güçlü' olduğu bir gerçektir. Kafka'nın kaleminden, çaresizlikle dökülmüş şu satırlar tüm yaşamı boyunca sahip olduğu bir özellik olan ürkekliği anlatan ifadelerdir:

Kafka'nın korkaklığı ve ürkekliği karşısında buluşma isteklerinin Milena'dan gelmesi de şaşırtıcı olmayacaktır. İlk buluşmaları, mektuplaşmaya başladıktan yaklaşık bir yıl sonra olacaktır. İkinci buluşma ise yine Milena'nın ısrarları üzerine Kafka'nın Prag'a Viyana üzerinden geçmesini istediği, ilk buluşmadan bir ay sonra Gmünd'deki günü birlik buluşmadır. Milena Viyana'da yaşadığı için Kafka ile çok az görüşebilmektedirler. Diğer yandan bu kısıtlı görüşmenin nedeni mesafelerden ziyade Milena'nın gözü pekliğine karşı Kafka'nın ürkekliği olarak da yorumlanabilir. Korkmak doğasında olan Kafka kendini sadece birkaç öykü ve mektuplardan yani yazdıkları kadar tanıyan Milena'nın onu görünce hayal kırıklığına uğramasındandır. Diğer yandan bu kez onu kocası yanında değilken görecektir, konuşacaktır. Kısacası Kafka'nın doğal bir özelliği olan ürkekliği kendi satırları açıkça ortaya koymaktadır:

“Bazen öyle bir duyguya kapılıyorum ki, sanki aynı odada kalıyoruz da karşılıklı iki kapısı var odanın ve her birimiz kendi kapısının kolunu tutmuş bekliyor; birimiz gözünü kırpmaya görsün, ötekimiz kapıyı açtığı gibi kaybolacak ortadan, hele ikimizden birinin ağzından bir söz çıkmasın, öbürümüz kapısını ardından kapayıp ortada görünmeyecek. Ama sonra kapıyı açacak yine, çünkü hepsi tek bir oda, belki bırakıp gitmek düşünülecek gibi değil. İki kişiden birincisi tıpkı ikincisi gibi olmasaydı, serinkanlı davranıp ikincisine hiç bakıyor görünmeseydi, belki ikincisi ortalığı derleyip toplayacak, odanın başka herhangi bir odadan farkı kalmayacaktı. Ama işte birincisi kendi kapısında ne yapıyorsa, o da kendi kapısında onu yapıyor. Her ikisi kapıların dışına çıkmış oluyor bazen, güzel oda da boş kalıyor.” (Kafka 2005: 51)

Milena'nın mutsuz da olsa evli olması gerçeği Kafka'nın acılarına acı katmaktadır. Ağır basan korkusu onu Milena'ya götürmekten alıkoymaktadır. Kaldı ki Milena tarafından gelen buluşma isteği dahi Kafka için son derece inanılmazdır. Bu durumu tasvir ediş şekli yaşamdaki olağan bir isteğin Kafka'nın dünyasında nasıl derin anlamlar ifade ettiğini ortaya çıkarmaktadır:

“Biri var diyelim, ölüm döşeğinin pisliği ve ağır kokusu içinde yatıyor. Azrail, bütün meleklerin bu en hayırlısı çıkıp geliyor derken, gözlerini dikip adama bakıyor. Adam ölmeyi hiç göze alabilir mi? Azrail'e sırtını dönüyor yattığı yerde, ölmek ona göre değil. Sözün kısası yazdıklarına inanmıyorum,

Milena, bunların doğruluğunu hiçbir şekilde bana kanıtlayamazsınız.”
(Kafka 2005: 61)

Milena Kafka’da öyle bir yerdedir ki, Kafka onu kendisine öylesine layık görmemektedir ki, “keşke sizi ellerimin arasına alıp gözlerinizin içine bakabilseydim” (Kafka 2005: 55) derken bile, bunu kendisi için, ona olan aşkından değil de Milena gerçeği görsün diye yapmak istemektedir. Kafka, aşkla Milena’nın gözlerine bakarken, o da Kafka’nın gözlerinde kendini görecek ve gerçeği anlayacaktır. Kafka’nın aşkı son haddine ulaşmış durumdadır. Hem çivi hem çiviye çakan olarak Kafka öyle büyük acılar içerisinde sürüklemiştir ki kendini Milena’ya gidip acılarını dindirmek, derdine deva bulmak yerine yalnızlığa sığınmak istemektedir. Aralarındaki büyüün bozulmasından ve mektuplaşmalarının bile ellerinden alınmasından korkarak onu görmemeye razı olabilecektir. “Bir daha göremesem bile sen benim” (Kafka 2005: 68) ve devam eder: “Olanlar benim için korkunç, dünyam çöküyor, dünyam yeniden kuruluyor; sen (bu sen benim) bu arada nasıl ayakta kalacaksın ona bak. Dünyamın yıkılışından dolayı yakınmıyorum, zaten yıkılacaktı, yakınmam yeniden kurulacağı içindir.” (Kafka 2005: 68) Bu satırlar Kafka’nın kendisi bu haldeyken dahi yine Milena’yı düşündüğünün kanıtıdır. Çünkü yakalanmaları halinde Milena artık Viyana’da kalamayacaktır. Diğer yandan bu satırlar ileride de anlatılacak olan Kafka’nın yapıtlarında kendisini gösteren sonsuzluk kavramının aslında onun yaşamına ve ilişkilerine ne denli işlediğini de göstermektedir.

Uzun ve zorlu mektuplaşmalar sonucunda dört günlük bir macera yaşamış oldukları, buluşmadan sonra yazılan mektup aracılığıyla bilinmektedir. Kafka’nın Milena’nın girdabına nasıl da kapıldığını gözler önüne seren bu mektup buluşmalarının büyüüne uygun olarak şöyle sonlanmaktadır: “Unutamayacağım bir doğa olayıydı yüzün istasyonda Milena: Bulutlardan değil, kendiliğinden gölgelenen bir güneştin sanki. Ne söyleyeyim daha? Kafam ve ellerim dinlemiyor beni.” (Kafka 2005:93) Kafka’nın artık iflah olmayacağı aşikardır. Her şey artık bambaşka olacaktır. Her gün kendi sıradanlığında dönen dünya ve içindeki her şey hayatına Milena girdikten sonra nasıl değiştiyse onu bir kez daha gördüğünde de hiçbir şey aynı kalmayacaktır. Bu

kötüden iyiye sonra tekrar kötüye olan değişimde olan şey, yine hassas, tedirgin ve ürkek Kafka'ya olacaktır. Buluşma isteğine inanamayan Kafka, yaşanıp bittikten sonra dahi buluşmuş olduklarına inanabilmiş değildir. Bu inanılmazlığı şu sözler tüm tesiriyle ortaya koymaktadır: “Sen benim yanımda yürüyordun Milena, düşünsene, benim yanımda yürüyordun.” (Kafka 2005: 95)

Milena'nın varlığı Kafka için her şeye kadirdir. Milena onun olmasa da, hiç olamayacak olsa da, yanında olmasa da, önemli olan şey, Milena'nın olması sadece var olmasıdır. Kaldı ki Kafka onunla baş başa geçen dört gün boyunca onun yanında olmanın ne anlama geldiğini de bizzat yaşamıştır. Dünya üzerinde kendini yapayalnız ve tek başına bırakılmış hisseden Kafka ilk kez yalnızlığını unutmuştur. Kafka, tüm yaşamını Milena üzerinden temize çekmeye çalışan bir tavır sergilemektedir. Öyle ki varlığındaki tüm muammaya rağmen Kafka, Milena ile ilişkisinde gerçek manada tanınmaktadır. Babasında, çocukluğunda, okumak zorunda olduğu okullarda, işinde, hastalığında kaybetmiş olduğu kendi benliğini Milena'da bulmaktadır. Şu satırlar cevap niteliğindedir: “Oysa hiç de sen değilsin benim sevdiğim, senden daha fazla bir şey. Senin aracılığıyla bana bağışlanan kendi varlığımdır.” (Kafka 2005: 117)

Açıktır ki Milena için durum bu kadar tutku dolu değildir. Diğer yandan Milena Kafka'daki tüm yaraları kapatacakmış görünse de onda yeni ve daha derin, belki de öldürücü, yaraları açmaktadır. Evli olduğu gerçeği her geçen gün Kafka'nın omuzlarına daha büyük bir yük olarak yüklenmektedir. Bu üçgende kendini nasıl hissettiğini şöyle açıklamaktadır. “Senin kocanla sürdürdüğün yaşamda ben doğrusu büyük ‘bir evde’ fare gibiyim yalnızca, çok çok yılda bir kez halı üzerinden açıkça seğirtip gitmesine göz yumulan bir fare...” (Kafka 2005: 132) Bu aşkın kendisine yaptıklarına rağmen ondan vazgeçemediğini *gardırop* olmayı dahi yeğlediği şu cümlelerle ortaya koymaktadır:

“Ne diye alabildiğine bir belirsizliği içeren ve korkunç sorumluluk isteyen böyle bir durumun eziyetini çeken biriyim sanki? Örneğin, ne diye odadaki o mutlu gardırop değilim ve koltukta ya da masa başında oturur ya da uzanmış yatarken (Tanrı'nın tüm bereketi senin uykunun üzerine olsun!) sana dolu dolu bakamıyorum. Neden öyle bir gardırop değilim? Son günlerin perişanlığı içinde yaşadığını ya da Viyana'dan çıkıp gittiğini gördüm mü, kahrımdan oracığa yığılıp kalacağım da onun için.” (Kafka 2005: 127)

Milena'nın gardırobu olmayı yeğleyen Kafka, Milena onunla ikinci kez buluşmak istediğinde, nasılsa yine gidecek diye onunla buluşmak istememektir. Oysa Kafka Milena'nın bir gün gelebilecek olma olasılığını hep elinde bulundurmak istemektedir. Onu görmektense onu görmek umudunu hep içinde taşımak istemektedir. Bu tavır Kafka'nın tüm yaşamını belirleyen bir tavidir. Kafka'nın buluşmaya bir türlü yanaşmamasını Milena'nın Max Brod'a yazdığı isyan dolu mektup gözler önüne sermektedir. Diğer yandan bu mektup Milena'nın Kafka'nın ruhunu nasıl da güzel okuduğunu ve çözümlediğini ortaya koymaktadır.

“Bir ara telgraf çekmişim kendisine, telefon etmiş, mektup yazmış. Tanrı hakkı için ne olur bir gün için kalk gel bana diye yalvarıp yakarmıştım. O zamanlar bana çok gerekliydi. Bu yüzden ne kahrettim, ne kahrettim kendisine. Kaç gece uyku girmede gözüne.

Kıvranıp durdu, kendisini yiyip bitirircesine mektuplar yazdı, ama geleyim demedi. Neden peki?

Çalıştığı yerden izin isteyemedi. Müdüre söyleyemedi, pek hızlı daktilo yazdığı için bütün kalbiyle (gerçekten) hayranlık duyduğu müdüre bana geleceğini söyleyemedi çünkü. Söyleyecek başka bir şey de bulamadı – yine zehir gibi bir mektup bana- başka ne diyebilirmiş ki? Yalan mı söyleseymiş? Müdüre yalan söylemek ha? Olacak şey miymiş?” (Kafka 2005: 372)

Diğer yandan, Kafka için işin başka bir boyutu da bulunmaktadır. O Milena ile buluşabilmek için diyelim ki iş yerinden izin alabilmek için yalan söylemek istememektedir: “Çok darda kalınca iş yerinin lafı olmaz, izinli ya da izinsiz ver elini Viyana. Ama mutluluk, mutluluk gereksinimi beni yalan söylemeye zorlayan nedenlerin başında geliyorsa, o zaman yalan söyleyemiyorum.” (Kafka 2005: 175) Milena haklı olarak kızsada Kafka'yı öyle iyi tanımıştır ki, onun takındığı bu tavrın fazlasıyla farkındadır:

“Kuşkusuz öyle ki, hepimiz de görünürde yaşama gücüne sahibiz, çünkü kaçıp yalana sığınmışız bir kere, körlüğe, hayranlığa, iyimserliğe, bir inanca, karamsarlığa ya da bunların dışından bir şeye sığınmışız. Ama o asla sığınacak bir yer aramadı kendine, böyle bir yerin koruyuculuğundan hep uzak kaldı. İçip içip soluğu sarhoşlukta arayacak biri olmadığı gibi, asla yalan söyleyecek biri de değildi. En ufak bir barınak, bir dam altından yoksun yaşayan biriydi.” (Kafka 2005: 372)

Milena, Kafka'nın “giyinik insanların arasında çır çıplak dolaşan biri” (Kafka 2005: 372) olduğunu görmüştür. Kafka Milena'ya ve mutluluğa giden yolda

(elbette varsa böyle bir yol) şartların izin verdiği ölçüde temiz yürümeye çalışmıştır. Yalan hakkında *Aforizmalar*'da dile getirdiği şu pasaj da Kafka'nın dünya üzerinde var olmaya çalışırken -elbette dünyanın buna olanak tanıdığı ölçüde- doğru bir yaşam sürdürmek isteğini göstermektedir: "İnsan ancak olabildiğince az yalan söylediğinde olabildiğince az yalan söylemiş olur yoksa olabildiğince az yalan söyleme fırsatını bulduğunda değil." (Kafka 2012: 59) Milena'yı görmek isteği ağır basan Kafka buluşmayı kabul etmiştir. Buluşma gününü bayram gününü bekleyen çocuklar gibi beklemektedir. Çünkü "bir aydır hiçbir işe yaramayan gözleri" (Kafka 2005: 189) tekrardan Milena'yı görecektir. Bu buluşma "konuşmak için az, susmak, el ele tutuşmak, göz göze bakışmak için yeterli bir zamandır". (Kafka 2005: 199) Diğer yandan belki Milena'nın geçmiş doğum günü kutlanacaktır. Bir kutlamanın gereksizliğinin kanıtı olarak dökülen şu cümleler Kafka'nın Milena'ya bütün kelimelerinin en güzellerini armağan ettiğinin göstergesidir:

"Sanıyorum doğum günün için uzunca bir dileği senin orada öksürmeden söyleyemedim. Neyse ki bir dilek gereksiz; yalnızca bir teşekkür bu dünyada olduğun için; daha baştan bu dünyaya bakıp, senin içinde bulunabileceğini düşünemedim doğrusu. Ve bu dünyada olduğun için sana teşekkür ediyorum." (Kafka 2005: 222)

Heyecanla beklenip gelmek bilmeyen fakat geldiğinde de durmak bilmeyip hemen geçen bütün günler gibi bu buluşma da gelip geçmiştir. Bir müddet sonra Kafka'nın yaşamını Milena, Milena'nın yokluğu ve Milena'dan ona kalan anılar oluşturmaya başlamıştır. Ona göre yaşanacak bir yaşam varsa bu ancak onunla mümkündür. Lakin Gmünd'deki buluşmadan altı ay sonra mektuplaşmaları Kafka'nın isteği üzerine sonlanmıştır. Tüm yaşamını dolduran Milena ve onun mektuplarından vazgeçmiştir. Çünkü artık gerçekliğinden emin olmadığı bir hayaletle savaşıp durmaktan yorulmuştur. Bunun üzerine Kafka'nın söyledikleri hem Milena ile mektuplaşmaları hem de onun yazmaya karşı düşüncelerini ortaya koyar niteliktedir:

"Mektup yazmak hayaletlerle düşüp kalmak gibidir... Hayaletlerin aç gözlülükle bekledikleri bir eylemi gerçekleştirmek; onların önünde çıril çıplak soyunmak demektir. Mektuplarda yolladığınız öpücükler ulaşmaz yerlerine, yolda hepsine hayaletler el koyar. İşte ele geçirdikleri bu zengin besinlerdir ki, onların görülmedik biçimde çoğalmalarını sağlar. Bunu da sezer insanlar, hayaletlere karşı savaşım dururlar. Aralarındaki doğal ilişkiyi

ve ruh huzurunu sağlamak için treni, otomobili, sonra uçağı bulmuşlardır. Ama artık geçmiş ola! Uçuruma yuvarlanırken yaptıkları buluşlardır tümü. Oysa çok daha serinkanlı, çok daha güçlü olan karşı taraf postadan sonra telgrafı, ardından telefonu, telsizi icat etmiştir. Hayaletlerin açıklıktan öleceğı yoktur; ama bizler yok olup gideriz.” (Kafka 2005: 316)

