

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE BÖLÜMÜ
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK
ANABİLİM DALI**

**JEAN PAUL SARTRE'İN FELSEFESİNDE “ÖZGÜRLÜK,
SORUMLULUK VE YABANCILAŞMA” KAVRAMLARI**

Yüksek Lisans Tezi

Arife Tansel

Tez Danışmanı:
Prof. Dr. Sabri Büyükdüvenci

Ankara–2006

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖNSÖZ

GİRİŞ 1 – 5

I. BÖLÜM;

1.1. Özgürlük Kavramının Tarihsel Gelişiminde Sartre'in Özgürlük

Anlayışı 6 – 17

1.2. Sartre'in Metodolojisi 17 – 25

1.3. Ego'nun Aşkınlığı 26 – 33

1.4. Varlık ve Hiçlik'in Ontolojisi 33 – 41

1.4.1. Bilinç ve Fenomenin Varlığı 41 – 47

1.4.2. Varlık Türleri 47 – 49

1.4.2.1. Kendinde-Varlık 50 – 56

1.4.2.2. Kendisi-İçin-Varlık 56 – 62

1.4.2.2.1. Hiçlik 62 – 68

II. BÖLÜM; SARTRE'İN İLK DÖNEM FELSEFESİNDE “ÖZGÜRLÜK, SORUMLULUK VE YABANCILAŞMA” KAVRAMLARI

2.1. Varlık ve Hiçlik'te Yabancılaşma 69

2.1.1. Ciddilik Ruhü; “Kendini Aldatma”..... 69 – 73

2.1.2. Öteki 74 – 77

2.1.2.1. Beden 77 – 82

2.1.2.2. Bakış 83 – 86

2.2. Kendisi-İçin-Varlık'ın Özgürlüğü 86 – 91

2.2.1. Varoluş-Öz İlişkisi 91 – 96

2.2.2. Özgürlüğe Mahkûm olma 96 – 102

2.2.3. Temel Tasarı ve Seçim 102 – 113

2.2.4. Özgürlüğün Sınırları 113 – 117

2.3. Etik Bir Talep; ‘İnsanın Sorumluluğu’	117
2.3.1. İç Daralması ve Kendi Kendine Sorumluluk	117 – 122
2.4. Ahlak Üzerine Defterler’de Yabancılaşma	122 – 123

III. BÖLÜM; SARTRE’İN İKİNCİ DÖNEM FELSEFESİNDE “ÖZGÜRLÜK, SORUMLULUK VE YABANCILAŞMA” KAVRAMLARININ DÖNÜŞÜMÜ

3.1. Sartre ve Marksizm	124 – 130
3.2. Diyalektik Aklın Eleştirisi	130 – 133
3.2.1. Diyalektik Yöntem	133 – 142
3.3. Sartre’ın İkinci Döneminde “Özgürlük, Sorumluluk ve Yabancılaşma”	142
3.3.1. Sartre’ın ikinci dönem düşüncesinde “yabancılaşma”	142 – 145
3.3.1.1. Pratico-inerte	145 – 150
3.3.1.2. Kıtık	150 – 155
3.3.2. Sartre’ın ikinci dönem düşüncesinde “özgürlük”	156 – 160
3.3.2.1. Tarihi Yapan İnsan	160 - 163
3.3.2.2. Praxis ve Tasarı	163 – 168
3.3.2.3. Eylem ve Çalışma	168 – 175
3.3.3. Sartre’ın ikinci dönem düşüncesinde “sorumluluk”	175 – 176
3.3.3.1. Başkalarından Ve Tarih Önünde Sorumlu İnsan	176 – 178
3.3.3.2. Yazarın Sorumluluğu	179 – 182
SONUÇ	183 – 189
KAYNAKÇA	190 – 194

I

ÖNSÖZ

İnsana özgü etkinlikler bütünü, tek tek kişiler tarafından gerçekleştirildiğinde yaşantılar ve eylemler ortaya çıkar. İnsanın değeri de bu yaşantı ve eylemlerle bağlantılı olup, kişinin ilişkilerinde belirleyici bir rol oynarlar. Bu değerlerden insanın eylemlerinin ortaya çıkmasını sağlayan; insanı bütünüyle otonom bir varlık yapan temel değer ‘özgürlük’tür.

Varoluşçulara göre insanın özgür tercihlerde bulunması ve bu tercihler doğrultusunda eylemesi onun varolma şartı olup bu tercihleriyle kendi yaşamını özgürce belirleme olanağına sahip olacaktır. Varoluşçuluğun önemli temsilcilerinden biri olan Sartre, ‘varoluş özden önce gelir’ felsefesiyle, temelde insanın kendi varlığını kendisinin tanımladığını; (kendisi nasıl yaparsa öyle olacağını) anlatmaya çalışırken, aslında insana dışarıdaki belirlenimler karşısında, seçmeye, bilince dayalı bir eylem olanağı sunmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, insanın kendini gerçekleştirme sorununu çıkış noktası alan, çağımızın ünlü filozoflarından biri olan Jean-Paul Sartre’in felsefesinde, ‘özgürlük, yabancılaşma ve sorumluluk’ kavramlarını irdelemek olacaktır.

Sartre’in felsefesi iki ayrı dönemde incelenebilir: ilk dönem felsefesi, Varoluşçuluk felsefesi özelliğini taşıırken; ikinci dönem felsefesi, Varoluşçuluk ve Marxizm sentezi yapmayı hedeflemektedir.

İlk dönemin temel eseri olarak “Varlık ve Hiçlik”, ikinci dönem içinse, “Diyalektik Aklın Eleştirisi” ve “Yöntem Araştırmaları” temel alınacaktır. Bunun yanı sıra Sartre’in yazın alanındaki eserleri ve Sartre üzerine yazılmış eserler de bu tezin oluşmasında katkı sağlamıştır.

Son olarak, bu çalışmanın oluşma sürecinde, katkı ve eleştirilerini benimle paylaşan değerli danışmanım Prof. Dr. Sabri Büyükdüvenci’ye en içten teşekkürlerimi bir borç bilirim.

Arife TANSEL

GİRİŞ

İnsan kendini bildiğinden beri dönüşümlü olarak iki gücü hep karşısında bulmuştur; bu güçler 'Doğa' ile 'Toplum'(ya da 'Devlet') durlar. İnsan zaman zaman birinden kaçıp ötekine sığınmak zorunda kalmıştır. Ne toplum dünyası ne de doğal dünya insan varlığının bütünlüğünü tek başına sağlayacak güçte değildir; işte bu iki güç arasındaki dengeyi ancak bireyin kendisi, kişinin kendisi kurabilir. Bunu da bireyin özgür istenci ve seçimi olmaksızın başarmak mümkün değildir.

Her şeyin sayısal ilişkilere indirildiği, bilgisayarlarla yönetildiği zamanımızda savaşların, açlığın ve nükleer tehlikenin yarattığı sıkıntıları gören insan büyük bir kötümserliğe kapılmış durumdadır. Çağdaş toplumun bu hızlı değişimi altındaki gelişimi sırasında insanın çektiği acılar onun kişiliğini de etkilemektedir. Toplum yetkinlik kazandıkça bireyin varlığı da tehlikeye düşmektedir. Bu tehlikenin başında da bireyin kişiliğinin ortadan kaldırılması ve insanın "yığın"a katılması, onun sürüleştirilmesi olgusu gelir. Bireye özgü olan ne varsa tüm zenginliği ile yavaş yavaş yığının tek biçimciliği, sürünün anonimliği içinde yitip gider.