Milena ile ilgili söylenecek her şey söylenmiş midir bilinmez. Fakat Kafka'nın bu kararı onun sonunun başlangıcı olmuştur. Kaldı ki diğer yandan ikisi de daha baştan yan yana oluşun imkânsız olduğunu sadece düşündüğü için değil açık seçik bir şekilde bildikleri halde uzun süre mektuplaşmıştır. Birbirleriyle asla bir yaşam paylaşamayacaklarını bilmektedirler. Fakat elbette böylesi bir bilinç yine de acının dozunu hafifletmemektedir. “Odanda ne varsa, hemen hepsini canım gibi seviyorum” (Kafka 2005: 159) diyen, gardırop olmuş hatta kendini bir fare yapabilmiş olan Kafka'nın kaldığı yerden hayatına devam etmesi elbette kolay olmayacaktır. Çünkü yaşamını onunla doldurduğu için onun varlığı yerini kocaman bir boşluğa bırakacaktır. Sevginin en acı tanımıdır şu satırlar: “En çok seni seviyorum diyorum ama gerçek sevgi bu değil sanırım, sen bir bıçaksın, ben de durmadan içimi deşiyorum bu bıçakla dersem, gerçek sevgiyi anlatmış olurum belki.” (Kafka 2005: 279) Mektuplarını bazen F, bazen Franz K, bazen Franz, bazen de Senin ile sonlandıran Kafka adeta küçüle küçüle kalmamıştır. Şu satırlar son bıçak darbesinin etkisiyle çıkan bir acı çığlık gibidir: “Adımı da yitirdim! Küçüle küçüle ‘SENİN’ kaldı yalnız.” (Kafka 2005: 78)

1921 yılında Kafka'nın Milena'yla mektuplaşmaları sonlanmıştır. Daha baştan belli olan son gerçekleşmiştir. Şu satırlar hasta bedeni ve hassas kalbiyle Kafka'nın neden daha fazla bu mektuplaşmalara devam edemeyeceğinin açıklayıcısı niteliğindedir:

“... önemli olan, mektuplarda büyüyen çaresizliğim, mektupların ötesine bir türlü uzanamayışım, hem senin karşında, hem kendi karşımda duyduğum çaresizlik -öyle bir çaresizlik ki, sen binlerce mektup yazsan, ben binlerce kez böyle bir dilekte bulunsam yine de yadsınacak gibi değil- ve yine önemli olan, senin (belki nedeni bu çaresizliktir, ama tüm nedenler karanlıkta) *karşı durulamayacak kadar gür sesin, beni kesinlikle susmaya davet eden sesin.* [...] Seninle ilgili her şey söylenmiş değil henüz, çoğunlukla bunlar senin mektuplarında var kuşkusuz (sarı mektupta da belki, daha doğrusu mektubu sana geri yollamamı istediğın telgrafta, haklı olarak kuşkusuz) şeytanın kutsanmış yerlerden kaçması gibi benim çokluk korkup kaçmaya baktığı yerlerde var.” (Kafka 2005: 314)

Kafka'nın 41 yıllık yaşamından onun varoluşuna dokunabilen, onun yaşamında yadsınamayacak bir tesiri olan Milena geçmiştir. Ferit Edgü Kafka ile Max Brod ile aralarındaki ilişki için *Aforizmalar'a* yazdığı önsözde şöyle söylemektedir: "Brod olmasaydı Kafka olmazdı. Tersi geçerli değildi, Kafka olmasaydı Brod zaten yoktu." Aynı şey Kafka ile Milena arasındaki ilişki için de fazlasıyla geçerli olacaktır. Milena olmasaydı Kafka olmazdı fakat Kafka olmasaydı Milena zaten yoktu.

2.1.4. Hastalığı ve Ölümü

Kafka'nın varoluşunun ürkek yapısı hassas bedeninden de kaynaklanmaktadır. Kendisi de vücudunun bu hastalıklı yapısından şikayetçidir ve bundan sürekli yakınmaktadır. Varlığındaki dirim eksikliğinin ve umutsuzluğunun nedeni olarak güçsüz bedenini görmektedir. Öyle ki yeterince sağlıklı bir yapıda olmadığı için 1914'te başlayan Birinci Dünya Savaşı'na katılamamıştır. Diğer yandan esasında Kafka kendi yapısındaki bu eksikliği profesyonelce kullanıp yapıtlarında kendisine bir nevi malzeme haline de getirmiştir.

1917 yılında akciğer kanseri teşhisi konan Kafka yıllarca sanatoryumlarda tedavi görmüş olsa da kalbi artık bu acıları kaldıracak durumda değildir. Durumu herhangi bir müdahale ve tedaviyi kaldırmayacak hale gelen Kafka 3 Haziran 1924 yılında kalp yetmezliğinden dolayı yaşama gözlerini yummuştur.

2.2. KENDİNİ BİLEN BİR BÖCEK: “FIRLATILMIŞLIK” VE “ARADALIK” KAVRAMLARI

“Bir sabah tedirgin düşlerden uyanan Gregor Samsa, devcileyin bir böceğe dönüşmüş buldu kendini.” (Kafka 2009: 5)

Kafka'nın yaşarken yayımlanan tamamlanmış eserlerinden olan *Değişim (Die Verwandlung)* adlı yapıtı insanın dünyasını ve yaşayışını kökten değiştirecek etkileyicilikte bir cümle ile başlamaktadır. Kafka'nın modern dünya içerisinde kendi varlığından, kendine uygun yapısından uzak düşmüş, iş hayatı içerisinde kaybolmuş insani duygu durumlarını ele aldığı, aile bireyleri arasında ilişkinin temellerini sorguladığı ve sorgulattığı bir yapıt olarak karşımızda durmaktadır. Bu halin içerisinde neden ve nasıl düştüğünü kavrayamadan, Gregor Samsa bir sabah uyanıp gözünü açtığında kendisini dev bir böceğe dönüşmüş olarak yatağının içinde kalakalmış vaziyette buluvermektedir. Buradaki “buluvermek” fiili durumu olduğu gibi dile getirmektedir. Aslında bu fiil kökündeki ekte yaşam denen şey kendisini adeta açığa vurmaktadır. İşte yaşam tam da insanın varoluşunu gerçekleştirme süreci içerisinde başına gelen -absürd bile olsa- sadece o bireye özgü bir defalık, her defasında yeni ve eşsiz olan anlar, durumlar ve deneyimlerin toplamıdır. İnsanın bu yaşamda varoluşunu gerçekleştirip sahîh bir şekilde var mı olabileceğini yoksa yitik olarak mı bu dünyadan silinip gideceğini tam da bu anlar karşısında takındığı tavır ve durumlar belirlemektedir. Gregor da hiç bilmediği bir dünyanın içinde olup bitenleri kavrama çabasıyla var olabilmek adına bir mücadeleye girişmekte ve bu dünya içerisindeki yerini anlamlandırmaya çalışmaktadır. İçine düştüğü bu hale rağmen bir gayret ile eski hale geri dönüşün yahut bu durum içerisinde var olabilmeyi başarabilmenin umudunu kendinde barındırmakta ve çıkış yolunu kendinde aramaktadır:

“Ama onca zahmetten sonra eskisi gibi yine ahlayıp oflayarak yatakta yatıp bacakçıklarının belki eskisinden de fena birbirleriyle boğuştuğunu görünce ve bu keyfi davranışları düzene sokmak için aklına bir çare de gelmeyince, yatakta asla kalamayacağını, yaktan kurtulmak için en ufak bir umut bile bulursa, bu umut uğrunda her şeyi feda etmesinin en uygun davranış olacağını geçirdi içinden. Beri yandan, elden geldiği kadar serinkanlı düşünüp taşınmaları, umutsuzlukla verilecek kararlara yeğlemek gerektiğini zaman zaman aklına getirmeyi unutmuyordu.” (Kafka 2009: 11)

Absürd dahi olsa bir durumun içine fırlatılmışlık, yaşamdaki yeni bir didinişi zorunlu kılmaktadır. Yaşam yolu göz önüne alındığında burada bir böceğin bedenine hapsolarak insan bedenine göre daha aşağı olan bir nevi düşüş söz konusudur. Bu bakımdan kendi varlığıyla karşılaştığında içine düştüğü dehşet ve şaşkınlık içerisinde şu sözcükler daha bir anlam kazanmaktadır:

“Gregor, doğru dürüst bir karara varmaktan çok, ilgili düşüncelerin yol açtığı telaşla bütün gücünü toparlayıp yataktan dışarı attı kendini. Yüksek perdeden pat diye bir ses duyuldu. Ama buna gerçek anlamda bir gürültü denemezdi. Düşmenin yol açtığı sesi, halı biraz yumuşatmıştı; sonra, sırtının da sandığından esnek olduğunu gördü Gregor, bu yüzden düşüşü pek dikkati çekmeyen bir ses çıkarmıştı.” (Kafka 2009: 13)

Heidegger'in dediği gibi aslında insan, gündelikliğinde olanaklarını çeşitli şekillerde tüketerek kendisini bu hale sürüklemektedir. İnsandan hayvana doğru bir dönüşüm geçirmek gündelikliğinde gerek modern zamanların yan etkisinin bir sonucu olarak gerekse de çeşitli oyalanmalarla insanın olanaklarını tükenmesine gönderme yaptığını düşünmeye olanak tanımaktadır. Fakat bir beden değişimi söz konusu olsa da yaşam devam ettiği müddetçe bu didiniş sürmek zorundadır. Bu durumu nitelercesine *Milena'ya Mektuplar*'da Kafka şöyle demektedir:

“Olanlar benim için korkunç, dünyam çöküyor, dünyam yeniden kuruluyor; sen (bu sen benim) bu arada nasıl ayakta kalacaksın, ona bak. Dünyamın yıkılışından dolayı yakınmıyorum, zaten yıkılacaktı, yakınmam yeniden kurulacağı içindir.” (Kafka 2005:68)

Varoluş Felsefesi'nin dayanak noktası olan Pascal'de ve tüm varoluşçu filozoflarda, insan sonsuzluk ve hiçlik arasında bir konumdadır. Kafka'nın bu yapıtında Gregor Samsa insanın bu halinin somutlaşmış hali olarak karşımızda durmaktadır. İnsanın kendi varlığını, varoluşsal yapısını ve varlık içerisindeki yerini kavrayabilmesi için kendini bilmesi şarttır. Gregor Samsa artık kendini bilen bir böcektir. Gregor Samsa'nın bir sabah kendisini böcek olarak bulmasıyla birlikte varlığın ve kendi varlığının anlamı ve anlamsızlığı üzerine bir sorgulayış baş göstermektedir. Kendisini, yaşamı ve başkalarını sorgulamaya başlar. Bir böceğin tüm bunları yapabilmesi; yani en genel anlamıyla kendini bilmesi elbette mümkün değildir. Onun arada bir varlık oluşu da tam olarak bundan kaynaklanmaktadır. Çektiği acılar da arada bir varlık olmanın getirdiği

zorluklardır. İnsanın birdenbire kendisini bir böcek olarak buluvermesi elbette insanın yaşamda başına gelebilecek en büyük felakettir. Fakat bir böcek olduğu halde düşünmeye ve sorgulamaya devam etmesi, tüm bunlardan kaynaklanan acıyı hissetmesi çok daha büyük bir felakettir. Pascal insanın sefilliğini nitelerken tam da bundan bahsetmektedir aslında. Öyle ki, daha önce Pascal kısmında da belirttiğimiz gibi, insanın kendi varlığını, varoluşsal yapısını ve varlık içerisindeki yerini kavrayabilmesi için kendini bilmesi şart koşulmuştur. Çünkü ancak kendi varlığını bilen insan sefilliğinin farkına varabilecektir. İnsan tüm bu hakikat içerisindeki halini gördüğünde, sonsuzluk içerisindeki kaybolmuşluğunu, tek başınalığını ve kimsesizliğini görecektir. Burada Gregor Samsa'nın da yavaş yavaş kimsesizleştiği görülmektedir.

Gregor düştüğü ve içerisinde sıkışıp kaldığı bu anlam verilemez absürd durum içerisinde kendisine verecek yanıtlar bulmaya çalışmaktadır. Bu hal içerisinde bir gün kız kardeşinin keman çalışını dinlerken nasıl da duygulandığını anımsar. Müzik onu bu denli duygulandırdığına göre, kendisine bir hayvan gözüyle bakılıp bakılmayacağını sorgular. (Kafka 2009: 58) Görüldüğü üzere bir müzik eserinin ruhuna dokunduğu bir böcek olarak Gregor içine düştüğü bu aradalıkta yerini kavramaya çalışmaktadır.

Hiç olmayacak olanın gerçekleştiği bir durum içerisinde, böcek vücuduna rağmen Gregor'un bir sonraki treni yakalayarak işe zamanında yetişebilmek için verdiği mücadele, modern zamanlar içerisinde topluma ve kendisine yabancılaşmış insanın kayboluşunun, varlığının anlamını yitirşinin ve nihilist, yozlaşmış bir düzenin göstergesidir. *Dava* ve *Şato* yapıtlarında kendisini açıkça belli edecek olan bireyin varlığını hırpalayan hiyerarşi bu yapıtta da kendisini yavaştan belli etmektedir. İnsanın nasıl da dizginlendiğini gözler önüne serercesine geç kalır kalmaz müdürünün evine üşüştüğü görülmektedir. İnsanın yapısına uygun olmayan bir yaşayış içerisinde insanın bu dünyaya, bu yaşayışa uyumsuzluk göstermesi ise fazlasıyla olağan bir sonuçtur. Diğer insanların, böyle bir düzenin hâkim olduğu yaşamın insanı böcekleştirdiği vücudu içerisindeyken dahi Gregor, ailesinin borçlarını ödemek için çalışmak zorunda oluşunu, sevmek istemediği bir işe ve oradaki ilişkilere katlanmak zorundalığını

ve tüm bunlara rağmen kendisinden bir türlü memnun olmayan babasını düşünmeye devam etmektedir. Oysa kendisini köleleştiren böylesi bir işte çalışmasının nedeni tam da babasıdır. Babasının alıp da ödeyemediği borç, Kafka'nın emek gücüyle kapatılmaya çalışılmaktadır. Gregor'un sadece emeği değil aynı zamanda ruhu ve varlığı da son haddine kadar sömürüldüğü için, dönüştüğü bu halin şokunu yaşaması gerekirken içine düştüğü bu hale rağmen bir an önce işe gitme kaygısı içini kemirmektedir. Bu kaygı aile bireylerinde de başka şekilde görünüm kazanmaktadır. Öyle ki Gregor'un bir böceğe dönüşmüş olması onlar için eve para getirecek kişinin eksilmesinden başka bir anlama gelmemektedir.

Sırf böcek olmak rahat bir durumdur. Fakat böcek olmayı da bilememek yani ne böcek ne insan olabilmek, katlanılmaz ve dayanılmaz bir acıdır. Bir yandan da bu halin birazdan son bulacağı umudunu sürekli aklının bir kenarında tutarak bu aradalıktaki çabalayışını sürdürmektedir:

“Şimdiye dek yatakta yatarken sık sık vücudunda herhangi bir nedenin, belki de yatışındaki bir anormalliğin yol açtığı hafif bir sızı hissettiğini, ama bu sızının yaktan kalktığında kuruntudan başka şey olmadığını açığa çıktığını anımsadı. Acaba bugünkü kuruntusu nasıl yavaş yavaş silinip gidecekti, merakla beklemeye koyuldu.” (Kafka 2009: 9)

İlk başta bu hali kabullenememişken ve bu halin geçmesini beklerken daha sonra bir dirim eşliğinde bu hal içerisinde yapabileceklerinin yolunu bulmaya çalışmaktadır. Bunlardan ilki de bulunduğu yaktan çıkmaktır. “Yatakta asla kalamayacağını, yaktan kurtulmak için en ufak bir umut bile bulursa, bu umut uğrunda her şeyi feda etmesinin en uygun davranış olacağını geçirdi içinden.” (Kafka 2009: 11) Oysa o yaktan çıkmak ve bu halinde diğerleriyle karşılaşmak hiçliğe doğru sürüklenişin ilk adımıdır. Ötekilerle karşılaşması, onların bakışına maruz kalması ile birlikte yavaş yavaş yalnızlaşma süreci de başlamaktadır. Kapılar arkasında gizliyen herkesin merak nesnesi olabilirken kapılar açılıp da onlara kendi varlığını gösterdiğinde bir başına bırakılmıştır. Ötekiler tarafından bir kabul görme mücadelesi verecek olsa da Gregor için ötekilerin arasında var olabilmek hayli güç bir iştir. Kafka bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Sabahleyin kapılar kilitliyen yanına gelmek istemişti herkes; oysa şimdi kendisi bir kapıyı açmış, öbür kapılar da galiba gündüz açılmışken hiç

kimse yanına uğramıyordu; üstelik anahtarlar da şimdi dışardan kilitte sokulu durmaktaydı.” (Kafka 2009: 27)

Taşrada Düşün Hazırlıkları'nda dile getirilen şu pasajı aynı bağlamda okumak mümkün görünmektedir:

“Rahatını kaçırın ne? Kalbinin kararını nedir bozup dağıtan? Kapının tokmağına el süren kim? Kim sokaktan sana seslenip de, açık kapıdan girip yanına gelmeyen? Ah, bu, senin rahatını kaçırdığın, kapısının tokmağına el sürdüğün, senin kendisine sokaktan seslenip de, açık kapısından içeri girmeye yanaşmadığın kimseden başkası değil.” (Kafka 2005: 202)

Bir başkasının başına böyle bir şey gelseydi Gregor'un tavrının ne olacağı tartışmalıdır. Böyle bir dünyanın insanı sürüklediği vurdumduymazlık düşünüldüğünde belki de anne ve babasının tavrından farklı olmayacaktı. Fakat böylesi bir hal içerisindeyken onu görmeye cesaret eden, gerçek manada yanında olan ve onu kabul eden tek kişi kız kardeşi Grete olmuştur. Tüm şefkatiyle onun hangi yemekleri yiyebileceğini anlamak için gazetenin üzerine bir sürü yemek koyuyor, sonra hangisinin yendiğine bakarak ona göre yemekler getiriyordu ve kendisi oradayken yiyemeyeceğini bildiği için yemekleri bırakır bırakmaz çıkıyordu odadan. Ona çok büyük bir minnettarlık beslemektedir. Çünkü onun kendisini görmeye hala katlanamadığının ama buna rağmen kendini ona yardım etmek ve yanında olmak için zorladığının farkındadır. Onu da kaybetmemek adına ve onun sonsuz iyilikseverliğine kendince -yani böcek haliyle- bir karşılık vermekten geri kalmamıştır:

“Vücudunun bir parçasını bile görmekten kız kardeşini esirgemek için, günün birinde yatak çarşafını sırtlanarak kanepeye taşıdı, dört saat harcadı bu iş için, çarşafı tüm vücudunu örtecek gibi kanepenin üzerine yerleştirdi; kız kardeşi kanepenin altına eğilip baksa bile kendisini artık göremezdi. Kız kardeşi gerekli bulmuyor mu, yine uzaklaştırabilirdi çarşafı; çünkü Gregor'un keyfinden böyle büsbütün saklanıp gizlenmediği açıktı; ama kız kardeşi çarşafa dokunmadı, hatta Gregor birinde yeni düzeni nasıl karşıladığını görmek için başıyla çarşafı biraz araladığı zaman, kız kardeşinin bakışlarında bir şükran ifadesi sezer gibi oldu.” (Kafka 2009: 37)

Çok sonra on dördüncü gün ancak oğlunu görmeye cesaret edebilen annesi gördüğü manzara karşısında baygınlık geçirmiştir. Babası zaten daha baştan yalnız bırakmıştır onu. Fakat onunla ilk karşılaşması ise daha yaralayıcıdır. Babasının üzerine attığı elmanın açtığı yarayı hep sırtında taşıyacaktı:

“O anda hafifçe fırlatılan bir şey havada uçarak hemen yanbaşına düştü ve önu sıra yuvarlanmaya başladı. Bu bir elmaydı; hemen bunu bir ikincisi izledi; Gregor korkudan olduğu yerde durdu, bundan böyle koşmak yararsızdı, çünkü babası onu elmayla bombardıman etmeyi kafasına koymuştu. Büfenin üzerindeki meyvelikten kaptığı elmalarla ceplerini doldurmuş, şimdilik pek nişan almaksızın onu elma yağmuruna tutuyordu. Al al küçük elmalar sanki elektriklenmiş gibi döşemenin üzerinde sağa sola yuvarlanıyor ve birbirlerine tosluyordu. Yavaşça atılmış bir elma Gregor’un sırtını sıyırıp geçti, sırtta herhangi bir yara bereye yol açmaksızın kayıp yere düştü. Ancak hemen onun ardından fırlatılan bir ikinci elma adeta içine işledi Gregor’un; hiç beklemediği inanılmaz ağrı sanki yer değiştirirse kaybolup gidecekmiş gibi, ileriye doğru sürüklenmek istedi; ama kendini adeta yere çivilenmiş hissederek, duyuları tam bir karmaşa içinde, döşemenin üzerine serildi.” (Kafka 2009: 47)

En sonunda kız kardeşi de kendisinden vazgeçmiştir. Kız kardeşi kendisi onun kardeşi olmadığına inandırmış ve ardından onu başlarından def etmenin yollarını aramaya koyulmuştur. Gregor onun da terk edişiyle birlikte herkes için bir yabancı haline gelmiştir. Gregor için kız kardeşi için bile çekilmez hale geldiğini görmek ise sırtında iltihaplanmış ve onu yavaş yavaş yok edecek babasının kendisinde açtığı elma yarasından daha yaralayıcıdır. Bir süre sonra yemek yemeyi de bırakan Gregor artık sona daha yakın bir yerde bulunmaktadır. Aslında daha en başından beri onun çabalayışı aslında yitişine doğrudur.

“Ailesini düşündükçe duygulanıyor, içinde sevgi hisleri uyanıyordu. Hani kendisi de, belki kız kardeşinden daha bir kesinlikle ortadan kaybolması gerektiğine inanıyordu. Kulenin saati sabahın üçünü vurana dek, bu boş düşünceleri sessiz sakin kafasından geçirdi. Derken dışarıda, pencerenin önünde günün yavaş yavaş ağardığını gördü. Başı, elinde olmaksızın göğsü üzerine düştü ve burun kanatlarından o güçsüz son nefesi çıkıp gitti.” (Kafka 2009: 64)

Gregor kız kardeşinin kendisinden vazgeçmesiyle birlikte yemek yemeyi bırakarak bir nevi intihar etse de onu yaralayan öldürücü darbenin ilk olarak babasından geldiği unutulmamalıdır. Çalışmanın çeşitli yerlerinde çeşitli şekillerde dile getirildiği gibi elbette Kafka’yı doğrudan yapıtlarıyla özdeşleştirmek doğru bir tavır değildir. Kaldı ki Kafka yaşamındaki baba faktörünün etkisiyle intihar etmiş de değildir. Fakat yapıtta Gregor’un babasıyla karşılaştığı ve hatta babası onu kaile almadığı için karşılaşamadıkları durumlar düşünöldüğünde Gregor yazan yerleri Kafka olarak okumak aslında doğal akışı hiç bozmayacaktır. Her hâlükârda baba faktörünün Kafka’nın varlığı için ne denli

yaralayıcı olduğu açıkça görülmektedir. Diğer yandan Kafka'nın yapıtlarındaki grotesk etkinin bir görünümü olarak babasının Gregor'u elma yağmuruna tuttuğu sahne, zihinlerdeki otoriter baba imgesiyle bir nevi alay ederek babanın otoritesini sarsma işlevi görmektedir:

Ölüsünü kaldırıp atmak bile evin hizmetçisine kalmıştır. Gregor'un ölüme doğru sürüklenişi, ailesinin gözünde silinişiyle başlamış ve nihayetinde Gregor'ın kendisinden vazgeçerek (yemek yemeyi bırakarak) bu dünyadan silinip gitmesiyle sonlanmıştır. Gregor son nefesini bu dünyada bırakarak yokluğa karışmıştır. Dünya ise tüm kayıtsızlığıyla hiçbir şey olmamışçasına kaldığı yerden dönmeye devam etmektedir:

“Böylece söyleyip durdular; bir ara Bay ve Bayan Samsa'nın gözleri, üzerine yavaş yavaş bir canlılık gelmiş kızlarına takıldı; son zamanlar yanaklarını sararıp soldurtan tüm mihnet ve eziyetlere karşın, onun serpilip açılarak güzel bir kıza dönüştüğünü hemen aynı anda içlerinden geçirdiler.”
(Kafka 2009: 70)

Bu noktada Heidegger'in Dasein'in artık-orada-var-olmaması için yani ölümü için dedikleri hatırlandığında Heidegger'in, Dasein'dan geriye kalanın sırf cismani bir nesne olmadığını, öyle ki onun cesedinin bile anatomik patolojinin bir konusu olabileceğini dile getirdiği görülmektedir. Dolayısıyla yaşam denen şey belli bir anlamda devam etmektedir çünkü onun yok oluşu, artık varolmaması bile cansız maddi bir nesneden daha fazla bir şey olduğu anlamına gelmektedir. Bunu şöyle ifade etmektedir Heidegger:

“Çünkü geride kalanlardan çekip koparılmış olan olarak o, cenaze töreni, defin ve gömü kültü gibi ilgilenmelerin objesi olabilmektedir. Bunun sebebi sahip olduğu varlık minvali bakımından; ilgilenilebilen, çevreleyen-dünyasal-el-altında-olan bir gereçten daha fazla bir şey olmasıdır. Onun başında yas tutarak ve onu anarak öylece-bulunan geride kalanlar aslında onunla birlikte var olmaktadır –onurlandırıcı bir itina-göstermekliğin hali içinde. Bu sebeple, ölüye yönelik varlık ilişkisi, bir el-altında-olanla ilgilenilen varlık minvalindeki gibi ele alınamaz.” (Heidegger 2008: 253)

Heidegger'in burada ifade ettiği haliyle düşünüldüğünde ve Gregor Samsa'nın küreğin ucuyla alınıp bir köşeye atıldığı göz önüne alındığında onunla tam da Heidegger'in el-altında-olan olarak nitelediği şekliyle ilgilenilmiştir. Ona çevreleyen-dünyasal-el-altında-olan bir gereç gibi davranılmıştır. Sadece ölümünden sonraki bu muamele bile Gregor Samsa'nın nasıl da insanlıktan

çıktığına, başka deyişle, başkaları tarafından nasıl da insanlıktan çıkarıldığına kanıt olarak gösterilebilecektir.

Diğer yandan Gregor içine düşmüş olduğu hal içerisinde dahi cevaplar aramaktan, varlığını anlamaya çalışmaktan, yaşam içerisinde didinip durmaktan asla geri durmamıştır. Gregor'un bir sabah böceğe dönüşmesini, insanın varlık yapısına uygun olmayan bir düzene başkaldırısı olarak yorumlamak mümkündür. Aynı şekilde içinde bulunduğu durumla mücadelesi, hiç alışık olmadığı bir bedene rağmen bir şekilde bir sıçrayış gerçekleştirerek yataktan çıkabilmesi de bir başkaldırıdır. Elbette insanın kendi iradesi ve gücü dışında gelişen durumlar ve mekanizmalar bulunmaktadır. Bunlar insanın varoluş mücadelesini sekteye uğratmaktadır. Buna rağmen başkaldırı mümkündür ve insanın doğal yapısına uygun olduğu için gereklidir de. Kierkegaard'ın ifadesiyle bu düşünce harmanlanacak olursa, başkaldırı, insanın yaşamda kendi varoluşunu gerçekleştirme yolundaki sıçrama gerçekleştirebilme olanağının zorunlu koşulu olarak anlam kazanmaktadır. Elbette burada Kierkegaard'da olduğu gibi bir üst aşamadan bahsedebilmek mümkün değildir. Fakat insanın yaşamda oradan oraya sürüklenmeden, kendi seçimleriyle eylemesi, onun kendi yapısına uygun bir şekilde davranması elbette daha üst bir anlam ifade etmektedir. Kafka yapıtlarında insanın içine bu umudu aşılarken bir yandan da özgürlüğün nasıl da bir yanılsamadan ibaret olduğunu suratına tokat gibi çarpmaktadır. Fakat bazı durumlarda özgürlük şu aforizmanın da dile getirdiği gibi bir yanılsamadan ibarettir: "Hayvan, hışımla çekip alır kırbacı efendisinin elinden ve kendi kendisinin efendisi olmak için kendi kendisini kırbaçlar, bilmez ki bu, efendisinin kırbacına atılmış yeni düğümün yol açtığı bir hayalden başka bir şey değildir." (Kafka 2012: 28) Bunun böyle olması başkaldırı ve mücadele olanağını kaldırıp atıyor değildir. Gregor Samsa'nın son ana kadar içinde hep birazdan her şeyin düzeleceği umudunu taşıyarak var olma mücadelesini sürdürmesi bunun en iyi örneğidir. Pascal'in deyişiyle insanın son nasibi, Heidegger'in deyişiyle insanın gerçekleştirebileceği son olanak olan ölümün, insanın varlığının bir parçası olduğu, yaşam yolunda ona doğru koştuğu aşikardır. İşte insanın yazgısı tam da bunun bilinciyle var olmaya çabalamak ve var oluş mücadelesi vermektir.

2.3. SONLULUĞUNDA BİR YOL BOYUNCA SONSUZU YÜRÜMEYE YAZGILI İNSAN: “SONSUZLUK” KAVRAMI VE “YOL” METAFORU

“Biri iftira atmış olacaktı Josef K.’ya; çünkü bir sabah durup dururken tutuklandı.” (Kafka 2008: 5)

Kafka’nın yarım kalan ve ölümünden sonra Max Brod’un düzenlemesiyle yayımlanan eserlerinden⁸ olan *Dava* adlı yapıtı bu *Değişim* yapıtına benzer bir tarzda insanın dünyasını ve yaşayışını kökten değiştirecek etkileycilikte bir cümleyle başlamaktadır. Josef K. otuz yaşına bastığı gün sabah uyandığında kendisini birdenbire tutuklanmış olarak “buluverir”. Gregor Samsa’nın bir sabah kendini böceğe dönüşmüş buluverişinde olduğu gibi tutuklanıverişinde de mantığa sığmayan bir anlam verilemezlik, nedeni bilinmeyen bir absürd durum söz konusudur. Çünkü Josef K. tutuklanmasını gerektirecek, suç olarak nitelendirilebilecek herhangi bir şey yapmamıştır. Fakat diğer yandan kendisi dışında herkesin de bu tutuklanmadan haberi vardır. Tıpkı *Değişim*’deki gibi burada da ilk başta her şeyin bir şaka olduğunu, birazdan sonlanacağını düşünür; durumu olduğu gibi kabullenemez. Şaka yahut oyun ve gerçek arasında, şaşırmak ve şaşırmamak arasında gidip gelmektedir:

“Elbette şaşırdım, ama pek de şaşırmış değilim asla. Şaşırmaya pek şaşırdım kuşkusuz. Ama benim gibi otuz yaş yaşadıktan ve hayatın güçlüklerine tek başına göğüs gerdikten sonra, insan şaşırtıcı olaylara karşı nasırlaşıyor, bunlar üzerinde, hele bugünkü gibi olursa pek durmuyor. Hani olup bitenlere bir şaka gözüyle baktığımı söylemek istemiyorum; çünkü harcanan çabaların kapsamı o kadar geniş ki, bir şaka olamaz bu.” (Kafka 2008: 14, 15)

Joseph K. durumun ciddiyetini sonradan kavrayacaktır. Bundan sonra o olağan dışı bir süreç içerisinde olağan yaşamını sürdürecektir. Durumun absürd yanlarından bir diğeri de o fırlatılmış olduğu bu hal içerisinde günlük yaşantısına devam etmek zorunda bırakılmıştır. Neden tutuklandığını, suçunun ne olduğunu öğrenmeden günlük yaşayışını sürdürmeye çalışacaktır. Bir sabah birileri çıkıp K.’ya tutuklandığı haberini verir; fakat aynı K. bankadaki işine devam edebilecektir. Anlam verilemez bir durumun içerisinde düşmüştür K. Ne tam anlamıyla özgürdür ne de bir mahkûm. Bu da tam anlamıyla bir huzursuzluğun

¹ Diğerleri ise *Şato* ve *Kayıp*’tır.

kapısını aralamaktadır. Gregor'un ne böcek ne insan olduğu ikisi arasında salınıp durduğu yaşantısında olduğu gibi Joseph K.'nin içine düştüğü bu aradalıkta yine sonsuz bir çabalayış kendisini gösterecektir. Eğer "bir oynusa ortada dönen, bu oyuna kendisi de katılacaktı" (Kafka 2008:8) ta ki yine 'son nefesini verene dek. Suçunun ne olduğunu öğrenmeye çalışmaktadır fakat onu tutuklamaya gelenler de bu tutuklamanın nedenini bilmemektedir. Bu yüzden daha üst makamlara ulaşmaya çalışması gerekmektedir. Ortada olmayan bir suçun suçlusu, olmayan bir davanın sanığıdır ve yargılanmak için uğraş içine girmiştir. Fakat "Yüce Makam"a bir türlü ulaşmak mümkün değildir. Bir gün aranır, ilk sorgulamasının yapılacağı ve pazar günü dedikleri yere gelmesi haber verilir ama sorgulamanın saat kaçta yapılacağı bile söylenmez. İçine düştüğü bu dava, içinde bulunduğu bu tutuklanma hali belirsizlikten başka bir şey değildir. Sorgulanmak için çağrıldığı yer şehirden oldukça uzakta, sapa bir yerdedir. K. buradakilere nasıl tutuklandığını anlatmaya kalkışsa da sanki kimse K.'nin sesini duymamakta ve dolayısıyla da kimse oralı olmamaktadır.