Sartre, "tarih denen arabaya bir hayvan gibi koşulmuş, savaşı ve ölümü bekleyen" insanlar adına konuşmaktadır. Tarihe, dolayısıyla geçmişe, şimdiye ve geleceğe olan güvenini yitirmiş bulunan Sartre, savaş içindeki insanın durumunun felsefesini yapmıştır. Böyle bir insan için doğaldır ki her şey boş, anlamsız ve amaçsız olacak, tüm bağlarıyla ilgisini koparmış bulunan o insana her şey yapay ve yapmacık gelecektir. Yine aynı insana göre, dünyanın varoluşu da saçma ve *a priori* olarak anlamsız olacaktır. Sartre'ın felsefesi bu bakımdan geçmişsiz bir varlık olarak insanın kuramıdır. Artık toplum şimdiye kadarki tarihsel, metafiziksel ve dinsel dünyanın yerini almaktadır. Böyle bir toplumda da insan tüm bağlarından soyutlanmış ve bunun sonunda da özgürlüğe mahkûm olmuştur; ne var ki varlığının hiçbir anlamı da yoktur artık. Ona önceden verilmiş ne bir düzen, ne de bir varlık vardır artık. Artık eylemi, insanın tüm olanaklarını kendinde toplayan temel bir ilke olup çıkar. Çünkü insan kendi tasarısından başka bir şey değildir; o kendi olanaklarını gerçekleştirdiği ölçüde vardır ve varolur.

Günümüzde felsefenin konusu olan “varlık dünyasının” yerini, nesnelere bir bölüğü oluşturarak yarara ilişkin “araçlar-dünyası” almış bulunmaktadır; çağdaş toplumda dar anlamdaki bu nesnelere, bu araçlar dünyası insanın asıl gerçekliği haline gelmiştir. Toplumun iş-dünyası içinde yerleşmiş bulunan insan gerçekten de gitgide varlık-dünyasından kopar. Kendi yaratmış olduğu bir takım “araç-değerlerin” boyunduruğu altına girer (teknik değer, ekonomik değer gibi). Artık tüm nesnelere işe yaramaktan başka hiçbir anlamları kalmaz. Sartre’ın özsüz varoluş kuramı, insanın bu varlıktan uzaklaşmasının, varlığa yabancılaşmasının ne denli büyük boyutlara ulaşmış olduğunun kuramıdır. İnsan artık doğadan, kendi özünden ve geçmişten yoksundur; onun dünyası çıkar kaygılarının yönlendirdiği varlıktan ve özden kopmuş yapay bir iş-dünyasıdır. İnsanın yarattığı her şey, onu korkutacak kadar baskısı altına alır ve bu durum ona bulantı verir.

Sartre’ın temel çıkış noktası, insan varlığı ile öteki nesnelere varlığı arasındaki farklılığın incelenmesinden oluşur. Başka bir deyişle, Descartes’ın yaptığı gibi, öznenin yola çıkan Sartre, Kant’ın problemini, yani şeylerin ya da nesnelere nedensel olarak belirlenmiş dünyasında, insanın özgürlük ve sorumluluğunun nasıl açıklanabileceği problemini ortaya koyup, bu probleme bir çözüm getirmeye çalışmıştır.

Sartre insanın dışında yabancı bir alanda olabilecek diyalektiklerle aynı fikirde değildir. Ona göre, doğanın diyalektikleri ne doğrulanmış ne de ihmal edilmiş olabilir. “Herkes inansın ya da inanmasın, bazı diyalektik zihinlerin bildirdiği kimyanın ya da fiziğin yasalarındaki gibi, herhangi bir durumda o cansız doğanın gerçekleri ile ilgili bilimsel-olmayan bir durumdur” (Sartre, Eleştiri, s.125).

Sartre’ın insan kavramının temel prensibi etkin ve kalıcı bir şekilde kendini-yaratan varlık, geliştiren, bir yaratıcı olarak var olurken kendini çevreden etkin bir şekilde ayırarak özünü yaratan insandır. İnsanın varoluşçu tavrında, etkinlik prensibine dayansa bile, iki özellik açıktır. Her şeyden önce insanın özünü anlamak için temel öngereklilik olarak etkinlik problemi ortaya çıkarken, Sartre insan etkinliğini “durum”un ideal bir yeniden düzenlenişi olarak anlar. Bireyin bireysel psikik bir durumu olarak, onun varoluşunu anlama diğer bir anahtar kavramdır, tarihten ve sosyal ilişkilerden yalıtılmış olarak. Bu yaklaşım bireyin özüne bireyselci ve öznelci bir

yaklaşım aracılığıyla bir uçta sonuçlanır. İnsan Sartre'ın felsefesinde sürekli kendisini yaratan *ex nihilo*'(hiçlikten varolma) dur. İnsan için ahlaksal bir özerklik en başta gelen ilkedir. Böylece Sartre'ın insan kavramında insan etkinliği kaçınılmaz bir şekilde insanın yalıtımıyla ilişkilidir.

Sartre insan varoluşunun toplumsallığına karşı çıkar, (insana göre dışsal bir şey olarak anlaşılan toplumsallık). İnsan davranışları sosyal olarak kabul görmüş değerlere uyduğunda sosyal olur, bununla birlikte, o “gerçek” insanın değersizleşmesidir. Toplumsallaşma sürecinde insan sosyal rollerin bir aracı olur - “maskeler”. Sartre toplumsallığı insanın bir küçümsenişi olarak düşünür, çünkü insan “maskeler”in ya da “roller”in bir aracı değildir. O önemli bir şeydir, fakat bu bütünlük sadece bireyin kendi bilincinde birey tarafından korunmalıdır.

Birey, Sartre'ın düşüncesinde, sadece topluma yani, çevreye ve onunla bağlantılı olan baskılara karşı çıktığında ya da onu yok saydığı anda özgürdür. Bireyin yalnızlığı ya da dünyadan kendini ayırması varoluşun bir yasası olarak görülür. Sartre için sadece “durum”un oluşu ancak “toplum”un olmayışı, gruplar ve bireylerin sadece “özneler-arası ilişkileri” oluşu ancak “sosyal ilişkilerin” olmayışı, sadece “bireyin tarihselliğinin” oluşu fakat “tarihin” olmayışı tesadüfî değildir.

Antropolojik olarak düşünülmüş bireyin etkinlikleri maddeden, nesnellikten, toplumdan, tarihsel olarak yaratılan koşullardan ve etkinliklerin anlamından ayrılarak açıklanır. İnsanın yaratıcı etkinliği, onu doğrulayan ve ondan olan faktörlerden yalıtılınca, sadece soyut etkinlik kalır. Sartre insanın ötesinde varolan dışsal bir neden olarak belirlenmiş olabilen ya da bir yön olan insan eyleminin dürtülerine karşı çıkmıştır. Ona göre, insanlığın takip etmesi gereken garanti bir yön yoktur, insanda veya onun ötesinde amacını belirleyen ve bu amaca doğrudan ilerleyen kimse yoktur.

Özgürlük insancıl bir kişiliğin ve insancılığın gelişimi için bir ön koşuldur. Özgürlük herhangi bir sosyal ya da çevresel koşullarda bağımsız bir öznenin bir yaratımı olarak düşünülür. O insan varoluşunun temel verisidir: “Aslında biz seçimleri yapan özgürlüğüz, fakat özgür olmayı seçemeyiz: özgürlüğe mahkûmuz” (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.565). Sartre'ın ‘özgürlük’ kavramı, onun felsefesal bütünlüğünde çok

önemli bir yeri vardır. Çünkü özgürlük, kendi varoluşunu kendi seçimleriyle oluşturacak insan varlığının bu varoluşsal eylemlerinin zorunlu çıkış noktasıdır, kısacası bu varlığın temelidir.

Sartre felsefesinin hümanizm'i insanın tekliği ve değeri varsayımı üzerine dayanır, dünyada insanın özel alanında, onun "bir başka şey" olmayışında; o başka bir nesneyle belirlenmiş olmayandır. Bu "insanın öznelliğinin dünyası" ve "şeylerin dünyası" karşıt durumuyla tartışılır. "Kendinde-varlık" zıtlıkların yoksunluğunu, cansız ve kendindeyi tanımlar. Oysaki "kendisi-için-varlık"ın temel özelliği zıtlıklar ve diyalektiklerdir. Birey yaşamını yaratır ve bu nedenle varoluş öze önceldir. İnsan varoluşu bir duyuma ve bir amaca sahiptir, oysaki şeylerin dünyası saçma ve kavranamaz olandır. Bir öznenin amaçsal etkinlikleri nesnel gerçeklikten ayrılmıştır. Bu ontolojik düalizm onun gönüllü özgürlük kavramı için yola kaldırım döşer.