Joseph K. davasıyla ilgili olarak amcasının kılavuzluğunda Huld adında bir avukata başvurmuştur. Huld'un sağlık durumunun çok kötü olarak nitelendirilmesi aslında manidar görünmektedir. İçinde bulunulan durumun nasıl da iç karartıcı bir boyutta olduğunu insanın yüzüne vurur gibidir. Bu halde K.'ya ne kadar yardımının olacağı şüphelidir. Ardından K. iş arkadaşlarının da tavsiyesiyle mesleği gereğince yargıçlarla içli dışlı olan bir ressama gitmektedir. Tittorelli K.'nin davasıyla ilgili gerçek aklanma, sözde aklanma ve sürüncemede bırakılma şeklinde üç olasılık olduğunu açıklamaktadır. Bu üç olasılığın açıklanmaya geçilmesinden önce K.'nin sıcağın bunalması üzerine geçen şu diyalog fazlasıyla düşündürücüdür:

" 'Pencere açılmaz mı acaba?' diye sordu K. 'Hayır!' diye cevapladı Ressam. 'Pencere diye gördüğünüz, duvara oturtulmuş bir camdır, açılmaz.' " (Kafka 2008: 149)

Ressam Tittorelli'nin de K.'nin bunalmasına umut olamayacağı bellidir. K.'nin rahat bir nefes almasının, ferahlamasının mümkün olmadığı sanki daha baştan bellidir. Kaldı ki ressam çocukluğundan bu yana babasından ötürü pek çok davayı izlediğini, mahkemeler hakkında birçok şey işittiğini ama tek bir gerçek

aklanmayla karşılaşmadığını itiraf etmektedir. (Kafka 2008: 148) Fakat bu elbette bunun yolunda mücadele verilmeyeceği anlamına gelmemektedir. Bu diyalogun ardından ressam bu üç olasılığa dair konuşmaya başlamaktadır. K. eğer sözde aklanmayı seçerse ressam bir kağıda onun suçsuz olduğunu yazıp ardından kapı kapı tanıdığı bildiği yargıçları dolaşarak K.'nin suçsuz olduğuna dair onları ikna ederek imzalarını alacaktır. Bu aklanma saniğe geçici bir özgürlük sağlayacaktır fakat en azından daha rahat olacaklardır. Bu durumun mantıksızlığı bir türlü K.'nin aklına yatmamaktadır. Yargıçları onun suçsuzluğuna ikna olduğu halde neden davanın gerçekten bir aklanma ile sonuçlanmadığını bir türlü anlayamamaktadır. Buna şöyle yanıt vermektedir ressam:

“Gerçek aklanmada dava dosyalarının tümüyle kaldırılması gerekir ortadan. Yalnız iddianame değil, dava da, hatta aklanma kararı da yok edilebilir, hepsi yok edilir. Sözde aklanmada ise durum başkadır, dava dosyasından bir değişiklik görülmez, sadece suçsuzluk olayı, aklanma kararı ve ilgili kararın gerekçesi de girer şimdi dosyaya. Ama dosya ortadan kaldırılmaz, kalemlerdeki sürekli trafiğe uygun olarak üst mahkemelere iletilir, sonra yine dönüp alttakilere gelir ve işte böylece saat rakkası gibi irili ufaklı salınımlarla, kimi yerde az, kimi yerde çok eğleşerek bir aşağı, bir yukarı salınıp durur sürekli.” (Kafka 2008: 152)

Ressam sözde aklanma ile gerçek aklanmanın farkını ortaya koymaktadır. Dava dosyalarının ortadan kaldırılmasına bağlı olan bir gerçek aklanmanın olanağı alt makamlarla üst makamlar arasındaki akıl sır ermeyen gidiş gelişler arasında yok olmaktadır. Aradan zaman geçti ve tutuklanmadı diye sanık bu bürokratik trafikte dosyanın kaybolduğu ve her şeyin unutulduğu yanılığına kapılabilmektedir. Fakat bu noktada ressamın söyledikleri K.'nin yüzüne adeta bir tokat gibi çarpmaktadır:

“Dosyalar asla kaybolmaz; mahkeme için unutmak diye bir şey yoktur. Bir gün, hiç beklenmedik bir anda, bakarsın yargıçlardan biri daha bir dikkatle eline alıp inceler dosyayı; bir de görür ki, dava henüz kapanmış değildir, sanığın hemen tutuklanması için tezkere yazar. Hani ben sözde aklanmayla bu yeni tutuklama arasında uzun bir sürecin geçeceğini hesaba katarak konuştum, ki bu mümkün elbet. Ve böyle durumlar da biliyorum. Ama aklanan sanığın mahkemeden eve gelip, evinde tekrar kendisini tutuklamak üzere bekleyen görevlilerle karşılaşması da yine pekâlâ mümkündür.” (Kafka 2008: 153)

Sözde aklanma ile tutuklanma arasında insanın yaşamının ellerinden kayıp gidebileceği ve kendisinin bunu engellemek için yapabileceği hiçbir şey olmadığı söylenmektedir. İnsanın tüm yaşamı bir yargıcın iki dudağı arasından çıkacak söze bağlıdır. En uç tabiriyle insanın yaşamak hakkı elinden alınmış durumdadır. İnsanın sahip olduğunu zannettiği özgürlük aslında tamamen yanılsamadan ibaret olan bir sözde özgürlüktür. İnsanın kendi yaşamına dair duyacağı güvenin silinip gidişi gözler önüne serilmektedir. İster bu dava bağlamında sadece sanık için düşünölsün isterse en genel anlamıyla bu mekanizmalar içerisinde bir yaşam sürdüren insan düşünölsün, gerçek anlamda bir özgürlükten bahsetmek mümkün değildir. Bu durumda insanın, yaşamının zemininin her an ayaklarının altından kayıp gidebileceği ihtimali ile yaşaması gerekmektedir. Fakat açıktır ki insanın sürekli diken üstünde olduğu bir yaşam huzursuzluktan, tedirginlikten, kaygıdan ve bunaltıdan başka bir şey olmayacaktır.

Son olarak ressam, K.'ya süröncemede bırakılmanın davanın sürekli başlangıç evresinde bırakılması anlamına geldiğini açıklamaktadır. Bu durumda sözde aklanmada olduğu gibi sürekli bir çaba gerekmemekte sadece sanığın arada sırada yargıca gidip kendisini hatırlatması gerekmektedir. Bu süröncemede sanığın yarını sözde aklanmada olduğu gibi belirsiz değildir ve sanığın sürekli tutuklanma korkusu taşıması da gerekmemektedir. Fakat diğer yandan bu durumda da dava yapay yoldan dar bir çember içine tıklmış demektir ve bu çember içinde döndürölüp duracaktır. Avukat Huld da süröncemede bırakılma için uğraşılması taraftarıdır. En nihayetinde K. ressamın yanından hiçbir avuntu ve bir umut kırıntısı bulamadan çıkmıştır. K. kendi özgürlüğünü kendisinden başka kimsenin ona veremeyeceğinin bilincine ulaşmışçasına avukatına giderek verdiği vekaleti geri çekmiştir. Bunun kendisinin vermesi gerektiği bir mücadele olduğunu düşünmektedir.

Joseph K.'nın yaşamı bir müddet sonra günlük yaşantısı ile "Yüce Makam" arasında gidiş gelişlere dönen tekrarlardan oluşacaktır. İçine düştüğü belirsizlik ve süröncemede sürekli karşılaştığı saçma bürokrasi ve hiyerarşi içerisinde boğulmaktadır. Ne ansızın tutuklanmasının nedenini ne de tutuklandıktan sonra

işlemeye başlayan yargı sürecini çözebilmiştir. Görünmeyen ve bir türlü tam anlamıyla erişilemeyen sistem içerisinde sıkışmış vaziyette başına gelenlere anlam vermeye çalışmaktadır. Fakat bu tamamıyla Sisifosça bir çabadır. Zamanı gelince her şeyi öğreneceği söylene de tutuklandıktan bir yıl sonra dahi o doğru zamana bir türlü ulaşamamaktadır. Bitip tükenmek bilmeyen ve dolayısıyla da ulaşamayan belirsiz bir yolda gidip gelmektedir. Asla sonuçlanmayan hatta resmileşmeyen, tam bir muamma olan bir davanın sanığıdır. K. suçunun kanıtlandığını, her şeyin aleyhine olduğunu işi dolayısıyla gitti kilisedeki rahipten öğrenmektedir. Tüm bu çabalarına rağmen suçsuzluğunu kanıtlayamadan, hatta suçunun ne olduğunu bile öğrenmeden, davası görülemeden, yargıca ulaşmadan ve yüksek mahkemeye varamadan Joseph K. otuz birinci doğum gününde “bir köpek gibi” boğazlanarak öldürülmektedir.

“Gecenin geç bir vakti köye vardı, K. Köy karlara gömülmüştü. Şatonun bulunduğu tepeden iz eser yoktu ortada; sis ve zifiri karanlık tepeyi kuşatıyor, büyük şatoyu ele veren en sönük bir ışık seçilmiyordu. K., anayolu köye bağlayan ahşap köprüde uzun süre dikildi, gözlerini kaldırıp yalancı boşluğa baktı.” (Kafka 2009: 5)

Yukarıdaki satırlarla başlayan *Şato* romanı Kafka'nın bir diğer yarım kalan ve ölümünden sonra yine Max Brod'un düzenlemesiyle yayımlanan yapıttır. Hatta sadece roman değil romanın son cümlesi de yarım bırakılmıştır. Mekansal tarzıyla, romanda solunan havanın bunaltıcılığı ve ulaşılmaya çalışan hedefin belirsizliğiyle, yapılan tasvirlerle kafkaesk tarzın doruk noktasıdır. K.'nin hiçbir şekilde ulaşamayacağı bir şatoya doğru olan sürekli hareketi yahut yolculuğu bu satırlarla başlamaktadır. Daha baştan şato hakkında yapılan betimlemeler şatoya dair uzaklık hakkında bilgi vermektedir. Okuyucunun şato hakkında öğrendiği ilk şey onun ne kadar uzakta görüldüğüne dairdir. Hem orada hem de orada olmayan olarak şato yalancı bir boşluk olarak nitelendirilmektedir. *Şato*'da K. bir kadastrocu olarak karşımıza çıkmaktadır. Kont Westwest'in şatosuna ait olan bir köye kadastrocu olarak atanmıştır. Şato tarafından şatoya çağırılmıştır; fakat onlar tarafından çağırılmış olmasına rağmen kendisini bir anda zaten çağırılmış olduğu bu şatoya kabul ettirmeye çabalarken buluvermektedir. Diğer yandan ilk başta hiçbir köylü de K.'nin kadastrocu olduğuna inanmamaktadır. Bunun içinse öncelikle şatoya varması ve görevi hakkında bilgi alması

gerekmektedir. Şatonun eli kolu olan köydeki temsilci Bay Klamm'la temas kurmaya çalışması da faydasız olacaktır. Böylelikle K. ile şato arasındaki bitmek tükenmek bilmeyecek olan trafik başlamış bulunmaktadır.

Şato hakkında bilgi aldığı otelci ile olacıklardan habersiz K. arasında geçen şu diyalog şatoya ulaşmaya çabalamak ile mahkûm edilen K.'nin esasında ona ulaşamayarak özgürlüğünü koruduğunu düşündürmektedir:

“İlkin bana nasıl bir iş vereceklerini öğreneyim de. Bakarsın bu arada, aşağıda çalışırım; o zaman burada, aşağıda kalma daha akıllıca olur kuşkusuz. Hem korkarım yukarıda, şatoda yaşamak pek bana göre değil, çünkü hep özgür kalayım isterim ben.” (Kafka 2009: 10)

K. köye geldiği andan itibaren tekrarlayan ritüeller şeklinde kar kış demeden şatoya doğru yol almaktadır. Her gün uyanıp yargılanmak için olmayan davasına giden Joseph K. gibi K. da sürekli bir yol kat etmek çabasında olsa da bir adım dahi ilerleyemiyor gibi görünmektedir. Bir tepede bulunan şatoya doğru yol aldıkça şatodan uzaklaşmasa da şatoya yakınlaşmamaktadır da. Sanki yol uzayıp gitmektedir. Yolun berbatlığından dolayı K. bazen umutsuzluğa düşse de yoluna, umutsuzluğun anlamsızlığını kavrayıp devam etmektedir:

“K. çevresini kuşatan karın ortasında yalnız kaldı. ‘Küçük çapta bir umutsuzluğa kapılmak için al sana bir neden!’ diye geçirdi içinden. ‘Ne var ki, bir rastlantı değil burada bulunuşum, ben kendim istedim.’” (Kafka 2009: 20)

Şatonun habercisi Barnabas ile gelen bir mektupta K.'nin en yakın üssünün köy muhtarı olması K.'nin o tepedeki şatoya ulaşmak için önünde nasıl da uzun bir yol uzandığını ortaya koymaktadır. Bay Klamm'a ulaşmak için onun eski sevgilisi Frieda ile yakınlaşsa da kendisini bir adım ileri götürecek hiçbir bilgiye ulaşamamıştır. Şatoya ulaşamadığı yetmezmiş gibi K. köydeki insanlarla da bir türlü iletişim sağlayamamaktadır. Çünkü yabancısı olduğu buraya başka yerden kalkıp gelmiştir ve onlardan değildir. Burasının yerlisi olmadığı için insanlar onu aralarına almak istememektedir. Aslında tam da bu yüzden şatoya hiçbir zaman ulaşamayacağı yüzüne vurulmaktadır. Yersiz yurtsuz kaldığı, etrafının yabancı insanların yabancı kurallarıyla çevrelendiği bu hiç tanımadığı yerde yine de Frieda ona bir umut olmuştur. Buradan da insanın her ne koşulda olursa olsun yaşama bir yerinden de olsa tutunmaya çalışan bir varlık olduğu görülmektedir.

K. muhtarla görüştüktan sonra işin aslı tüm çıplaklığıyla ortaya dökülmektedir. K. şato tarafından kadastrocu olarak işe alındığı ve köye çağrıldığı mektubunu almıştır. Yanlışlık burada değildir. Fakat bu köyde bir kadastrocunun gereği bulunmamaktadır. Çünkü bir kadastrocunun yapacağı sınırların belirlenmesi, toprakların pay edilmesi gibi işler zaten çoktan yapılmıştır. K. aslında içten içe böyle bir açıklama ile karşılaşacağını beklediği için bu açıklama karşısında çok şaşırılmamıştır. Bu tavır Gregor Samsa'dan da hatırlayabileceğimiz bir tavidir. Kafka'nın yapıtlarında insan yaşamında köklü değişiklikler yaratan büyük felaketler karşısındaki kayıtsız bir duruş söz konusudur. Fakat diğer yandan K. öfkelerini şu sözlerle dile getirmektedir: "Böyle uzun bir yolu, buradan geri çevrileyim diye tepmedim sanırım." (Kafka 2009: 73) Tüm kızgınlığına rağmen K. bir umutla yanlışlık olmuş olma ihtimaline sığınmaktadır. İnsanın yaşamını değiştiren, tüm çabalarını bir anda faydasız bırakan, insanın tüm hesaplarını alt üst eden şey "bir yanlışlık olmuş" denecek kadar basit olmamalıdır. Diğer yandan bu durum büyük bir mekanizma içerisindeki bireyin yaşamının nasıl da önemsiz olduğunu, bir şatonun karşısında "sudan şeyler" olarak görüldüğünü gözler önüne sermektedir. Muhtar K.'nin bir yanlışlık olmuş olabilir ihtimaline sığınmaması için açıkça olanı ortaya koymaktadır. Muhtarın sözleri şato yahut devlet gibi bir mekanizmanın işleyişinin halini de ortaya koyar niteliktedir:

"Böyle kontluk gibi büyük bir idari örgütte karşılaşılır işte; bir büro bu kararı alır, öbürsü şu kararı, birinin ötekinden haberi olmaz. Gerçi hepsinin üzerinde kılı kırk yaran bir denetim mekanizması vardır; ama özü gereği, iş işten geçtikten sonra çalışmaya başlar bu mekanizma; dolayısıyla, bir karışıklığa yok açması önlenemez. Tabii hep alabildiğine küçük şeylerde karşılaşılır böyle bir durumla, örneğin sizin işte görüldüğü gibi. Önemli konularda henüz bir yanlışlık yapıldığını ben bilmiyorum, ama sudan şeyler de çok vakit insanı üzer yeteri kadar. (Kafka 2009: 74)

Evet K. öncelikle kadastrocu olarak şatoya çağırılmıştır fakat sonra başka bir mektupla ihtiyaç kalmadığı yazılmıştır. K.'nin eline geçen mektup ilk gönderilen yanlış mektuptur. Fakat yarım yamalak bir işleyişe sahip olan düzen içerisindeki birbirinden habersiz ve kopuk olan bürolar arasında verilen karar sağlıklı bir şekilde yerine ulaşamamıştır. O esnada orada olan muhtarın karısının mektuplardan kayık yapması durumun trajikomikliğini sergilemektedir. Sistemin içerisindeki işgüzar ve kendi çıkarları doğrultusunda hareket eden memurlar

topluluğu da işleyişin bozukluğunu alevlendirmektedir. Kafka için bu durumun nasıl bir anlam ifade ettiği muhtarla diyalogunun sonlarında açıkça dile getirilmektedir: “Kapı dışarı edilmeye varıncaya kadar her şey enikonu bir kapalılık ve çözülmelilik içinde.” (Kafka 2009: 90) Muhtar her şey çok normal ve sırandanmış gibi Kafka'nın alınganlık ettiğini söyleyerek Kafka'ya şöyle karşılık vermektedir: “Doğru, kimse sizin kalmanızı istemiyor burada; ama ne bileyim, bu sizi kapı dışarı etmek midir?” (Kafka 2009: 90)

Muhtarın bu cümlesi K.'nin nasıl iki arada bir derede kaldığını, ne tam anlamıyla ait ne de tam anlamıyla kovulmuş olduğunu göstermektedir. Kafka'nın sitemi ise fazlasıyla açık ve yerindedir:

“Beni burada tutan şeylerden birkaçını bakın sayayım size: Evden ayrılabilmek için göze aldığım fedakarlıklar, buraya kadar yaptığım uzun ve zahmetli yolculuk, burada işe alınmamla ilgili olarak kapıldığım haklı umutlar, beş parasızlığım ve eski yerimde kendime yeniden uygun bir iş bulamayacak oluşum ve son olarak şu saydıklarımın pek çoğu kadar önemli bir neden de buradan bir kızla nişanlanmam.” (Kafka 2009: 90)

K. içine düştüğü, kendini tam da ait hissetmediği, insanların buna izin vermediği bir yerde bile kendisine bir düzen kurmuştur. Çünkü insanın tüm muammasıyla karşı karşıya kaldığı yaşamla başka türlü baş edebilmesi yani yaşama tutunabilmesi mümkün değildir. Fakat muhtarın yapmış olduğu açıklamalar da vaziyetin ciddiyetini ortaya koymaktadır. Oysa K.'nin istediği tek şey aslında hakkıdır. Şato'dan bir lütuf bekliyor değildir.

En nihayetinde K.'nin şatoya ulaşma çabaları tamamen sonuçsuz kalmaktadır. Bu yapıtta insanın bilmediği, tanımadığı ve bir yandan da sürekli kapı dışarı edilmek istendiği bir yerde yaşamaya çalışması göze çarpmaktadır. Adı ister şato ya da devlet isterse de en genel anlamıyla dünya olsun insanın kendisine bir yer bulma ve var olabilme mücadelesine tanıklık edilmektedir. Şato, insanın kendisi ile toplumdaki hiyerarşik düzen arasında sıkışıp kalan, bir labirentin içine hapsolmuş ve bu hapsoluştaki gündelik yaşamını bir şekilde sürdürmeye çabalayan insanın sıkıntısını, yer yer umutsuzluğunu ve her şeye rağmen vazgeçmeyişi gözler önüne sermektedir. Okuyucu, ötekilik ve tek başına bırakılmışlık duygusunu her daim ensesinde hissetmektedir. Yapıtın insanın dünya içerisinde yersiz yurtsuzluğuna da vurgu yaptığı gözden kaçmamalıdır.

Değişim, Dava ve *Şato* yapıtlarında Kafka kendisi eşliğinde bize bir yol boyunca sonsuzu yürütmektedir. Yapıtların ruhunu kavrayabilmek açısından bu üç yapıtı şu aforizmayla birlikte düşünmek faydalı olacaktır:

“Önceleri sorularıma neden cevap almadığımı anlamıyordum, şimdiyse soru sorabileceğime nasıl inanabildiğimi anlamıyorum. Ama gerçekte inanmıyordum ki, soruyordum sadece.” (Kafka 2012: 35)

Mektuplarında ve günlüklerinde kurduğu dünyaya bakıldığında Kafka'nın da kendi varoluşu içerisinde yürüdüğü fark edilecektir. Dünyaya gelir gelmez başlayan ve yaşamı boyunca süregiden babasıyla olan ilişkisi, yaşamının belli bir anında karşısına çıkan ve sonrasında yine süregiden Milena'yla ilişkisi bunun birkaç örneğidir. İçinde bulunulan ve yürünmeyi bekleyen bu yol hiç bitmeyecek bir yoldur. Bir yolun olması yolun sonunda varılacak bir yeri zorunlu kılıyor değildir. Aksine yolun sonunda hiçbir yere varılmayacaktır. Dava görülse, o şatoya ulaşılsa elbette her şey açık olacaktır. Fakat yaşayan insan için böylesi bir açıklık söz konusu değildir. Bu yüzden ne böceklikten kurtulabileceği ne dava sonuçlanacak ne de şatoya ulaşılacaktır; zira hakikat insana verili değildir. İnsan varoluş süresi içerisinde ömrü yettiğinde bu hakikati sürekli aramak zorunda olan bir varlıktır. Kafka'nın da şöyle dile getirdiği üzere: “Hedef var, ama yol yok; yol dediğimiz şey tereddütten ibaret.” (Kafka 2012: 25)

Bu çizgide hem *Dava* içinde yer edinen hem de tamamen bağımsız olarak var olabilen Kafka'nın *Kanun Önünde* öyküsünü okuyarak benzer bir bağlam içerisine yerleştirmek mümkündür. Bir devlet içindeki birey kanundan içeri girmek istemekte yahut dünya üzerindeki insan dünyanın çetrefilli işleyişine rağmen yaşamak istemektedir. Yıllarca dil dökmesine, kapıcıyı rüşvetle kandırma çabalarına rağmen şatoya ulaşamadığı gibi o kapıdan da içeri giremez. Fakat burada bir fark vardır ki bu taşralı adam kapıdan girmeye de yeltenmemiştir. Hatırlanacaktır ki davasında K. kesinlikle bir tabureye oturup da beklemiş değildir. Nihai son aynı olsa dahi insanın gösterdiği dirim en nihayetinde insanın yitik olup olmayacağını belirleyecektir:

“Sonunda gözlerinin ferî zayıflar, çevresinin gerçekten mi karanlığa gömüldüğünü, yoksa sadece gözlerinin mi kendisini yanılttığını bilemez olur. Ama buna karşılık bir parıltı fark eder karanlıkta; öylesine güçlü bir

parıltı ki, bütün görkemiyle kanun kapısından dışarı yansımaktadır. Artık pek bir ömrü kalmamıştır adamın.” (Kafka 2005: 83)

İnsan yaşamında umut her daim kendisini belli etmektedir. Bazen silik bir yansıma olarak bazen de gözleri kamaştırarak denli büyük bir görüntü olarak. Fakat ilkinde yetersiz ışıktan ikincisinde de hayli fazla olan ışıktan dolayı insan bazen bu umudu görememektedir. Öznelliğinde insan bu yaşamı bir kez yaşamaktadır. Yaşama karşı heves bu umudun olanağını oluşturmaktadır. İnsan yaşamaya karşı hevesli olmalıdır. Bu yaşam sadece onun içindir ve edindiği deneyimler biricik ve eşsizdir.

“ ‘Benim bildiğim, herkes kanuna ulaşmak için didinip çabalar. Peki, nasıl oluyor da, bunca yıl benden başkası girmeye kalkmadı bu kapıdan?’ diye sorar. Adamın giderek sağırlaşan kulaklarına sesini işittirebilmek için, kapıcı var gücüyle bağırır: ‘Senden başkası giremezdi, çünkü sadece senin içindi bu kapı. Gideyim de kapayayım artık.’ ” (Kafka 2005: 84)

Tam da bu yüzden insan için yaşamın olanağı sonlanmadan yaşamak, sadece onun için olan kapı kapanmadan o kapıdan içeri girmek gerekmektedir. Yaşam uygun koşulları insana sağlamak durumunda değildir yahut tüm kapılar insanın önünde açılır vaziyette olacak değildir; kimse insana böyle bir şeyi garanti etmemektedir; üzerine insan engellerle de karşılaşacaktır. Fakat insan yaşamı yaşamaya ve kapılardan geçmeye cüret etmelidir. Sonu ne olursa olsun denemelidir. İnsan yaşamı deneyimlenmek için yaşamayı denemelidir. Çünkü bunu yapabilecek olanağa -bir tek o- sahiptir. İnsan yaşam içerisinde var olma mücadelesi verirken hiç görmediği ve hiç tanımadığı sistemler tarafından belirlense de, diğer insanların bir bakışıyla yaşamına sokulmasıyla yargılansa da bu sonsuz ve güçlü çarkın ayarlarıyla oynamak -sadece insan için- mümkündür. Heidegger’in ısrarla vurguladığı gibi insanın yapısı bunun için uygundur. Bu yüzden Heidegger insana çağrı yapmaktadır. Aksi takdirde yitik olacaktır. Kafka bunun bilincinde olan bir insan ve yazardır. *Taşrada Düşün Hazırlıkları*’nda yazmış olduğu şu satırların bu öyküye alternatif bir son olduğundan başka bir anlamı var gibi görünmemektedir. Max Brod’un düştüğü dipnot da bunun yüksek ihtimalle doğru olduğunun göstergesidir:

“Koşarak ilk bekçiyi geçtim. Sonra ürküp gerisin geri seğirttim ve bekçiye dedim ki, ‘Yüzünü başka yana döndürmüştün, onun için demin sen görmeden koşup geçtim yanından.’ Bekçi, önüne bakıp ses çıkarmadı.

'Bunu yapmamam gerekirdi sanırım,' dedim. Bekçi hala susuyordu. 'Acaba susman, geçmeme izin verdiğin anlamına mı gelir?..' ' (Kafka 2005: 265)

Başlıca *Değişim*, *Dava*, *Şato* ve diğer pek çok öyküsünde olduğu gibi, Kafka'nın kahramanları hep "soluyacağı hava için boğuşur". (Ekmekçioğlu 1982: 19) Kahramanlar huzurdan yoksun hep didinip durmaktadır. Bu kahramanların başına gelenler ise genelde kendi güçlerinin dışındaki bir şeyden kaynaklanmaktadır. Didiniş aslında hep huzura ulaşmaya doğrudur fakat bu huzur arayışı zorunlulukla ölümle sonuçlanmaktadır. İnsan için yaşarken mutlak bir huzurun söz konusu olmadığını görülmektedir. Sonluluğu içerisinde insan bu yolu yürümeye yazgılıdır. Öyle ki bu yol sonlu varlığın, var olma çabası ile sonsuzla buluşmasıdır. İnsan yürüdüğü yol boyunca yürüyüşüyle kendisini bulacak ve ortaya çıkaracaktır.

Kafkaesk bir senaryo olarak karşımıza çıkan *Değişim*'de böcek bedeni ve insan zihni ile duyguları arasında sıkışıp kalmış olan Gregor Samsa, bir oda içerisinde çeşitli tekrarlar gerçekleştirmektedir. *Dava*'da Josef K. adeta bir labirent olan mahkeme koridorlarında çeşitli tekrarlar gerçekleştirmektedir. *Şato*'da K. şatoya varabilmek için sürekli zorlu yollarda hiç ilerleyemediği bir yürüyüş ve kendi başına ulaşamayacağını anladığında da şatoya ulaşabilmek için birilerinin vesile olması için sürekli çabalamalarını içeren tekrarlar gerçekleştirmektedir. *Kanun Önünde* ise "beklemek" tekrarını gerçekleştirdiği görülecektir. Bu tekrarları yaşam yolu olarak düşünecek olursak, bir yol boyunca onların çırpınışlarına eşlik edilmektedir. Yaşam tekrar olarak hatta tekrarın da tekrar etmesi olarak kendisini sunmaktadır. Bu tekrarların hepsi bir mücadeleyi ve yaşama tutunma çabasını temsil etmektedir. Bu tekrarlar özgürlüğe doğrudur. Varoluşunu gerçekleştirmeye çalışan insan yitik olmaktan kurtulmak için mücadele vermektedir. Yazgılı oldukları son düşünüldüğünde şu aforizma çok anlam kazanmaktadır: "Sonsuzluk yolunda nasıl böylesine kolayca ilerlediğine hayret eden birisi vardı; gerçekte hızla bayır aşağı yuvarlanıyordu." (Kafka 2012: 37)

Yaşamı süresince insan kendisini tekrarlar olarak sunan böylesi çırpınışları sürekli sürdürmek zorundadır. Aksi takdirde insan bu dünya içinde yitik olacaktır. İşte Kafka'nın kendisinin ve kahramanlarının yitik olmayışı da tam olarak bundan dolayıdır. Dünya içinde insanı var eden yaşamdaki

didinmeleridir. İnsanın yürümeye yazgılı bir varlık olması da bundandır. Var olmak isteyen insan yürümek zorundadır. Bu didinmelerin sonunda ise varılacak bir hedef yoktur. Ama bu herhangi bir şeyi değiştirmez. Çünkü böyledir insan varoluğu: “sonbaharda bir yol gibi: tertemiz süpürölür süpürölmez yeniden kurumuğu yapraklarla örtölür.” (Kafka 2012: 13)

2.4. İNSANIN SON NASİBİ OLAN “ÖLÜM”E RAĞMEN BİR DİRİM OLARAK “UMUT” KAVRAMI

“Düz bir yolda yürüyor olsan, tüm ilerleme isteğine rağmen hala gerisin geriye gitsen, o zaman bu ümitsiz bir durum olur; ama sen dik, senin de aşağıdan gördüğün gibi dik, bir yamacı tırmandığına göre, adımlarının geriye doğru kayması, zeminin özelliğinden ileri gelebilir, umutsuzluğa kapılmamalısın.” (Kafka 2012: 12)

Aforizmalarda dile getirilen bu pasaj insanın yaşam yolunda sürekli tökezlemesinin hatta sürekli düşmesinin ne kadar da normal ve olağan olduğunu dile getirmektedir. Yaşam yolu görünmez tuzaklarla ve derin çukurlarla kaplıdır. Yaşam insanı her adımında bir hataya ya da yanlışla sürükleyebilmek için kurulmuş bir oyun gibidir. İnsan ise bu yaşamda bir oyuncu olmaya yazgılıdır. Olağan olmayan şey ise insanın tökezledikten sonra yürümekten vazgeçmesi ve düştükten sonra bir daha yerinden kalkmamasıdır. Yaşam sürekli düşebilme olasılığını aklında bulundurarak yürümeye devam etmeyi gerektirmektedir. Kafka'nın romanlarındaki kahramanlar tam da böyle içine düştüğü hallerde kurtulamayacaklarını bildikleri halde kurtuluş umudunu hep içinde taşımaktadırlar. Bu kahramanların tavırları *Aforizmalar*'da şu pasajı anımsatmaktadırlar: “Gizlenecek yer çok, kurtuluş tektir, kurtuluş olasılıkları ise yine gizlenecek yer kadardır.” (Kafka 2012: 25)

Gregor Samsa kendini bir anda içinde buluverdiği böceklikten kurtulamayacağını bilmektedir. Fakat son ana kadar mücadeleyi bırakmamıştır. En nihayetinde mücadelesi ölümle sonuçlanmış olsa dahi o bu mücadeleyi kaybetmiş sayılmamaktadır. Son nefesini vermeden hemen evvel ağaran gün umudun hala olduğunun göstergesidir. Sadece artık onun için değildir:

“Ailesini düşündükçe duygulanıyor, içinde sevgi hisleri uyanıyordu. Hani kendisi de, belki kızkardeşinden daha bir kesinlikle ortadan kaybolması gerektiğine inanıyordu. Kulenin saati sabahın üçünü vurana dek, bu boş düşünceleri sessiz sakin kafasından geçirdi. Derken dışarıda, pencerenin önünde günün yavaş yavaş ağardığını gördü. Başı, elinde olmaksızın göğsü üzerine düştü ve burun kanatlarından o güçsüz son nefesi çıkıp gitti.” (Kafka 2009: 64)

Joseph K. bir sabah kendisini içinde buluverdiği davanın sonuçlanamayacağını bilmektedir. Fakat son ana kadar mücadeleyi bırakmamıştır. En nihayetinde onun da mücadelesi ölümle sonuçlanmış olsa dahi onun bu davayı kaybettiğini

söylemek fazlasıyla güçtür. Evet, bu davayı kazanamamıştır fakat kaybetmiş de sayılmamaktadır. Bir köpek gibi olsa dahi son nefesini vermeden hemen evvel taş ocağına bitişik evin üs katındaki pencerenin ansızın açılarak bir ışık gibi çakması umudun hala yeryüzünde olduğunun göstergesidir. Sadece artık onun için değildir:

“Bir ışık çakar gibi, bir pencerenin kanatları ansızın açılıvermiştir. Bir insan, uzakta, yüksekte, belli belirsiz ve ince, birden ileri atılıp dışarı sarktı pencereden. Ayrıca, kollarını uzatabildiği kadar ileri uzattı. Kimdi bu? Bir dost mu? İyi bir insan mı? K.'ya acıyan, K.'ya yardım etmek isteyen biri mi? Bir tek kişi mi? Yoksa bütün hepsi mi? Acaba bir yerden gelecek bir yardım mı söz konusuydu? Yapılmamış, unutulmuş itirazlar mı vardı? Kuşkusuz vardı böyle itirazlar. Gerçi yerinden oynatılamazdı mantık, ama yaşamak isteyen bir kimsenin de önüne durmazdı. Neredeydi şimdiye kadar yanına hiç ulaşamadığı o yargıç? Neredeydi o yanına varamadığı yüksek mahkeme? Ellerini kaldırdı, parmaklarını aralayıp ileri uzattı.