Bu dünyayı "alt etme"nin tek yolu kurumlar ve şeylerin cansız dünyasından bireyin etkinliklerini ayırmaktır. Bunun anlamı özgür etkinliklerin gerçek bir önkoşul olmaksızın bir eylem olarak düşünülmüş olması olacaktır. Sartre'a göre, rasyonel yapılar yüzeyseldir; onlar gerçek olan bir şeyi göstermez ve sadece gerçekliğin kavranmasına bir engeldir. Yansımanın herhangi bir türü gerçekliği öldürür ve bilinci yabancılaşmışın içine geri atar, "nesne"nin yüzeysel dünyası. Sadece yalıtılmış bir öznenin bilinci, yarımsamaların bağımsız hakikati yakalayabilir. İşlenmiş madde cansızlığıyla bireyi etkiler, o kendi üretimi ve başka herkesin üretimini her bireye karşı yönelten olarak. O, bu yabancılaşmış insana ve topluma yansıyan "Öteki" kavramıdır. J. P. Sartre, kendisini "ben" ve "öteki" karşıtlığında kurar ve onların ilişkilerini O "biz" olarak gösterir. Bununla birlikte felsefesinde "ben" ve "öteki" ilişkisi olumsuzlama, düşmanlık ve mücadeleden biridir. Bireyin yabancılaşması; işi, üretimi ve öteki insanlarla ilişkisidir.

Gerçekte J. P. Sartre bireyselliğin olanağını (bireyin kimliği) radikal bir şekilde parçalanmış ve insani olmayan dünyada açıklamak istemiştir, bir o kadar yabancı bir sosyal çevrede birey için ortak ilişkilerin olanağını anlatmak istemiştir ("ontolojik güvenliği"ni açıklamak için).

Ayrılmış ve parçalanmış bir dünyanın bu durumunda insan bilinci nesneyi insanileştirmiş olamaz, oysaki özne nesnelleşmiştir, aynı zamanda kendisini nesne olarak görür ve kendisini bir özne olarak algılayamaz. Öznenin bu çifte yabancılaşma durumunda aynı rollere bürünmüştür. Zamanın en temel problemi olarak, yeni bir kimliği ortaya çıkarma gereksinimidir. Kimliğimiz dışsal dünyada varlık-olmayanla ilişkilidir, o bizim acımasız özgürlüğümüzdür.

Sartre'in felsefi kariyeri ilk aşamada "Varoluşçuluk" olarak bilinen bir varoluş felsefesinin üzerine kurulmasına odaklanır. Fenomonolojik metodu benimsemiş ve uyarlamayı, Sartre insani olanın ontolojik bir açıklamasını geliştirmek için kurar. Bu ontolojinin temel özellikleri insanın durumunu karakterize eden radikal özgürlük ve temelsizliktir.

Modern felsefenin büyük bir bölümü ve Fransız felsefesinin hemen hemen tamamı ile birlikte, onun için de, Descartes'ın yöntemsel şüphesi ve cogitatus önemli bir hareket noktası meydana getirir. Bununla birlikte, o felsefi yöntemini, Husserl ve Heidegger'in fenomenolojik metodunu benimseyerek oluşturur. Yine de, Sartre esas, bir varoluşçu özgürlük filozofu, politik bakımdan angaje bir entelektüel ve, yaşamının sonraki döneminde de, Marksizm teorisyeni olarak etkili olmuştur.

Bu çalışmada, özgürlük kavramının tarih içindeki gelişiminin Sartre'ın kendi özgürlük anlayışının tarihsel gelişimiyle nasıl karşıt yönlerde gerçekleştiğini, birinci ve ikinci dönem çalışmaları diye iki bölümde ele alarak ve Sartre'ın düşüncesindeki böyle bir dönüşümün hangi motivasyonlardan kaynaklanmış olabileceğini irdelemek istiyorum.

I. BÖLÜM

1.1. Özgürlük Kavramının Tarihsel Gelişiminde Sartre'ın Özgürlük Anlayışı

Özgürlük problemi üzerinde bir tartışmaya girmeden önce özgürlük hakkında bütün özgürlük biçimlerine uygulanabilecek kadar geniş bir tanım vermek istersek, ancak olumsuz bir tanımı benimseyebiliriz: Özgürlük, zorlama yokluğudur. Bundan hareketle metafizikçiler mutlak bir özgürlük kavramı yaratmışlardır. Bu şekilde tasarlanan özgürlüğün sadece dış zorlamalardan değil, her türlü iç belirlenimden bağımsız olarak eylem gücü anlamına geldiğini kavramamız gerekir. Bu anlayışa göre benim daha önceden düşüncelerim, içgüdülerim veya alışkanlıklarım tarafından belirlenmiş olmayan eylemler ortaya koyma yönünde esrarlı bir gücüm vardır.

Şüphesiz bu şekilde tanımlanan bir özgürlüğün varlığını kanıtlamak imkânsızdır. Çünkü bir önermeyi kanıtlamak, onun zorunluluğunu ortaya koymak, onun kabul edilmemesinin mümkün olmadığını göstermektir. Oysa özgürlük, eğer bir şeyi yapmama gücü, öngörülemeyen eylemlerde bulunma gücü ise, olumsuzluğu yani zorunluluğun yokluğunu gerektirir.

Felsefenin tarihi, aynı zamanda, özgürlük kavramının da tarihidir. Bu çalkantılı tarih boyunca birtakım filozoflar ısrarla insanın özünde özgür olduğunu savunurlarken, birtakım filozoflar da insanın gerçekte hiç de özgür olmadığını, özgürlüğün yalnızca bir sanı, bir yanılsama olduğunu ileri sürmüşlerdir. Yani bir düşünce kampında belirlenimciler (deterministler) yer alırken öteki düşünce kampında belirlenmezciiler (determinizm karşıtları) yer almıştır.

Determinizm; evrende olup biten her şeyin bir nedensellik bağlantısı içinde gerçekleştiğini, fiziksel evrendeki ve dolayısıyla da insanın tarihindeki tüm olgu ve olayların mutlak olarak nedenlerine bağlı olduğunu ve nedenleri tarafından koşullandığını savunan anlayış. İki ayrı determinizmden söz edilebilir; ilki Katı Determinizm, her olayın bir nedeni bulunduğunu, bundan dolayı özgürlük ya da irade

özgürlüğü diye bir şeyin olamayacağını savunur. Katı deterministlere göre, insanların hiçbir etkide bulunmadıkları, onların denetimleri dışında kalan belirli nedenler, insan varlıklarının oldukları gibi olmalarını ve bu arada eylemlerini belirlemiştir. Katı deterministler, insan varlıklarının hiçbir şekilde etkide bulunamadıkları nedenler tarafından belirlenmiş olan bir dünyaya geldikleri, genetik yapılarına seçerek ve isteyerek sahip olmadıkları ve içinde buldukları durumlar, fiziksel olaylarla başka insanların eylemlerine bağlı olduğu için, bizim özgür olduğumuzun hiçbir zaman söylenemeyeceğini belirtir. İkincisi Yumuşak Determinizm ise, evrensel bir nedenselliğin geçerli olduğunu kabul etmekle birlikte, Katı Determinizmden farklı olarak, bu nedenselliğin bir bölümünün insandan kaynaklandığını, dolayısıyla insan için belli bir özgürlüğün olanaklı olduğunu savunur. Buna göre, insanlar, akıl ve iradeleriyle bazı eylemlerine isteyerek neden olurlar, bundan dolayı, insanların belli bir özgürlükleri vardır. Bu anlayışa göre hiç kimse tam olarak özgür değildir; insanlar, kendi arzularına göre, keyfi olarak eyleyemezler. Özgürlük vardır, ama evrensel nedensellik içinde ve söz konusu nedensellikten dolayı vardır.