Ama o anda görevlilerden birinin eli, K.'nın gırtlığına sarıldı. Ötekisi K.'nın kalbine sonuna kadar sapladığı bıçağı olduğu yerde iki kez döndürdü. Son nefesini veren K., gözlerinin ferri henüz sönmeden az ilerisinde bayların yanak yanağa dikilmiş can çekişmesini izlediğini gördü. <<Bir köpek gibi!>> dedi. Sanki bunun utancının kendisinden sonra da yaşaması gerekiyordu.”
(Kafka 2008: 223)

Joseph K. az sonra gerçekleşecek ölümün eşiğinde dahi geriye bakıp davası hakkında yapabileceği daha başka şeyler olup olmadığını düşünmektedir. Çünkü yaşamak istemektedir. Umut işte tam da K.'nın son anda dahi ellerini bir kanat gibi açılan pencereye doğru uzatışındadır. Bu dünya üzerinde yaptığı son şey bu umut hareketidir. *Dava*'nın tamamlanmamış kısımlarında K.'nın müdür yardımcısıyla arasındaki mücadeleye ilişkin satırlarda K.'nın hazin sonlu hikayesine rağmen yaşamdaki inatçılığının umutla beslendiği görülmektedir. Davasından ziyade yaşamındaki çok basit ilişkilerde bile bir savaş vermekte olan K., her ne kadar sürekli mağlup olsa da hep bir sonraki savaşımında zafer kazanabileceği inancını içinde taşıdığını şu satırlar ortaya koyar niteliktedir:

“En kötü deneyimlerden ders almıyor, bütün deneyişler tam bir tekdüzelik içinde sürekli aleyhinde sonuçlanırken, defalarca deneyip başaramadığının bir dahaki deneyişte üstesinden geleceğine inanıyordu. Müdür Yardımcısı'yla her görüşmeden bitkin, ter içinde ve kafası bomboş çıktığında, kendisini onun yanına çekip götüren neden umut mudur, umutsuzluk mu, bir türlü kestiremiyor, ama bir dahaki kez kendisini yeniden Müdür Yardımcısı'nın yanına koşturan neden apaçık umut oluyordu.”
(Kafka 2008: 247)

K. o -en azından ilk mektupta- çağrılmış olduğu şatoya ulaşamayacağını bilmektedir. Ama daha baştan umutsuzluğu kovmuş ve ulaşmak için yolundan vazgeçmeyeceğinin sinyallerini vermiştir: “K. çevresini kuşatan karın ortasında yalnız kaldı. ‘Küçük çapta bir umutsuzluğa kapılmak için al sana bir neden!’ diye geçirdi içinden. ‘Ne var ki, bir rastlantı değil burada bulunuşum, ben kendim istedim.’” (Kafka 2009: 20)

Bir ölümle sonuçlanmasa da tüm ulaşılmazlığına rağmen yaşam devam etmektedir. Şato romanının sonunda umut kendini yarın ya da başka bir deyişle tekrar olarak “belki” kelimesinde kendisini belli etmektedir: “K. hole çıkmıştı ki, Gerstäcker yine koluna yapıştı. Derken otelcinin karısı seslendi arkasından: ‘Yarın yeni bir giysim daha olacak, belki o zaman çağırtırım seni.’” (Kafka 2009: 368)

Bir yazar olarak Kafka burada ve ortaya konulduğu üzere yapıtlarının pek çoğunda insanın özgürce kendisinin yapmış olduğu seçimlerde umutsuzluğa yer olmadığını vurgulamaktadır. Muhtarın açık seçik bir şekilde bu köye K.'ya uygun bir işin olmadığını, bürolar arası kopukluktan dolayı bir yanlışlık olduğunu söylemesine rağmen K. hala kendi lehine bir yanlış anlamının söz konusu olabileceği düşüncesine kendini inandırmaktadır. Çünkü çeşitli fedakarlıklar ederek uğruna bir şeylerden vazgeçerek geldiği bu yere dair umutlarının silinip gitmesini, yürüdüğü onca yolun kendisini hiçbir yere vardırmadığını, katlandığı zahmetlerin boşa çıktığını görmeyi kabullenememektedir. Oysa K. görünmez çıkarların savunuculuğunu yapan (Kafka 2009: 71) bir sistemin kurbanı olmuştur. Lakin savaşmaktan asla vazgeçmemiştir. Mesleğini yapamasa da o köyde var olabilmek için istemeye istemeye de olsa bir okul hademesi olmayı dahi kabul etmiştir.

“Kafesin biri bir kuş aramaya çıkmış” (Kafka 2012: 15) aforizmasının bu bağlamda okunması gerekmektedir. Yüce mahkemeyi yahut insan üstü mekanizmalar olan toplumu, devleti, modern kapitalist düzeni ya da en genel anlamıyla dünyayı “kafes” olarak yorumlamak mümkündür. Özgürce yaptığı seçimlerle kendi varoluşunu gerçekleştirme mücadelesi veren birey ise bu kafes tarafından kovalanan bir “kuş”tur. Bu kafes özgürce uçup gitmesinler diye içine

hapsedeceği kuşlar aramaktadır. Yaşam yahut varoluş denen şey kafesin doğası ve kuşun doğası arasındaki mücadeleden ibaret görünmektedir. Aynı bağlamı *Dava*'nın sonuna eklenmiş bir yorum olarak Heinz Politzer şu şekilde dile getirmektedir:

“*Dava*'nın temelinde yatan paradoks, burada açık seçik dile getirilir. Kafesin kuşa görüldüğü gibi K.'ya düşmanca görünen, beri yandan okuyucunun kuş avına çıkmış bir kafes gibi saçma bulduğu kimliklere bürünmeksizin K. ile iletişim kuramaması, gerçekten de mahkemenin traji-komik karakterini oluşturur.” (Kafka 2008: 278)

Politzer bir kafesin bir kuş yakalamasının saçma olduğu gibi sınırsız güç ve bilginin sahibi olarak mahkemenin de K.'yı kendi suçluluğuna inandırmasının güç olacağını söylemektedir. Mahkemenin ne suçluluğu kanıtlanabilen ne de suçluluğuna inandırılabilen sanığa karşı ancak onu boğazlatarak, kurban ederek başarı elde edebilecektir. (Kafka 2008: 279) Elbette bu da insan gücünün olanakları dışındadır.

İnsan ölüm yönünde bir varlıktır ve böylesi bir varlık olduğunun da bilincine sahiptir. Milena ile bir mektuplaşmalarında Kafka henüz okuduğu bir kitaptan bahsetmektedir. Kitap ölümden bahsetmektedir. Kafka kendisiyle bağdaştırmış olacak ki mektubunda bu kitaptan alıntılar yapmaktadır:

“Ölüm döşeğinde yatan biri var, ölümün yakınlığının bağışladığı özgürlük duygusu içinde şöyle diyor: <Ömrümü zevk denilen şeye karşı kendimi savunmakla, zevkten el çekmeye çalışmakla geçirdim hep.> Yine kitapta bir öğrenci ölüm dışında bir şeyden söz etmeyen öğretmeniyle alay ederek, <Ölümü ağzından düşürdüğün yok, ama ölmeye gelince hiç ölmüyorsun,> diyor. - <Ama öleceğim. Şu veda ezgimi söyleyeyim de. Kimin ezgisi de kısa olur, kimininki uzun. Ama aradaki ayırım her zaman birkaç sözcük kadardır.>” (Kafka 2005: 297)

Yazgının bilincine sahip olmasına rağmen insan yürümek zorundadır. Gerek Kafka'nın kahramanları gerek Kafka'nın kendisi sonsuz karşısındaki duruşlarını koruyarak her şeyin düpedüz umutsuzluk olarak görüldüğü zamanlarda dahi mücadelelerini sürdürmüşlerdir. Dünyaya fırlatılmış olan insan bu dünyada yürümeye yazgılıdır. Kendi öznelliğinde her insanın yürüyeceği yol birbirinden farklıdır ve sonsuz gibi görünen bu yolun arşınlanması gerekmektedir. “Sonsuzdur yol, ne kısaltılacak ne de eklenecek bir şey vardır, ama yine de herkes kendi çocuksu arşınını tutar yolun üstüne. Gerçekten de bu bir arşınlık

yolu gitmen gerek, bu sana hatırlatılacak.” (Kafka 2012: 39) İçine düştükleri labirenti kavrayamamaları da bu labirentten kurtulamayacaklarının ve bir çıkış yolu olmadığını farkındadırlar. Kafka'nın içinde sürekli bir umut taşıması elbette kurtuluşun zorunlulukla olacağı anlamına gelmemektedir. İnsanın karşı koymaya gücünün yetmediği ve yetmeyeceği mekanizmalar, genel olarak dünya karşısında insanın elinde olmayan, gücünün olanakları içerisinde bulunmayan durumlar söz konusudur. Kafka böylesi bir dünyada mutlu olmak isteyen insanın, bastığı yerin iki ayağının kapladığından daha büyük olamayacağını anlaması gerektiğini söylemektedir. (Kafka 2012: 23) Çünkü bu dünya için insanın kendini paralaması gülünçtür. (Kafka 2012: 44) Umut tam da Kafka'nın kendisinden kaynaklanmaktadır ve dolayısıyla da kahramanlara kendisi üzerinden sirayet etmektedir. Ferit Edgü *Aforizmalar'a* yazdığı önsözde bunu “Kafka Güneşi” tabiriyle inanılmaz güzel bir şekilde dile getirmektedir:

“O, içinde yaşadığı dönemin, o dönemin olaylarının değil, gelmiş geçmiş tüm zamanların yarattığı toplumsal mekanizmaların yarattığı yalnızlığı, anlamsızlığı betimlemiştir.

Kuşkusuz, karanlık bir tablodur bu. Bu karanlık tabloyu aydınlatan ise Kafka Güneşi'dir. Gecenin en yoğun anında doğan, karanlığın tüm gizlerini açığa vuran ışığıyla, bizlere, insanlara yalansız bir dünya göstermeye çalışan, bunu handiyse özür dilercesine mırıldanarak gerçekleştiren, son aşamada da pişman olup tüm yazdıklarının yakılmasını (bunu hiçbir zaman yerine getirmeyecek bir dostundan istemiş olsa da) isteyen, hiçlikten sahici bir dünya yaratan bir insan.”

Edgü de umudun tam olarak buralarda aranması gerektiği taraftarıdır. Kurtuluşun olanaksızlığına ve esasında daha baştan bunun bilinmesine, özgürlüğün bir yanılsama olmasına rağmen labirentin içinde bir sonsuzluk hareketi yapmayacakları, mücadele etmeyecekleri, çıkış yolunu aramayacakları anlamına gelmemektedir. Çünkü, diğer yandan, insan bu yolu nasıl yürüyeceğini seçebilmesi bakımında da özgürdür. İnsan yazgıdaki zorunluluğu gördüğü, hareket imkanının *zincirinin uzunluğu* (Kafka 2012: 66) kadar olduğunu kavradığı o anda özgürleşmektedir. Kafka'nın “dünyayla aradaki savaşında, dünyadan yana ol” demesi tam da böylesi bir kavrayışın ürünüdür. (Kafka 2012: 53) Dünya bir avcı, bu dünyaya fırlatılmış olan insan ise bir avdır. Yaşananların yaşanması zorunludur; yazgıdaki zorunluluktur bu. Bizi bu yazgıdaki zorunluluktan kurtarabilecek hiç kimse ve hiçbir şey yoktur. Şu

aforizma bu durumu çok iyi anlatmaktadır: “Av köpekleri henüz avluda oynuyor, ama avları, daha şimdiden ormanda ne kadar hızlı koşarlarsa koşsunlar, ellerinden kurtulamayacaklar.” (Kafka 2012: 43) Başımıza gelenler geldikten sonra bizi kurtaracak bir Tanrı yoktur. İşte, Kafka’yı Pascal ve Kierkegaard’dan tam olarak ayıran nokta da burasıdır. Risk alarak kendisini kurtaracak bir Tanrı’nın varlığı üzerine bir kumar oynamaz yahut yine risk alıp İbrahim gibi Tanrı’nın kudretine sığınarak oğlunu kurban etmeye yeltenmez. Eserlerinde Tanrı ve inanç hep söz konusu edilir edilmesine, fakat onun Tanrısı Pascal’in yahut Kierkegaard’ın Tanrısı gibi bir Tanrı değildir. Ferit Edgü’nün sözleriyle dile getirecek olursak: “Tanrı’nın gölgesi, zaman zaman yazılarına düşer gibi olur. Ama bu kimin Tanrı’sıdır? Yahudilerin Tanrı’sı mı, Katolik Pascal’in Tanrı’sı mı, Protestan Kierkegaard’ınki mi? Yoksa hiçbiri mi? Varolmayan bir Tanrı! Kafka’nın yapıtında bir Tanrı düşüncesinden söz edilebilirse bu ancak, varolmayan bir Tanrı’dır: Negatif teoloji.” (Edgü 2009: 6) Kafka’nın kahramanları ve kendisi için kurtuluş olanağı hiçbir zaman insanın kendisi dışındaki herhangi bir şeyde aranmaz. Onlar kendileri dışında bir nedenden dolayı düştükleri bu durumda kendi varoluşsal mücadelelerini vermektedirler.

Evet, kahramanlar bir kurtuluşun olmadığını bilirler fakat bu kurtuluş için mücadele edilmeyeceği anlamına gelmemektedir. Eğer nefes alınıyorsa yaşamak gerekmektedir ve yaşamak da mücadele etmek, yaşam yolundaki merdivenleri tek tek çıkmak anlamına gelmektedir. Kafka yaşamın yaşanması gerektiğine ilişkin şunları söylemektedir: “Adımların çukurlaştırmadığı bir merdiven basamağı, basamağın kendisi açısından öylesine birleştirilmiş bir tahta parçasıdır sadece.” (Kafka 2012: 60) Onlar bu kurtuluşu bir başkasından beklemezler, kendileri çabalarlar kendileri dışında bir nedenden dolayı düştükleri bu durumdan. Olan oldu diyerek bir teslimiyete de bürünmeden çabalarlar. Onları vazgeçmekten alı koyan şey “şu duygu: ‘burada demirlemeyeceğim’ ve anında kabarıp coşan ve insanı sarmalayan dalgaları hissediş”tir. (Kafka 2012: 75)

Didiniştir bu, yürüyüştür, arayış ve çabalayıştır; varamamak, bulamamaktır ama yine de çabalamaktan vazgeçmemektir. Yaşamda yürünen yol hiçbir zaman

düz, taşsız, dikensiz, engelsiz bir yol değildir ve mücadele dolu o yolda yürümeye çalışmak yolun doğal gereklerindedir. Çünkü yaşam denen şeyin kendisi böyle bir şeydir. *Babama Mektup*'ta da dile getirildiği gibi nihayetinde yaşam, engelleri göğüslemektir. (Kafka 2009: 85) Dolayısıyla Kafka'nın kahramanlarında tüm soyutluklarıyla yaşam denen olgu ve insan varoluşu somutluk kazanmaktadır.

Dünyadan göçerken "ışık daha çok ışık" diyen Goethe gibi Kafka'nın son nefesinden hemen önceki sözleri de şöyle olabilirdi: "Umut daha çok umut!"

SONUÇ

Varoluş Felsefesi'nin önemli isimlerinden olan Pascal, Kierkegaard ve Heidegger'deki varoluşçuluğa dair öğelerin belirlenmesi amacıyla kaynak alınan yapıtlar, ele alınan konu bağlamında incelenip filozofların temel düşünceleri onlardan yapılan alıntılarla desteklenerek ortaya konulmaya çalışılmıştır. Konunun ele alınışına uygun olacak bir tarzda çalışmanın başında ortaya konulan sorunlar sırasıyla yanıtlanmaya, çalışmanın başında belirlenen amaç gerçekleştirilmeye çalışılmış ve bu bağlam ışığında da filozofların birbirleriyle ilişkileri yorumlanıp değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmede Varoluş Felsefesi için Pascal'in bir dayanak noktası olduğu, Kierkegaard'ın bu dayanak üzerinde yükseldiği ve Heidegger'in varlığın sessiz sesine kulak vererek bir bakıma doruk noktası olduğu ortaya çıkmaktadır. Çalışmanın ilk bölümünü oluşturan bu filozoflar kılavuzluğunda, çalışmanın amacı olan Kafka'da da bu varoluşsal öğelerin bulunduğu tespit edilip Kafka'nın varoluşsal yanları ortaya konmaya çalışılmıştır. İkinci bölümün odak noktası olan Kafka'nın ve onun yapıtlarının bu varoluşçu filozoflarda hâkim olan pek çok kavramı barındırdığı düşüncesi kurulan çeşitli bağlantılarla gösterilmeye çalışılmıştır.