Descartes'a göre bilincimizde Tanrı gibi, bizim de sonsuz bir özgür iradeye sahip olduğumuz yönünde bir fikre, deneyime sahibiz. Sırf özgür irademizin gücünü göstermek için apaçıklığı bile reddedebiliriz. Şüphesiz "Düşünüyorum, o halde varım" gibi apaçık bir önerme, benden kendisini tasdik etmemi talep eder gibi görünür. Ama ben her zaman onu göz önüne almaktan kaçınma, dikkatimi başka bir yöne çevirme özgürlüğüne sahibim. Akıl ışığıyla açık ve seçik olarak gördüğüm şeye inanırım, ama öte yandan sadece baktığım şeyi görürüm ve istediğim şeye bakarım. O halde doğrunun apaçıklığı bile benim özgür dikkatimin keyfine bağlıdır.

Fiziki, biyolojik, tarihsel, ekonomik, coğrafi ve metafizik determinizmin geçerliliği kabul edildiğinde, insanın tüm eylemlerinin kendisinin etkileyemediği ve değiştiremediği koşullar tarafından belirlenmiş olması durumunda, günlük yaşamda çok sık sözü edilen sorumluluk, suç, kendi kendini belirleme, ideallerin peşinden gitme ve özgürlük türünden kavramların nasıl anlamlandırılabilmesiyle ilgili problemler ortaya çıkar. Bu noktada belirlenmezler, dünyada olup bitenlerin daha önceden meydana gelen, öncüleyici olaylar, birbirini doğuran nedenler tarafından belirlendiği usamlamasını yadsıyarak dünyada olup bitenlerin birbirinden bağımsız olduğunu,

birbirini izleyen olaylar arasında nedensel bir bağlantı bulunmadığını savunur. Birbirini izleyen olaylar hiçbir biçimde nedensel olarak bağlantılı değildir; yalnızca birbirini izleyen olaylar söz konusudur. Bir şey bir kişinin eylemini (örneğin eve yürüyerek gidip gitmeyeceğini) genel bir biçimde belirlese de bu durum o eylemi yaparken kişinin seçeceği yolu belirlemesini gerektirmez. Belirlenimcilik ile belirlenmezlik karşıtlığı ahlak felsefesi tarihinde bu türden sorular üzerinden işlenerek “özgür istenç” tasarımına yönelik tartışmalara kaynaklık etmişlerdir. Ahlak felsefesinde belirlenimci bir dünyada özgür bir eylemin olamayacağını savunan felsefeciler “bağdaşmazcılar” olarak bilinmektedir. Öte yandan özgür eylemin var olduğunu savunup da bundan dünyanın belirlenemez olduğu sonucunu çıkaranlar “özgürlükçüler” olarak anılmaktadır.

Özgürlüğü kanıtlamak mümkün değilse de belki onu yaşamak mümkündür. Tek kelimeyle özgür irade, kanıtlanamaz, ama yaşanabilir. Özgür iradenin varlığını savunan tüm filozoflar, psikolojik veya ahlaksal deneyimin basit tasvirlerinden hareket ederler. Descartes, "irademizin özgür olduğunu kanıtsız, sadece ona ilişkin deneyimimizle biliriz" demektedir. Leibniz özgür iradeye ilişkin "canlı iç duygu"muza yardıma çağırıyordu. Bergson, "bilincin dolaysız verileri"nde özgürlüğü bulmakta, Maine de Biran ise ona kaslarımızı hareket ettirme deneyimimizin ortaya koyduğu "ilkel olgu"da rastlamaktaydı.

Hannah Arendt, *Kültür Krizi* adlı kitabında, bu bağlamda çok çarpıcı bir açıklama yapar. Özgürlük sorununun, Sokrates öncesi filozoflardan Plotinus'a gelinceye değin felsefe tarihinde belli başlı bir yer kaplamadığını ve daha çok “eylem” özgürlüğü, “siyasal” özgürlük olarak anlaşıldığını; ama Hıristiyanlığın ortaya çıkmasıyla birlikte, özgürlüğün bir “iç” özgürlük, bir “istenç” özgürlüğü olarak felsefi sorunların en tepesine oturduğunu belirtir. O zamana değin geleneksel metafiziğin uğraştığı kavramlar varlık, hiçlik, ruh, doğa, zaman, sonsuzluk vb. iken, Hıristiyanlığın ortaya çıkmasıyla birlikte özgürlük kavramı da kendine bunların arasında önemli bir yer açar. Arendt'e göre, özellikle Aziz Pavlus ile Aziz Augustinus'un tanrıbilim ağırlıklı felsefeleriyle özgürlük önemli bir içerik dönüşümüne uğrar. Tarihsel olarak klasik Antikite'nin geç dönemlerine yansıyan bu dönüşüm, özgürlük kavramını asıl alanı olan siyaset ve insan ilişkileri alanından, “istenç” dediğimiz iç alana taşımakla büyük bir çarpıtmayı da ortaya çıkarır. Çünkü böylelikle özgürlük sorunu yalnızca “özgür istenç”

kavramına, ya da şöyle ifade edersek, Tanrı istenci karşısında (irade-i külliye), insan istencini (irade-i cüziye) ortaya koyan sınırlı bir içeriğe indirgenmiş olur. Yunan ve Roma Ankitesi'nde özgürlük her şeyden önce toplumsal haklarla ilgili siyasal bir kavramken, insanın içi yaşantısıyla ilgili bir kavrama dönüşür. Arendt'e göre "iç özgürlük" daha çok siyasal özgürlüğün ortadan kalktığı ya da kalkmaya yüz tuttuğu, insanların dış dünyadan el etek çektiği içe kapanma dönemlerinde boy göstermektedir. Ona göre özgürlük kavramının böyle bir çarpıtılmaya uğramış olmasının başlıca nedeni, insanın biri iç, diğeriye "dış" olmak üzere birbiriyle bağlantısız iki ayrı parçaya bölünmüş olduğu düşüncesidir ki, bunda Hıristiyanlığın ortaya çıkmasının büyük rolü vardır. Hıristiyan düşüncesi, insanın dış dünyada bir köle olsa da, iç yaşantısında pekâlâ özgür olabileceğini ya da en azından kendini özgür olarak hissedebileceğini vaaz etmektedir.

Özgür iradeyi savunan biri şunu söyleyecektir: Seçimlerimizin belirlenmiş olması durumunda ahlaksal hayatımız tüm anlamını kaybetmez mi? Kant'a göre özgürlük "postüla"sını, ahlaksal yükümlülüğün imkânının koşulu olarak kabul etmek zorundayız. Ahlaksal yükümlülüğü zorunlulukla karıştırmamak gerekir. Zorunluluk, - olmamazlık edemeyen şey - özgürlük ve sorumluluğu dışlar.

Eğer özgür irade yükümlülüğün bir koşuluysa, bu koşulu sadece talep etmek yetmez, onun gerçekten varolduğunu ortaya koymak gerekir. Öte yandan iyiyle kötü arasında bir seçim, kesinlikle nedeni olmayan, olumsal bir seçim değildir. Ahlaksal davranışın nedenleri içine değerlerin çekiciliği de girer. Aynı şekilde yanlış bir davranış, nedeni olmayan bir seçimin ifadesi değildir. Onu belirleyen, bir hazzın, maddi bir çıkarın dayanılmaz çekiciliğidir. Böylece salt özgür bir iradenin, olumsal bir seçimin lehine yardıma çağrılan kanıtların hiçbiri bize kesin görünmemektedir. Söz konusu özgür iradeyi kabul etmek, insan davranışı içine olumsallığı, akıl-dışılığı sokmak demektir. Fakat öte yandan tersini, insan davranışının açıklanabilir olduğunu, bir nedeni olduğunu düşündüğümüzde de onu zorunluluğa tabi kılmış olmaktadır.

Gerçekten insanı köleleştiren kadercilikle onu özgürlüğe kavuşturan belirlenimciliği birbirinden en büyük bir özenle ayırmamız gerekir. Kadercilik şöyle der: Korktuğunuz bu olay, kaçınılmazdır. Geçmişte ne olmuş olursa olsun, ondan kaçınmak

için ne yaparsanız yapın, o mutlaka meydana gelecektir. Yunan mitolojisinde Oedipus'un kaderi babasını öldürmek ve annesiyle evlenmektir. Daha önce gelen olaylar ne olursa olsunlar, bu sonuç zorunludur, meydana gelmemelik edemez. Buna karşılık belirlenimcilik sadece olayların zorunlu yasalarla birbirlerine bağlı olduklarını ileri sürer. Böylece metal bir çubuğun ısıtılması onun zorunlu olarak genişlemesini meydana getirir. Ama eğer metal çubuğun genişlemesini istemiyorsanız, bunun yolu vardır: Onu ısıtmaktan vazgeçmeniz yeter!

O halde insanın özgürlüğe kavuşması için bir mucizeye ihtiyacı yoktur. Peri masallarında olduğu gibi doğa yasalarının işlemekten kesilmesine ihtiyacı yoktur. Doğa yasalarını akıllı bir biçimde kullanması yeterlidir. Etkili teknikler aracılığıyla engelleri imkânlara çevirmesi yeter.

Bu perspektif içinde Sartre'ın tanrıtanımazcılığı hangi çerçevede yorumlanabilir; bu noktada söylenebilecek husus, Arendt'in "içsellik" adını verdiği şeyin, Sartre'ın felsefesinde bilincin "mutlak özerklik"ine karşılık geliyor olması. Ayrıca idealizme de realizme de eş uzaklıkta durmaya çalışan Sartre'ın ilk dönem felsefesini, sırf özgürlük kavramına verdiği mutlak değerden ötürü, bir çeşit "bilinç idealizmi" şeklinde yorumlamak da pek yanlış olmayacaktır.

Sartre'ın popüler dilde "varoluşçuluk" terimiyle adlandırılan düşüncesi, etkisini en çok İkinci Dünya Savaşı'nın bitiminden itibaren göstermeye başladı ve tüm dünyada geniş kitlelere ulaştı. Onun, savaş yorgunu insanların beklentilerine ve özlemlerine şu ya da bu biçimde yanıt vermesi düşünülüyordu. Varoluşçuluk deyimini ilk kez 1929 yılında kullanılmıştır. Varoluşçuluk ben'le varoluş'un ayrılmazlığı düşüncesinden yola çıkar. Bunu yaparken de gizemci bir filozof olan Kierkegard'ı temel alır. Bu düşünüre göre insan *tanrı* ve ne etse önleyemeyeceği *ölümsel hiçlik* karşısında tir tir titreyen zavallı bir yalnız yaratıktır. Tanrı korkusu veya ölüm korkusu ile titreyen bu insan ne olduğunu bilmiyor, sadece var olduğunu biliyor. Demek ki ben'le varoluş özdeşdir.

İnsani varoluş, örneğin imal edilmiş nesnelere varlığından köklü bir biçimde farklıdır. Konuşmacının önünde bulunan şu sürahi vardır. Ancak o var olmadan önce düşünülmüş, belki onu imal eden tarafından bir kâğıt üzerine çizilmiştir. O, içine su

konulmak üzere tasarlanmıştır. Bir modele göre ve belli bir kullanım amacıyla imal edilmiş olan bu sürahi, bir varoluş olmadan önce bir kavram, bir fikir, başka deyişle bir öz olmuştur. Ama ben, insan, şu veya bu şey olmadan önce varım. Şu veya bu şey olmaya karar veren benim. İnsan söz konusu olduğunda varoluş özden önce gelir. Kişiliğim önceden çizilen bir modele göre ve belli bir amaç için yapılmamıştır. Herhangi bir amaca hizmet etmeyi, herhangi bir eylemde bulunmayı seçen benim.

İnsan özünü kendi yaratır, özünü kendi yaratan tek nesne insandır. İnsandan başka her nesnede yapış varoluştan önce gelir. Önce varolup sonra kendini yaratan sadece insandır. Yalnız insandır ki önce varlaşır, sonra özünü yaratır; nasıl olacağını, neye yarayacağını kendisi çizer. İnsan varolduktan önce tanımlanamaz, çünkü varolduktan önce hiçbir şey değildir. Ancak varolduktan sonra bir şey olacaktır, hem de kendisini nasıl yaparsa öyle olacaktır. Yani insan insanlığını kendi yapar. Demek ki bu yapış keyfe bağlı bir yapıştır. Öyleyse bu keyifsel özgürlük de ölümün ötesindeki hiçlik karşısında boşuna bir çabalamadan ibarettir. Ama varoluşçular böyle demiyorlar elbet. Descartes'ın *düşünüyorum, öyleyse varım* denilen *cogito*'sundan yola çıktıklarını söylüyorlar. Onlara göre bilincin kendiliğinden ulaştığı mutlak gerçek sadece budur. Herhangi bir gerçeğin olabilmesi içinse ortada mutlak bir gerçeğin bulunması gerekir. Bu gerçek, insanın bir aracıya başvurmaksızın kendini anlaması, özünü bilmesi gerçeğidir. İnsan, bu gerçekle, kendinden başkalarına da varmaktadır. İnsan, kendi gerçeklerine varabilmek için başkalarının içinden geçecektir. Başkaları, insanın hem varolması, hem de kendini bilmesi için gereklidir. Oysa yine de kendini yapan sadece insanın kendisidir. Başkalarının içinden geçmesi yaptığını değerlendirmek içindir.

Spinoza, insanın bir imparatorluk içinde bir başka imparatorluk olmadığını, kendisini çevreleyen şey tarafından belirlenmiş olduğunu söylemekteydi. Bu dogmatik tezin karşısına Sartre bir diyalektiği koymaktadır. Gerçekten bir yandan Sartre, her insanın "bir durumda" olduğunu kabul etmektedir. Onun bir bedeni, dostları veya düşmanları, önünde bulunan engeller vb. vardır. Ama öte yandan duruma anlamını özgürce veren insandır. Örneğin, bir belirlenimci, ezilen insanların dayanılmaz bir durumda buldukları için isyan ettiklerini ileri sürecektir. Sartre bir durumun "kendinde" dayanılmaz bir durum olmadığına, ancak bir insan tasarısının ona bu anlamı kazandırdığına işaret eder. Bir başka tasarıyla söz konusu durumu Tanrı'nın bizi

bir sınavdan geçirmesi olarak görebilirdik. Gelecekle ilgili niyetlerimi, tasarılarımı şimdiki duruma yansıtarak onu özgürce bir eylem motifi haline geçiren benim. Sartre işte bu anlamda, "Biz hiçbir zaman Alman işgali altında olduğumuz zamanki kadar özgür olmadık" demektedir. Bu cümledeki paradoks ancak görünüştedir, çünkü bir durum ne kadar güç, trajik, zorlayıcı ise yapmamız gereken seçim o kadar acildir. O halde durumlara bir anlam kazandıran şey benim kararlarımdır.

Yani insan geleceğe doğru bir atılıştır, bir gelecek bilincine varıştır, kendini yaşayan bir tasarıdır. İnsan özünü kendi yaratır: dünyaya atılarak, orada acı çekerek, savaşılarak... İnsan sorumludur. Varlık özden önce geldiğine göre, insan ne olduğundan veya olmadığından sorumludur. Özünü kendisi tasarladığına göre sorumluluğunu da omuzlarına yüklenmesi gerekir. Hem, bu sorumluluğu sadece kendisine karşı değildir, bütün insanlara karşıdır. Çünkü insan kendisini seçerken bütün insanları da seçmiş olur, olmak istediğini yaratırken herkesin nasıl olması gerektiğini de tasarlar. Yeşil güzeldir derken yeşilin bütün sorumluluğunu da yüklenir. İnsanın sorumluluğu bütün çağına yayılır, bütün evreni kucaklar. Bu sorumluluk korkunç bir sorumluluktur, uçsuz bucaksızdır. İnsan bu sorumluluğun bütün yükünü omuzlarında taşımakla insanlaşır. İnsan kendini seçerken bütün insanları seçtiği gibi, bütün insanları seçerken de kendini seçer, kendine karşı sorumlu olunca bütün insanlara karşı da sorumlu olur. Bunaltı sorumluluğunu duymaktır. Öyleyse insan bunaltıdır. Sorumluluklarını maskeleyen bu bunaltıyı azaltabilirler, yine de içleri rahat değildir. Çoğu kimseler yaptıklarının yalnız kendilerini bağladığına, yalnız kendilerini sorumlu kıldığına kendilerini inandırmaya çalışırlar, yine de bir türlü rahat edemezler. Çünkü sorumluluk da, bunaltı da insanın insanlığından gelmektedir, edimlerinin sonucudur. Bunaltı insanı eylemden ayırmaz, tersine eyleme götürür, eyleme zorlar.