Kafka'nın yapıtlarında her seferinde bir "yaşayamayış" dile getirilmektedir. Kahraman genellikle kendi elinde olmayan nedenlerden ötürü bir yere yahut bir durumun içerisine fırlatılmaktadır. Bu yapıtlardaki kahramanlar ve genel olarak bakıldığında da insan absürd bir hal içerisine düşmüştür ve yaşayabilmek için başkalarıyla ve kendisiyle sürekli bir didişme halindedir. Bu yapıtlar insan varoluşu için yaşam sürdürüldüğü müddetçe didinip durmanın ne denli önemli olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü yaşamla olan didişme bittiği anda varoluş da bitmiş demektir ki, bu da ölüm ile aynı anlama gelmektedir. Her ne durumda olursa olsun yaşamın söz konusu olduğu her anda -bir böcekken bile- didinip durmak, sonlu varlığında insanın yaşama karşı bir başkaldırısı olarak yorumlanabilir. Bu bağlamda insanların birbirleriyle olan ilişkilerinde birbirlerine dokunamayışları, insanın bir başkasına ve kendisine olan uzaklığı, aynı şekilde bir başkasına ve kendisine duyduğu yabancılaşma duygusu ortaya konmaya çalışılmıştır. Bunlar baba figürünün yanı sıra Kafka'nın günlüklerinde sürekli yakındığı o maruz kaldığı eğitimin, yaşamında bir yerde sürekli karşısında duran

Tanrı ve din fikri göz önünde tutularak işlenmiştir. Ayrıca hayatına giren kadınların Kafka üzerindeki etkisiyle birlikte bitip tükenmek bilmeyen yazmak gereksinimi de göz önünde bulundurulmuştur. İnsanın dünya içerisinde fırlatılmış ve gerek seçimleriyle gerekse de varoluşu gereği arada bir varlık oluşu gözler önüne serilmektedir. Sonlu bir varlık olan insanın daha doğduğu andan itibaren varlığına yokluk ve hiçlik duygusu yüklenmektedir ve yaşamını tam da bu aradalık yönlendirmektedir. İnsan tüm yaşamı boyunca varlığında taşıdığı bu duygu ve ölüm yönünde bir varlık oluşunun bilinciyle sonsuz bir yolu yürümeye yazgılıdır. Bu yazgısında eylemde bulunurken, seçimler yapıp kararlar vererek sorumluluğun ağır yükünü sırtlanırken yüklenmektedir. Gerek sorumluluğu üstlenilmek zorunda olan bir eylemin sonuçlarının kesinsizliği ve taşıdığı risk faktörü gerekse de yaşam içerisinde insan mantığının kavrayamayacağı absürtlüklerle sürekli yüz yüze gelmek, insan varlığında iç daralması, iç sıkıntısı, bunalıtı ya da bulantı olarak nitelendirilebilecek ve genel olarak kaygı olarak adlandırılabilir şeyin gün yüzüne çıkmasını tetiklemektedir. Fakat yine de insanın yaşamın tüm absürtlüklerine karşın umut ile bu yaşamı sürdürmeye çalıştığı görülmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada insan varoluşuna dair olan varlık, hiçlik, zaman, ölüm, özgürlük, seçim, sorumluluk, kaygı gibi kavramların yol göstericiliğinde fırlatılmışlık, temelsizlik, yersiz-yurtsuzluk, tek başlılık/yalnızlık, aradalık, sonsuzluk hareketi ve yol metaforu, saçma/absürd, başkaldırı ve en nihayetinde umut kavramlarının izi sürülmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda Kafka'nın yapıtlarının peşine düşülmüş ve bu kavramların birbirleriyle ilişkisinde aslında tek bir şey oldukları; yani "varoluş" denilen şeyin kendisi oldukları gösterilmeye çalışılmıştır.

İkinci bölümde sıklıkla üzerinde durulan yapıtlar olan *Değişim*, *Dava* ve *Şato* üçlemesi yabancılaşma kavramını en açık şekilde ortaya koyan Kafka yapıtlarıdır. Felsefi bakış açısıyla yani bütünlüklü bir şekilde Kafka'ya yani onun günlükleriyle mektuplarına ve onun sanatsal yapıtlarına bakıldığında genellikle "yabancılaşma" kavramı çerçevesinde sınırlı bir yaklaşımla ele alındığı görülmektedir. Kafka söz konusu olduğunda en çok yabancılaşma kavramı üzerinden bir okuma yapıldığı için bu çalışmada farklı kavramlara odaklanılmıştır. Diğer yandan Politzer'in tabiriyle Kafka'nın temel sorununu

“*yasadaki paradoks*” olarak elbette yorumlamak mümkündür; kaldı ki bugüne kadar da böyle olmuş ve yasa, otorite, yabancılaşma kavramları çerçevesine yönlendirilmiş bir bakışla yorumlanmış ve yorumlanmaya da devam edecektir. Bu çalışma 2012 yılında Çetin Türkyılmaz’ın bir yazısındaki “Kafka’yı meşgul eden temel sorun, ‘modern insanın bürokratik yabancılaşması’ ya da ‘tanrı veya *elohim* ile insan arasındaki orantısız ilişki’ değil, ‘sonsuzluğun bir hiç’ olduğu düşüncesidir” (<http://cetinturkyilmaz.blogspot.com/2012/01/kafka-kanun-onunde.html>) fikrindeki sorundan da ilham alarak ve onun Kafka’yı başka gözlerle okuma çağrısına kulak vererek -elbette yukarıda sayılanları da görmezden gelmeyip olabildiğince kapsayarak- farklı bir gözle Kafka’ya bakmanın mümkün olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu çalışmaya bu olanağı sağlayan tam da Kafka’nın kendisi ve onun yapıtlarıdır. Dolayısıyla bu çalışma Kafka’nın Varoluş Felsefesi ve varoluşçuluğun dayanak noktası olan kavramlar bakımından değerlendirilmesinin daha verimli olabileceği umuduyla oluşturulmuştur. Türkyılmaz’ın cümleleriyle şöyle bir özetleme yapmak mümkündür: “ ‘Sonsuzluk, hiçtir’ diyor Pascal; ‘sonlu olanın sonsuzla tutkulu bağını’ varoluş (existentia) olarak adlandırıyor Kierkegaard. Heidegger de tam olarak işte bu *varoluşu* yani sonsuzluk olan ‘hiçle’/‘varlıkla’ bağ kuran *Dasein*’in ‘özü’ (essentia) olarak görüyor.” Bu bakımdan sadece “yabancılaşma” kavramı değil Kafka’daki varoluşsal öğelerin Varoluş Felsefesi açısından değerlendirilmesi amacı güdülen çalışma gereğince bu kavramlarla ilgisinde Pascal, Kierkegaard ve Heidegger ile Kafka ilişkisi gün yüzüne çıkarılmaya çalışılmış ve Kafka’nın varoluşçu olabilecek yanları ortaya konmuştur.

Kafka’da birinci bölümde ele alınmış filozoflarda olduğu gibi sistemli bir yapı elbette yoktur. Kafka’nın yapıtlarına bakıldığında düşüncelerini temellendirme kaygısı güderek ortaya koymadığı aşıkardır. Çünkü herhangi bir düşünceyi temellendirme kaygısı gütmek filozofun ve felsefe yapıtlarının özelliğidir. Kaldı ki bu çalışmada Kafka’nın Varoluş Felsefesi’nin temsilcisi olduğunu kanıtlamak gibi bir amaç kesinlikle güdülmüş değildir. Fakat bu durum onu varoluşçu yapmaktan alıkoymamaktadır. Çalışmada ortaya konulmaya çalışıldığı üzere bazı ortak kavramların Kafka’nın gerek günlük ve mektuplarında gerekse de sanatsal yapıtlarında kendisini belli ettiği görülmektedir. Onun yapıtları Varoluş

Felsefesi'nin sahip olduğu tıne ve niteliğe sahiptir. Bilindiği üzere, Varoluş Felsefesinin odak noktası, dünya içinde varoluşunu sürdüren “bireyselliğinde insan”ın deneyimleridir. Bu deneyimler insanın mücadelesine, isyanı ve başkaldırısına, bazen kabullenişlerine, tüm absürtlüklere rağmen içinde taşıdığı umuda ve bazen de umutsuzluğa, seçimlerin, karar verişlerin ve yüklenen sorumlulukların insanın içini daraltmasına ve onda kaygıyı açığa çıkartmasına dairdir. Kısaca bütün içerisinde göz ardı edilmemiş ve kaybolmamış insana dair her şey Varoluş Felsefesinin odak noktasını oluşturmaktadır. İşte, Kafka'nın yapıtlarında da gördüğümüz şey tam olarak budur. O, bütün içerisindeki bir insanın varoluşunu ve her zerresiyle var olma çabasını kafkaesk bir tarzda gözler önüne sermektedir. Her zerresiyle var olmaya çalışan insan acı ve ızdırabı iliklerine kadar yaşayan, yabancısı olduğu dünya ve o dünyadaki insanlar arasında kendine bir yer bulmaya çalışan, bir seçim anında beliren bunaltıyı ensesinde hisseden, sorumluluğun ağırlığını omuzlarına yüklenen, ölüm yönünde durmaksızın at koşan insandır.

Kafka'nın özellikle baş yapıtlarına genel bir bakış atıldığında kahramanların kendilerini bir durum içine fırlatılmış buluverdikleri görülmektedir. Bu kahramanlar düştükleri durumlar içerisinde yapayalnız ve tek başına bırakılmışlardır. Onlar her ne yaşayacaksa ve onların başlarına her ne gelecekse tamamen kendilerinin baş etmesi gerekecektir. Kierkegaard ışığında bu durum değerlendirildiğinde deneyimler sadece ona aittir ve varoluşun yarattığı korku ve titremeyi sadece öznelliğinde o birey deneyimleyecektir. Aksi mümkün değildir; korku ve titreme paylaşılamaz.

Kafka'nın yapıtlarında kahramanlarına doğrudan açıkça bir isim vermeyişi ve kendisinin hayatına bu denli benzemesine rağmen bir kurgu olarak okuyucuya sunması Kierkegaard'ın kendi varlığının hissedildiği takma adlarla yazan tavrını anımsatmaktadır. Açık bir şekilde söylemek elbette mümkün ve doğru bir tavır olmasa da Kafka'nın yapıtlarında kahramanlarına K. harfini vermesi, bu kahramanların Kafka'nın K.'sı olarak düşünülmesine olanak tanımaktadır. Diğer yandan Kierkegaard'ın takındığı böylesi bir tavırla yapıtlardaki düşüncelerin sorumluluğundan kurtulması gibi Kafka da açık seçik bir şekilde o

kahramanların kendi yaşantısının ürünleri olduğu sorumluluğunu üstlenmekten kaçıyor görünmektedir.

Gregor'un kendini bir böcek olarak buluvermesi, Joseph K.'nin bir sabah nedensizce tutuklanıvermesi, K.'nin kadastrocu olarak şatoya şato tarafından çağırılması fakat oraya bir türlü ulaşamaması, İbrahim'den çok uzun yıllar sonra tamamen Tanrı'nın kudreti ile ulaştığı oğlunun kurban edilmesinin istenmesi kadar absürd durumlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Absürlükler içerisindeki sonsuz tekrarlara rağmen Gregor'un da Joseph K.'nin de K.'nin de içerisinde son ana kadar hep bir umut ışığı yanmaktadır. Buradaki tavır Kierkegaard'ın sonsuzluğun ikili hareketi ya da saçmaya inanma olarak nitelendirdiği tavır olan İbrahim'in bıçağı kınından çıkardığı anda dahi Tanrı'nın ona bir kurban göndereceğine dair bir inanç taşımasına çok benzemektedir. Absürd bir durum içerisindeki kesinsizliğe rağmen sonsuz bir tutku hareketi Kafka'da da kendisini açığa çıkarmaktadır.

İçine düşülen absürd durumların yarattığı kaygı, korku, titreme, bunaltı hiç şüphesiz çok doğal ve kaçınılmazdır. Kafka'da bu haller yine umut ışığı altında bazen silinmekte olan bazen de yeniden gün yüzüne çıkan bir kovalamacadan ibarettir. Gerek Kafka gerek ele alınan varoluşçu filozoflar bakımından yaşayan insan için mutlak bir huzurun söz konusu olmadığı görülmektedir. Mutlak huzura, insanın asli varlık yapısı olan hiçlik izin vermemektedir. Çünkü daha yaşam başlar başlamaz ölüm o varlığa yüklenmiştir. İnsan varlığında hiçliği taşıdığını bilmektedir. Var olduğu andan itibaren ölmekte olduğunu ve öleceğini bilmektedir. İnsan bu yükün bilinciyle yaşamını sürdürmek durumundadır. Bu bakımdan Heidegger'in ölüm için kullandığı ifadeyle söyleyecek olursak insan için mutlak huzur "henüz-değil"dir.

Gregor aslında modern düzene bir başkaldırı olarak böcekleşmiştir. Böcekleştiği hal içerisinde yine başkaldırarak var olmaya çalışmıştır. Joseph K. çeşitli kişiler aracılığıyla bir sürü kişiye müracaat etmesine rağmen, bir sürü kişiyle ilişki kurmasına rağmen çarkın dışına çıkarak özgürlüğünü kendisine kendisinden başka hiç kimsenin veremeyeceğini kavrayarak mücadelesini sürdürmüştür. K. şatoya doğru olan yolculuğundan hiç vazgeçmemiştir. Umutsuz durumlar

içerisinde kahramanlar kayıtsız kalarak başlarına gelene kesinlikle boyun eğmemişlerdir. Kendi seçimleriyle yaşamlarını kendileri belirlemeye çalışmışlardır. Yapıtlardaki bu tinsellik Pascal, Kierkegaard ve Heidegger'deki tinsellik ile benzerlik göstermektedir. Pascal insanın kendi sefilliğinin farkına varabilecek bir varlık olduğunu söylemektedir. İnsan varlığını, varoluşsal yapısını ve varlık içerisindeki yerini kavradığında yani *kendini bildiğinde* sonsuzluk içerisinde kimsesizliğini ve kaybolmuşluğunu görerek içini bir bunaltı kaplayacaktır. Çünkü Pascal'in de dile getirdiği gibi insan, iç sıkıntısıdır. İnsanın kendisine oyunlar yaratması, oyalanacak şeyler bulması hep bu iç sıkıntısını bastırmak istediği içindir. Çünkü insan iç sıkıntısı ile baş başa kaldığında varlığındaki hiçliğinin, tek başınalığının, sonsuz bir evren içindeki kaybolmuşluğunun farkına varmaktadır. İnsan, sonluluğunun getirdiği bunaltıyı yaşamaktadır. Gündelikliğinde insanın oyalanma çabaları böylesi bir bunalımdan kurtulmak içindir. Bunun için -tekrarlayan- oyunlara ve gündelik yaşamın hay huyuna gereksinim duymaktadır. İnsanın sefilliğinin nedeni ise tüm bunlardır. Hiçlikle bağı olan insan, bu sefilliğinin içinde sürekli bundan kurtulmaya çabalamaktadır. Oysa bu çabalayış onun sefilliğinin nedenidir. Bu sefillikten kurtuluş yani tam bir istirahat ise yalnızca ölümlle mümkün (Pascal 1970: 39) olduğu, insanın yaşarken bunlardan kurtulmasının imkânı olmadığı için kendisine gelmelidir ve bir seçim yapmalıdır. Çünkü insan kendi yapısını oluşturan tam da bu unutma eğiliminde olduğu şeyleri düşünmek için yaratılmıştır. İnsanın düşünmesi gerekmektedir. Çünkü ancak o zaman sonsuzu yakalama çabası içine girebilecektir. Sonsuzluk, Tanrı anlamına geldiği için, bu çabanın içine girmiş olmak insanı sefaletten de kurtaracak şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü onun sefaletinin nedeni tanrısızlıktır. İnsanın kendi varoluşundan kaynaklanan sefilliğine rağmen onun büyüklüğü düşünebilmesinden ileri gelmektedir (Pascal 1970: 45). Onu şerefli kılan şey, sefaletinin farkına varabilecek bir ayrıcalığa sahip olmasıdır. Kierkegaard'a baktığımızda insan -bir tek o- yaşam yolunda varoluşsal sıçrayışlar gerçekleştirebilen ve tam da bu olanağıyla hakikate ulaşabilecek olan bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsan özgür iradesiyle seçimler yapabilen bir varlık olduğu için haz motivasyonu ile kendini oyalamak ve kandırmaktan

vazgeçerek evrensel olan uğruna bencilce duygulardan ve tikellikten sıyrılarak ahlaksal bir yaşama sıçrayabilir. Yahut mutlak bir itaati seçerek daha yüce olan ve kalabalıktan olmayan pek az insana nasip olan dinsel aşamaya sıçrayabilir. Dolayısıyla varolanlar içerisinde bir tek insan sıçrayışlar gerçekleştirerek hakikate ulaşabilen, sonsuzu yakalayabilen bir varlıktır. Heidegger ise Dasein'in yapısına uygun davranmasının gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Varlığın açıklığında duran Dasein, metafizik tarihi boyunca unutulmuş olan varlığın anlamı üzerine düşünerek varlığın sessiz sesine kulak verip varlığı yola koyabilecektir. Dasein'in varlığın sesine kulaklarını tıkaması kendi yapısına yabancılaşma ve yapısına uygun olan varlığından uzak düşmesi anlamına gelmektedir. Heidegger'in çağrısının Dasein'a yönelik olmasının nedeni de işte bu varlık yapısıdır. Dasein varlığın anlamını düşünebilecek olanağa sahiptir, bu yüzden de düşünmelidir. "Kendi oradalığını, kendi hamurunda taşıyan Dasein" (Heidegger 2018:209) içine düşülmüş olan bu durumda kurtuluş yolunu kendi varlığına dönüp baktığında bulabilecektir. Bütün varolanlar içerisinde bir tek o, varlık sorusunu sormaya yönelerek kendi varoluşunun sonluluğu üzerinden bütün bir varlık hakkında kurucu bir kaygı (*Angst*) duyabilmektedir. İşte tam da bu yüzden ne Kafka'da ne de Pascal, Kierkegaard ve Heidegger'de umutsuzluğa yer vardır. Elbette yaşam yolunda insanın umudunu kaybedeceği, umutsuzluğa düşeceği anlar olacaktır fakat insan yaşıyorsa eğer umut, hep onunla birlikte, varlığında hüküm sürmektedir.