İnsan özgürdür. Hem sadece özgür de değildir, özgür olmak zorundadır. Çünkü yaratılmamıştır, kendi kendisini yaratmıştır. Çünkü bütün yaptıklarından, tutkularından bile sorumludur. Tutkular kötü edimler için bir özür değildir. Çünkü yeryüzünde insana yol gösterecek kendisinden başka hiçbir şey yoktur. Çünkü her insan kendisinden öncekileri istediği gibi yorumlayabilir. İnsan yardımsızdır, desteksizdir, bir başınadır, bırakılmışlık içindedir. İnsanın yapacağı el değmemiş bir gelecek vardır, insan insanın geleceğidir. Bunun içindir ki, insan insanı bulur. İnsan değerlerini kendi yaratır. İnsan

yaşamaya başlamadan önce hayat yoktur, hayata anlam veren yaşayan insandır. Değer denilen şey insanın seçtiği bu anlamdan başka bir şey değildir. Yorumlar farklı olduğu için genel bir ahlâk yoktur, zira anlamı seçen sonuçta gene bizleriz. Çünkü öğüt alacağı kimseyi seçmekle insan kendini seçer. Yapacağınız şeye sonuçta ancak kendiniz karar verirsiniz.

Gerçekte insan kendi hayatından başka hiçbir şey değildir. İnsan erdemlerini kendi yaratır. Korkak ya da kahraman olmak insanın kendi elindedir. İnsan ancak elinden geleni yapabilir ama yapmayı tasarladığı her şey de elinden gelir. Her şey bir seçim meselesidir ve her seçişin bir sebebi vardır. Peki, bu sebep duygularımızdan mı doğmaktadır? “Hayır” diyor varoluşçular. Zira harekete geçmemiş duygu hiçbir şey değildir. Duygu insana doğru yolu göstermez. Varoluşçuluk özgürsünüz, yolunuzu kendiniz seçin demektedir. Bir insan için toplumda değişmeyen bir zorunluluk varsa o da şudur: Dünyada yaşamak, bir iş görmek, başkaları arasından bulunmak, ölümlü olmak...

Sartre’in düşüncesine doğrudan bir giriş yapmak beraberinde kaçınılmaz olarak birçok güçlüğü getirirmiş gibi görünüyor. Çünkü karşımızda tek bir Sartre olmaktan çok, monolitik diye nitelendirebileceğimiz bir düşünce sistemi olmaktan çok, Marksizm deneyimiyle kökten bir dönüşüme uğramış olan ve Soğuk Savaş yıllarından başlayarak farklı bir kanalda akmaya başlayan, son derece esnek ve esnekliği oranında da nüanslı bir düşünce var. Sartre’in düşüncesinin iki ayrı dönem çerçevesinde yorumlamak gerektiğinin daha gerçekçi olduğunu düşünüyorum. Özgürlüğün mutlak bir değer olarak ileri sürüldüğü, 1943’te yayınlanmış olan *L’Etre et Le Néant (Varlık ve Hiçlik)* ile simgelenen birinci dönemle, “özgürlük”ten çok “özgürleşme” kavramının ön plana çıkmaya başladığı, *Critique of Dialectical Reason (Diyalektik Aklın Eleştirisi)*, 1960) ve Flaubert çalışmalarıyla simgelenen ikinci dönem.

Sartre’in ilk döneminde ortaya koyduğu ontolojinin ahlaksal uzanımları, onun “ele geçirmeye” değil de “yapmaya” dayalı eylem anlayışıyla tutarlılık gösteriyor. Bir başka deyişle, Sartre’in ilk döneminde savunduğu ahlak anlayışı bir “başarı” ahlakı değil. Kısacası, pragmacı felsefeye uygun düşen, bir “ele geçirme” ahlakı değildir. Sartre için eylemlerin sonuçları değil, eylemi yapan kişinin edimini özgürce seçip

seçmemesi önemlidir. Yani, onda, istencin belli bir şekilde kullanılmasını öngören “iç” özgürlük ön plana çıkarken, bir sonuca ulaştırılması istenen eylemin sadece yapılabilirliğine bakan siyasal anlamdaki “dışsal” özgürlük birinci dönem felsefesinde hiçbir ağırlık taşıyor.

İnsanın özgürlük problemi için Sartre’ın yaklaşımının temel prensibi “Varlık ve Hiçlik” adlı çalışmasında geliştirdiği “olumsuzlama”nın diyalektikleri teorisiyle belirlenmiş ve temellendirilmiştir. Ontolojik düalizmden doğan bireyin mutlak özgürlük kavramı: “diyalektik insan”- “diyalektik olmayan insan”. İnsan bilinci insani olmayan her şeye karşı çıkar ve böylece kendisini tek olarak, bir değer olarak, ve böylece gerçek insan varlığı olarak kurar.

Zamanın en temel problemi olarak, yeni bir kimliği ortaya çıkarma gereksinimidir. Kimliğimiz dışsal dünyada varlık-olmayanla ilişkilidir, o bizim acımasız özgürlüğümüzdür. Görebiliriz, fakat eyleyemeyiz; hiçlikten dolayı özgürüz. Eylem bu anlayışa uyan “Öteki İçin Varlık”ın analizleri ve kendisini kaybetme anlamına gelir: ‘Öteki’nin etkisinden kendimi bağımsız kılmaya çalıştığım kadar, Öteki kendisini benden bağımsız kılmaya çalışır; Öteki’yi köleleştirmeyi istediğim kadar, Öteki beni köleleştirmeyi ister” (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s. 474–475). “Öteki için varlığın gerçek algısı” çatışmadan dolayı hiçlik olabilir.

Tüm ilişkileri Sartre sadizm ve mazoşizmi karakterize ederek tanımlamıştır: Herkes “Öteki’nin” özgürlüğünü “istimlâk etme”ye çalışır ya da onun kendi özgürlüğünü ona verir. (Kirsner D., The Schizoid World of Jean - Paul Sartre, s.52). Aynı zamanda, Öteki’ni anlamak mümkün değildir: onu aradığımda uzağa kaçar ve ondan kaçmak istediğimde beni idare eder (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.529). Böylece, sadomazoşim dengenin doyumunu mümkün değildir; ilişki başarısızlığa mahkûmdur. İnsan Öteki’ne “sahip olmak” “asimle etmek” ister ya da onun tarafında “sahip olunmuş” “asimle edilmiş” kişi ötekine bağlıdır çünkü sadece ilişki Öteki için bir kavrama sağlayabilir, fakat bu nedenden dolayı insan kalıcı bir tehlikeyi ortaya çıkarır ve böylece güvensizdir (Kirsner D., The Schizoid World of Jean - Paul Sartre, s. 52–53).

Bu bakımdan Sartre, “Varlık ve Hiçlik”te Ontoloji’den Etiğe doğru giden bir geçit açmış, bu iki alan arasında bir köprü kurmuştur. Bu yapıtında insanın varoluşunu ontolojik bakımdan ele almış, önce varolana, sonra da insana ve onun yarattığı değerlere yönelmiştir.

Sartre ilk dönem felsefesinde özgürlük/zorunluluk ikilemi üzerinde yoğunlaşmışken, ikinci döneminde, Marksizmin toplum felsefesi aracılığıyla, düşüncesini daha çok özgürlük, baskı ve yabancılaşma kavramlarına yöneltmeye başlamıştır. Bu yüzden özgürlük, Sartre’ın Marksizm’in etkisi altına girdiği ikinci döneminde, daha çok “olmadığı şeyle”, yani özgürlüğün uğradığı “yabancılaşma” kavramıyla tanımlanır duruma gelmiştir. Sartre’ın ikinci dönemine damgasını basan “yabancılaşma” kavramı, özgürlükten uzaklaşmanın ta kendisidir.

“Özgürlük” değil de “Özgürleşme” kavramının ağırlık kazanmasını ve Sartre’ın da özgürlüğü Marx’ın düşündüğü anlamda bir çeşit “zorunluluğun bilinci” olarak kabul etmesini, onun ancak ikinci dönem felsefesinde, fenomenolojik değil de daha çok sosyal bir ontoloji olan “Diyalektik Aklın Eleştirisi”nin birinci ve ikinci ciltlerinin yayınlanmasıyla görüyoruz.

“Diyalektik Aklın Eleştirisi”nde Sartre artık özgürlüğü bir mutlak olarak düşünmez, insanın varlığının ideal bir seçimi, fakat saplantı-özgürlük kavramına karşı çıkar (Sartre, Eleştiri, s.249). Burada insanlığın temel probleminin çözümü diyalektiklere romansı bir yaklaşıma bağlıdır. Diyalektik monizmi tekrar eleştirmesine ve doğal olan diyalektiklere karşı çıkmaya devam etmesine rağmen (Sartre, Eleştiri, s.124–125), diyalektikler yalnızca insan aklının bir fenomeni olarak düşünülmez fakat sosyal deneyim bireyle bağlantılıdır. Böylece o diyalektiklerin alanına insan etkinliklerinin bütün alanını yüklemeye çalışır.

Sartre’ın felsefesinin düalizmi “Kendinde-varlık”ın sadece şeylerin dünyası olarak insana ve onun tasarılarına yabancı olduğu düşünülmesine neden olur. “Kendinde-varlık” (maddesel kültürden oluşan sosyal ilişkiler, sosyal kurumlar vs.) insan bilinci için kavranamaz, bilinemez ve erişilemez olarak belirlenir hala.

Böylece, nesnel, diyalektik olmayan madde bilincin özgürlüğünü ve olanakları sınırlar. Nerede olursa olsun insanın özgür iradesi madde ile karşılaştırılmıştır, onun için yabancı olan, onun etkinlikleri ve onların sonuçları daima olası değildir ve bu nedenle özgür değildir. Bu şeylerin dünyasından ve ilişkilerinden dolayı, yani insanın ötesinde yer alan maddesel gerçeklikten dolayı, her durum yaşamımız için değişmeyen bir tehlike, işimiz için bir karşıtlık ve bilincimizin sınırı olarak algılanmıştır (Sartre, Eleştiri, s.247). Bu noktada, birey antropolojik olarak ve psikolojik olarak ele alınır alınmaz gerçek etkinliklerde isteklerini yerine getirir, o kendisini biranda “kötü niyetli” madenin dünyasında bulur (Sartre, Eleştiri, s.279), çünkü “madde onu ele alan eylemi yabancılaştırır” (Sartre, Eleştiri, s.224). “Nesnellik” kaçınılmaz bir şekilde “bağımsız bir gerçeklik olarak insana geri dönersek” insanın özgür etkinliği olarak deneyim olması için bireylerin bilinçli etkinliklerinin içine sızar (Sartre, Eleştiri, s.224). Sartre yabancılaşmayı “köleliğimiz alanı, cansız varlığın deneyim alanı” olarak tanımlar. O ideal bir kölelikten bahsetmez, fakat “doğal” zorlamaların yardımıyla gerçek köleleştirme, “teknik” yöntem ve “anti sosyal sistemler” (Sartre, Eleştiri, s.369). “Deneyim süreci”, ya da “nesnelleşme” (Sartre’in felsefesinde daima yabancılaşma ile eşanlı olur), yani, aranmayan ve istenmeyen bir sonuç olarak görünen bireysel deneyimlerin milyonlarcasının toplamı. Nesnelleşme “cansız ve dışsal dünya aracılığıyla, böylece ürün insana bir düşman olarak ve onu daha yabancı ve karşı insan yaratan olarak geri gelir” (Sartre, Eleştiri, s.224). Sartre’in vurguladığı insan dışılık insan doğasından ileri gelmez, fakat her insanın maddesel olumsuzlamadan başka bir şey olmayan anti hümanist bir yapısı vardır”(Sartre, Eleştiri, s.207).

Onun bireysel insan tasarısının içinde insan, etkinliklerin öznesi ve bir yaratıcısı olarak hissedilir. Her eylem onun için anlaşılabilir, çünkü bireysel (yaratıcı) eylemlerde maddesel gereksinim bir boyun eğdirme ve alt etme anıdır. Bu sadece zorlamadan özgür olmanın alanı olur anlamındadır: “Bireysel deneyim diyalektiklerin orijinal bir eylemidir” (Sartre, Eleştiri, s.373). Burada O, temel olarak bireysel olan önceki özgürlük fikrini tekrar eder. Sadece bireyin ve bireysel deneyimin özgürlüğü gerçek özgürlüktür, cansız-maddeyle yüklenmiş değildir, yani en sonunda o ben-bilincinin özgürlüğü olur. Bireyin bütünüyle özgür tasarısında Sartre nesnel dönüm noktalarını ve gönderme yapılan noktaları bırakmaz.

Sosyal deneyim analiz edilirken, Sartre onun diyalektiklerle bağlarını araştırır. Bununla birlikte, kolektiflik ilkesine bireyin çok boyun eğişi diyalektik açıklığın dejenerasyonun başlangıcı olarak düşünülür. Sosyal deneyimde, bireylerin organizasyonunun birçok biçimleri belirlenmiştir ve onların etkinliğinin özgürlüğü farklıdır. Bireyler özgür bir şekilde “biçimsiz, kısa-sonuçlanan, rastlantısal grup”ta eyler (Sartre, Eleştiri, s.384). Nesnelleşmiş ve yabancılaşmış tarihin derinlerinde (nesnelleşmiş-ben, Sartre’ın ifade ettiği gibi), yığınlar ve cansız toplulukların cehennem çukurlarında, “köle olmuş insanlar”a karşı ve “kendilerinde yazgıya götüren şeylere karşı” mücadele için birleşen insanların içinde birliklerin varolduğu görülür. Sartre’a göre, tamamıyla devrimci ve açık olan, sadece tinsel coşkuyla birleşmiş küçük grupların doğal etkinlikleridir, çünkü burada maddesel yapılar kişisel başlangıcı dizginlemez ve nesnellik bireysel tasarıları gizlemez.

J. P. Sartre özgürlük kavramında sosyal sürecin iki parçasını birleştirir, bireyin içsel tasarısı ve onun somutlaşması. Böyle yaparak O, aynı zamanda ilk yaklaşımını korumak ister – öznenin diyalektikleri olarak diyalektikleri anlatmak ve aynı zamanda gerçek tarihe karşı çıkmak. Sartre şunun altını çizer; “bir kurumun ya da bir şeyin maddeselliği, yaratımın ve buluşun radikal bir olumsuzlamasıdır” (Sartre, Eleştiri, s.360). Bir yanda nesne vardır, “kendinde-varlık”, “olan şeydir”, diğer yanda yaratıcı bir özne vardır, bilinç. Sartre’ın felsefesinde düşüncenin yaratıcı karakteri temel olarak maddesel etkinliklerle uyuşmaz.

1.2. Sartre’ın Metodolojisi

Sartre’ın ontoloji alanındaki uzun ve yorucu serüveni, Kant tarafından açık seçik olarak formüle edilmiş olmakla birlikte, yeterince ikna edici bir çözüme kavuşturulamayan, şeylerin nedensel bir biçimde belirlenmiş bir düzeni olarak tecrübe ettiğimiz bir dünyada, özgürlük ve sorumluluğumuzu nasıl açıklayabileceğimiz problemine bir çözüm getirmeye yönelik bir teşebbüs olarak anlaşılabilir. Sartre’a göre felsefe yapmak, genel ve objektif nesnelere üzerinde durmak yalnızca kavram ve hükümlerle örülü, yaşamdan uzak, soyut yapıya ulaşmak değildir. Aksine “felsefe, insanı onun içinde bulunduğu ruhi ve yaşamsal durum ve sorunlar çerçevesinde ele almalı ve yine onu, bu dünya olayları karşısındaki tutumuyla değerlendirmelidir.”