Kafka'nın ele alınan yapıtlardaki kahramanlarının çabalamalarının ölümle sonuçlanması, gerek Kafka gerekse de Pascal, Kierkegaard ve Heidegger kılavuzluğunda değerlendirildiğinde, umutsuzluk olarak değil gayet olağan bir son olarak karşımızda durmaktadır. Çünkü insan ölüm yönünde varlığını sürdüren ve bunun da bilincinde olan bir varlıktır. Pascal'in açıkça ifade ettiği gibi ölüm insanın son nasibidir. (Pascal 1970: 50) Fakat bu duruma iyi ya da kötü şeklinde bir değer atfetmek mümkün değildir. Kaldı ki, yukarıda belirttiğimiz gibi, Heidegger'in deyişiyle bütün varolanlar içerisinde bir tek insan varlık sorusunu sormaya yönelerek, kendi varoluşunun sonluluğu üzerinden bütün bir varlık hakkında kurucu bir kaygı (*Angst*) duyabilmektedir. Diğer yandan insan kendi dipsizliğinin (*Abgrund*) yani ölüm yönünde bir varlık (*Sein-zum-Tode*)

olduğunun farkına vardığında herkes gibi (*Das Man*) olmaktan kurtulup kendine özgü (*Eigentlich*) olabilmektedir. Dolayısıyla umutsuzluk ölüme değil ölümlü bir varlık oluşuna sırtını dönerek gündelik yaşamın oyalanmalarıyla zamanını tüketen insanın eylemlerinde aranmalıdır.

Varoluş Felsefesi için esas olan ölüm yönünde oluşuyla belirlenen insan ve onun öznelliğinde edindiği deneyimler, ancak kendi içselliğinde ulaşabileceği bir hakikate işaret etmektedir. Bu açıdan bakıldığında yaşamda insan varlığındaki gerilimin yükseldiği anlar ve olaylar bulunmaktadır. Bunlar özellikle sorumluluğun insanın omzuna yüklendiği bir seçim anında korku ve titreme şeklinde kendisini belli etmektedir. Pascal'ın kumar bahsi, Kierkegaard'ın İbrahim meselesi, Heidegger'in varlığın kendisini bir şimşek çakması gibi açtığı ve açtığı anda da geri çektiği o karanlıkta kalışı, tansiyonun yükseldiği anlar olarak yorumlanabilecektir. Kafka için bakıldığında Gregor'un kendisini böcek olarak buluverişi yahut Joseph K.'nın kendisini tutuklanmış buluvermesi böyle anlardandır. İnsanın varoluşunu belirleyen şey böylesi durumlarda, zorlu tercihlerin eşiğindeyken ve hatta ölümün karşısındayken takındığı tavidir. Takınılan bu tavır insanın yaşam yolunda bir üst aşamaya doğru sıçrayış mı gerçekleştireceğini yoksa yitik mi olacağını belirleyecektir.

Yapıtlarında fırlatıldığı yerde kendini bulmaya çalışan, yaşamın anlamını arayan kahramanlarla birlikte Kafka'nın kendisinin de bir çaba içerisinde olduğu görülmektedir. Tıpkı bir buhran sonucunda matematiğin dertlerine deva olamayacağını anlayıp dine yönelen Pascal, evrensel olan uğruna Regine'ye olan aşkını kurban eden Kierkegaard ve bir şimşek çakışının peşinde Kara Ormanlar'daki bir dağ evinde varlığın anlamına ulaşmaya çalışan Heidegger gibi. Gregor Samsa'yı, Joseph K.'yı ve K.'yı bazı yerlerde Kafka diye okumak hiç de garipsenmeyecektir. Bu tez çalışmasının sonunda açıkça söylenebilir ki, Franz Kafka'nın yapıtları Varoluş Felsefesi'nin izlerini taşımaktadır. Kafka'yı yapıtlarıyla birebir örtüştürmek doğru olmasa da onu eserlerinden bağımsız düşünmek de mümkün olmadığı için bu durum Kafka'nın pek çok varoluşsal yanının da olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Kaldı ki sırf kurmacalık taşımayan birçok mektup bize böylesi bir yolun kapısını da açmaktadır. *Dava*'da son

anlarında K.'dan dökülen şu satırlar sanki Kafka'nın yaşamı sorgulayışı olarak da okunabilecektir.

“Kimdi bu? Bir dost mu? İyi bir insan mı? K.'ya acıyan, K.'ya yardım etmek isteyen biri mi? Bir tek kişi mi? Yoksa bütün hepsi mi? Acaba bir yerden gelecek bir yardım mı söz konusuydu? Yapılmamış, unutulmuş itirazlar mı vardı? Kuşkusuz vardı böyle itirazlar. Gerçi yerinden oynatılamazdı mantık, ama yaşamak isteyen bir kimsenin de önüne durmazdı. Neredeydi şimdiye kadar yanına hiç ulaşamadığı o yargıç? Neredeydi o yanına varamadığı yüksek mahkeme?” (Kafka 2008: 223)

Acemisi olduğu bu dünya yahut bu şato ya da bu dava içerisinde insan, tüm engellemelere rağmen, dünyaya rağmen kendini ve kendi özünü gerçekleştirme çabası içerisinde. *Aforizmalar*'daki kendi satırlarıyla söyleyecek olursak daha çocuk denecek yaşlardan itibaren Kafka yaşamın tam da şöyle bir şey olduğunu kavramıştır: “Doğru yol yüksekte değil, yerin hemen üzerinde gerili bir ip boyunca ilerler. Üzerinde yürünmek değil de, insanı çelmelemek içindir sanki.” (Kafka 2012: 1)

İnsanın dünyanın tüm uyumsuzluğuna ve çeldiriciliklerine rağmen bazen düşse de yürüyebilmek için çaba içerisinde olması gerekmektedir. Hem edebiyat hem felsefe insanın bu dünyadaki çabası ve mücadelesinin somutlaşmış bir ürünü olarak karşımızda durmaktadır. Ele alınan filozofların üslubu (Kierkegaard'ın ve Heidegger'in şairane tavırları) ve Kafka göz önüne alındığında edebiyat, felsefenin soluklandığı güvenli bir liman olarak kimlik kazanmaktadır.

İnsan, yapısı gereği Pascal'in dile getirdiği kesinsizliği, Kierkegaard'ın dile getirdiği korku ve titremeyi, Heidegger'in dile getirdiği aradalığı sonlu varoluşu süresince sonsuz tekrarlar şeklinde zorunlulukla yaşamaktadır. Tüm bunları yaşayan insanı ise Kafka'nın Gregor Samsa'sında, Josef K.'sında ve K.'sında açıkça görmekteyiz. İnsanın varoluşunu gerçekleştirirken kendi bünyesinde barındırdığı sonsuzluk, aradalık, fırlatılmışlık, can sıkıntısı, kesinsizlik, seçim, korku, titreme, ölüm gibi kavramlar *Kafka'nın dönüşümünde*, peşini bırakmadığı *davasında* ve içine fırlatıldığı *şatosunda* görünürlük kazanmaktadır. Pascal, Kierkegaard ve Heidegger bu çabayı bütünlüklü bir felsefi sistem ile ortaya koyarken Kafka bu çabasını edebiyat yoluyla ortaya koymaktadır. Edebiyat yoluyla ortaya konan bir çabanın ürünü olan bu yapıtlar açık, objektif, herkesin

aynı şeyi anladığı yapıtlar değildir. Kafka'nın yapıtları birlikte okunduğunda ve birlikte düşünüldüğünde bir şeyler daha açık hale gelmektedir. Başta *Dava* ve *Şato* olmak üzere Kafka'nın günlük ve mektupları ışığında roman ve öykülerindeki ortak temalar ve birbirleriyle ilişkileri görmezden gelinemeyecek kadar açıktır. Bütünlüklü olarak düşünüldüğünde Kafka'nın her yapıtı, her mektubu aslında kendisine ait başka bir yazın ürününün perdesini aralamaktadır. Elbette tümüyle Kafka'nın gizini çözmek onun yazıları aracılığıyla dahi oldukça güçtür. En başta da söylendiği gibi bu çalışma bir perdeyi aralama gayretinden başka bir şey değildir. Fakat bu yapıtların ve yazıların birbirlerinin anlaşılabilirliğini sağladığı ve kolaylaştırdığı da aşikardır. Tüm yapıtlar ve yazılar yarım kalmışlıklarına rağmen profesyonelce kurulmuş bir oyun ve bir kurgunun birer parçası gibi, kocaman tek bir organizma gibi görünmektedir. Parçalar kendi başına elbette anlamlar taşısa da bir bütün olarak daha farklı anlamlara gelebilmektedir. Bu çalışma buna kısaca "Kafka" ya da Ferit Edgü'nün daha güzel ifade ettiği şekliyle "Kafka Güneşi" demekle yetinecektir.

KAYNAKÇA

Atahan, Derviş. Aşkın, Zehragül. "Platon ve Heidegger'de Aletheia ve Sanat Yapıtı İlişkisi", *Kilikya Felsefe Dergisi*, Sayı 2, sy. 51-68, 2017

Brod, Max. *Kafka'da İnanç ve Umutsuzluk* (Çev: Kâmuran Şipal), İstanbul: Cem Yayınevi, 2000.

Canetti, Elias. *Öbür Dava: Kafka'nın Felice'ye Mektupları Üzerine*, (Çev: Kâmuran Şipal), İstanbul: Cem Yayınevi, 2008.

Colette, Jacques. *Varoluşçuluk*, (Çev: Işık Ergüden), Ankara: Dost Yayınevi, 2006.

Çüçen, A. Kadir. *Varoluş Filozofları*, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2015.

Demirtaş, Mustafa. "Heidegger'de Varlığın Anlamı ve Kökensele Düşünme", *Posseible Düşünme Dergisi*, Sayı 6, Aralık 2014

Garaudy, Roger. *Gerçekçilik Açısından Kafka*, (Çev: Mehmet Doğan), İstanbul: Hür Yayınevi, 1965

Gusdorf, Georges. "Kierkegaard, Varoluş, Birey", Çev. Muharrem Şahiner, *Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları*, Güz 2016, 25. Kitap, Sayfa 241-245.

Güngör, Feyza Şule. "Felsefi İntihar ya da Absürdü Aşkınlaştırmak: Camus'nün Kierkegaard Eleştirisini Sorgulamak", *Felsefi Düşün*, Nisan 2019, Sayı 12, Sayfa 115-137.

Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*, (Çev: Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınevi, 2004.

Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*, (Çev: Kaan H. Ökten), İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.

Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*, (Çev: Kaan H. Ökten), İstanbul: Alfa Kitap, 2018.

Heidegger, Martin. *Metafizik Nedir?*, (Çev: Yusuf Örnek), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009.

Heidegger, Martin. *Hümanizm Üzerine* (Çev: Yusuf Örnek), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013.

Heidegger, Martin. *Nedir Bu Felsefe?* (Çev: Dürrin Tunç), İstanbul: Logos Yayıncılık, 1990.

Heidegger, Martin. *Düşünmek Ne Demektir?* (Çev: İlhan Turan), İstanbul: Dergah Yayınları, 2019.

Heidegger, Martin. *Sanat Eserinin Kökeni* (Çev: Fatih Tepebaşı), Ankara: De Ki Basım Yayım, 2011.

Heidegger, Martin. "Platon'un Hakikat Doktrini", Çev: Zeynep Berke Çetin, *Kutadgu Bilig*, Sayı 30, sy. 27-48, Haziran 2016

Heidegger, Martin. "Hakikatin Özü Üzerine", Çev: Nejat Aday, *Sosyal Bilim Dergisi*, Sayı 36-37, sy. 125-148, Ocak/Nisan 2004

Herakleitos. *Fragmanlar*, Çev: Cengiz Çakmak, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009.

Hızır, Nusret. *Felsefe Yazıları*, İstanbul: Çağdaş Yayınları, 1981.

Janouch, Gustav. *Kafka ile Söyleşiler*, (Çev: Kâmuran Şipal), İstanbul: Cem Yayınevi, 2008.

Kafka, Franz. *Değişim*, (Çev: Kâmuran Şipal), İstanbul: Cem Yayınevi, 2009

Kafka, Franz. *Dava*, (Çev: Kâmuran Şipal), İstanbul: Cem Yayınevi, 2008

Kafka, Franz. *Şato*, (Çev: Kâmuran Şipal), İstanbul: Cem Yayınevi, 2009

Kafka, Franz. *Hikayeler*, (Çev: Kâmuran Şipal), İstanbul: Cem Yayınevi, 2005

Kafka, Franz. *Milena'ya Mektuplar*, (Çev: Kâmuran Şipal), İstanbul: Cem Yayınevi, 2005

Kafka, Franz. *Babama Mektup*, (Çev: Kâmuran Şipal), İstanbul: Cem Yayınevi, 2009.

Kafka, Franz. *Günlükler*, (Çev: Kâmuran Şipal), İstanbul: Cem Yayınevi, 2015.

Kafka, Franz. *Taşrada Düğün Hazırlıkları*, (Çev: Kâmuran Şipal), İstanbul: Cem Yayınevi, 2005.

Kafka, Franz. *Bir Savaşın Tasviri*, (Çev: Kâmuran Şipal), İstanbul: Cem Yayınevi, 2009.

Kafka, Franz. *Aforizmalar*, (Çev: Osman Çakmakçı), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012

Kaufmann, Walter. *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, (Çev: Akşit Göktürk), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

Kierkegaard, Søren. *Korku ve Titreme*, (Çev: N. Ekrem Düzen), Ankara: Pharmakon Yayınevi, 2014.

Kierkegaard, Søren. *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, (Çev: Nur Beier), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

Kurtar, Senem. *Heidegger ve Poetik Düşünme*, Ankara: Pharmakon Yayınevi, 2014.

Levinas, Emmanuel. "Martin Heidegger ve Ontoloji", Çev: Elis Simson, *Cogito*, Sayı 64, Sy. 19-51, Güz 2010.

Magill, Frank. *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*, (Çev: Vahap Mutal), İstanbul: Dergah Yayınları, 1992.

Ökten, Kaan H. *Heidegger Kitabı*, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006.

Ökten, Kaan H. *Heidegger'e Giriş*, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2012.

Ökten, Kaan H. *Varlık ve Zaman Bir Okuma Rehberi*, İstanbul: Alpa Kitap, 2019.

Ökten, Kaan H. "Sunuş" *Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi*, Sayı 8, sy. 7-15, Nisan 2017

Pascal, Blaise. *Düşünceler*, (Çev: Fethi Yücel), Ankara: Ege Matbaası, 1970.

Pascal, Blaise. *Düşünceler*, (Çev: İsmet Zeki Eyuboğlu), İstanbul: Say Yayınları, 2011.

Robertson, Ritchie, *Kafka*, (Çev: Elif Böke), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007.

Safranski, Rüdiger. *Bir Alman Üstat Heidegger*, (Çev: Ali Nalbant), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.

Steiner, Georg. *Heidegger*, (Çev: Süleyman Kalkan), Ankara: Vadi Yayınları, 1996.

Towarnicki, De Frederic. *Anılar ve Günlükler Martin Heidegger*, (Çev: Zeynep Durukal), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002

Türkyılmaz, Çetin. *Bunalım Çağı*, Ankara: Bibliotech Yayınları, 2016.

Türkyılmaz, Çetin. *Filozoflarla Düşünmek*, Ankara: Bibliotech Yayınları, 2015.

Türkyılmaz, Çetin. "Heidegger'in Temel Kavramları", *Bibliotech*, Yıl 1, Sayı 4, Sayfa 82-88, Ocak/Şubat/Mart 2008.

Ülken, Hilmi Ziya. *Varlık ve Oluş*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968.

Wagenbach, Klaus. *Franz Kafka Yaşamöyküsü*, (Çev: Kâmuran Şipal), İstanbul: Cem Yayınevi, 2008.

<http://cetinturkyilmaz.blogspot.com/2012/01/kafka-kanun-onunde.html>

<http://www.dusuncetarihi.com/makale/yaratis-genesis-ibrahim-in-hikayesi>