(Gürsoy, Egzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler, s. 22) İşte böyle bir anlayış, insanı özne ve dış dünyayı, her türlü objektif ve genel yaklaşımlı, soyut sebep-sonuç zincirine dayalı açık denemelerinin kavrayış gücünün dışına çıkartırken, onları tam olarak birbirine bağımlı kılar. İnsan, fert olarak dış olaylara bir atılım içerisinde bulunurken, bizzat bu dış olaylar da kişisel atılımların onlara kazandırdığı değer ölçüsünde bir anlam ve gereklilik kazanır. Bunun için önemli olan herhangi bir olayı, dıştan objektif ve bilimsel olarak anlatmak değil, onun kişi için taşıdığı anlamı ortaya çıkarmaktır.

Sartre, zihin veya bilinç ile dünya arasındaki ilişkiyi, özgürlük imkânını, idealizm tuzağına düşmeden koruyabilmek amacıyla, yeni baştan düşünürken, realizm ile idealizmin tam ortasından geçen zorlu bir yol tutar. İdealizmin, kaba maddeselliği ve olumsuzluğu içinde dünya hakkında -dünyanın, biçimsel ya da özsel veya ideal yapısına karşıt olarak, ‘varlığı’ veya varoluşu hakkında- hiçbir şey söyleyemeyeceği, Sartre için aşikâr bir şeydir. Bir masa, bir taş, bir ev nedir? Belirli bir "bilinç içerikleri" kümesi, bu içeriklere yüklenmiş olan bir düzendir. O, söz konusu bilinç görüşünü aşmak için gerekli olan ipucunu fenomenolojide ve özellikle de, zihin veya bilincin ayırıcı özelliğinin, onun ‘yönelimselliği’ veya ‘bir nesneye doğru yönelmişliği’ olduğu kavrayışında bulur.

Sartre’ın ilk çalışmaları, Husserl’in metodunu kendince yorumlayışını içeren fenomenolojik analizleriyle belirlenmiştir. Sartre’ın metodolojisi niyetsel analizlerinin bir biçimi olduğu kadar Husserlci (“Niyetsellik: Husserl’in fenomenolojisinin temel bir ideali” adlı yazısında belirttiği gibi) dir. Sartre, temele Husserl’in fenomenolojisini almış ve felsefesini bu yöntem üzerine kurmuştur.

Tümel açıklamalar yapmaktansa, yaşanan olayların bizzat onları yaşayan özne tarafından betimlemesini yapmaya çalışan fenomenoloji bundan dolayı Sartre’ın felsefesine sağlam bir metot temeli oluşturur. Dolayısıyla fenomenolojinin ne olduğunu biraz daha ayrıntılı olarak ele almamız gerekiyor.

Fenomenoloji (*Görüngübilim*) ; bilim verilerinin doğrudan incelenmesiyle elde edilmiş ve somut deneyim konusu olmuş fenomenlere, nedensel açıklamalara ilişkin kavramlardan ve incelenmemiş ön kabullerden bağımsız yaklaşma yöntemi olarak ele

alınmaktadır. Fenomenolojinin kurucusu Alman düşünür Edmund Husserl'dir. Ona göre gerçek, Platon'un da ileri sürdüğü gibi, mutlak olmalıdır. Eş deyişle her nesnenin bizim ona verdiğimiz anlamın ve yakıştırdığımız özelliklerin dışında, kendine özgü ve kendinde olan, her zamanda geçerli ve değişmez bir yapısı vardır. Nesne, insanların değil, insanların dışında öncesiz ve sonrasız bir nesnelere dünyasının varlığıdır. Fiziğin ürünü olmadığı gibi metafiziğin de ürünü değildir, kendi saltık (mutlak) yapısı içindedir. Gerçek, böylesine ideal bir yapı taşıyanın niteliğidir. Husserl, bu savıyla tümüyle Platon'un savına yaklaşır.

Husserl'in biçimlendirdiği fenomenolojik yöntemin ilk adımı fenomenolojik indirgeme ya da *epoke* (fenomenolojik indirgeme, Husserl'de kullanıldığı anlamı, doğal tavrın "paranteze alınması"dır.)'dir. Epokhe, zihinsel edimlerin, bu edimlerle ya da dünyadaki nesnelere varoluşuyla ilgili kavram ve ön kabullerden bağımsız betimlenmesini, olanaklı kılar. Fenomenoloji'ye göre, Psikolojinin tersine zihinsel edimlerin nedenlerini, sonuçlarını ve bu edimlere eşlik eden fiziksel unsurları dikkate almaz. Ama bu süreçte nesnelere bütünüyle ortadan kalkmaz. Çünkü incelenen nesne her zaman gerçek bir varlık olmayabilir, ejderhaların varlığına inanabilir ya da pembe fareler düşünülebilir, nesne gerçek dışı olabilir. Dolayısıyla zihinsel edimlerin betimlenmesi, nesnelere de betimlenmesini içerir. Ama bu nesnelere var oldukları varsayılmaksızın yalnızca birer fenomen olarak betimlenir.

Fenomenolojik yöntemin ikinci adımı, eidetik indirgemedir. Bu adım, bir nesnenin eidosunu (*Yunanca da biçim*) sezebilmeyi, nesneyi olasılıklar ve rastlantılar dışındaki değişmez öz yapısı içinde kavramayı verir; böylece yalnızca belirli bir zihinsel edimin değil onunla karşılaştırılabilir her türlü edimin eidosu sezilebilir. Örneğin görülen her nesnenin bir rengi, uzamı ve biçimi olmalıdır. Eidetik indirgeme yalnızca duyuşsal akıl ve nesnelere incelenmesinde değil, matematiksel nesnelere, değerlerin, ruhsal durumların ve arzuların incelenmesinde de kullanılabilir.

Fenomenolojik yöntem nesnelere bilinişi sırasında bu nesnelere kurulduğu ya da inşa edildiği süreçleri de dikkate alır. Örneğin bir ağacın görülmesi sırasında, ağacın değişik zamanlarda, değişik açılardan ve uzaklıklardan görülmesiyle çok çeşitli görsel deneyimler edinilir ama görülen şey yine tek bir kalıcı nesne olarak algılanır.

Husserl, sayıların bilincimizdeki kaynağına Franz Brentano'dan öğrendiği *intentionality* (Niyetsellik) (Husserl, Fenomenoloji Üzerine Beş Ders, s. 14 – 15) yani her bilinç ediminin bir şeyin bilinci olması diğer bir anlatımla yöneldiği nesneyle olan bağıntısını yapıcı kendisinde taşıması, kavramıyla açıklar. Husserl'e göre her bilinç yaşantısı bir şeye yönelir, bir şeye doğrulur ya da doğrudur. Yönelme, bilincin dışında hazır olan bir şeye örneğin, anımsamada geçmişte olmuş olana yönelme değildir. Bu daha çok onu “*kastetme*, ona yönelme, kendi yaşantımdan dolayı kendi içimde bulundurma” (Husserl, Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe, s. 13) anlamına gelmektedir.

Bilincimizin her yaşantıda yaşadığı yani bilmede bildiği, sevmede sevdiği, anımsamada anımsadığı vb. şey o yaşantının *intentional* nesnesidir. Nesnelere bilincimize verdikleri gibi yani *intentional*- yönelimsel nesnelere olarak ele alınır ve özsel özellikleri gösterir. Fenomenolojinin, olguların kendisine dönelim çağrısı da bu noktada anlam kazanır. Burada olgular, psikolojik ve doğacı anlamında olgular değildir. Tersine burada “olgu, bilinç yaşantılarımıza yapısını ve çatısını sağlayan özsel yasaları dile getirir.” (Cevizci, Felsefe Sözlüğü, s. 57)

Husserl, özne ile nesne arasındaki karşılaşmayı, düşünülebilen her şeyin mantıksal anlamında birer nesne olarak fenomenolojik yapılaşmasının olanaklı olduğunu, bilincin de kendisini bir ide-nesne biçiminde kavrayabileceğini göstererek aşmayı denemiştir.

Sartre ise yönelimselliğin, bilinci -zihni veya ‘içeriklerini’ şeyler ya da şey-benzeri varlıklar olarak tasarlama anlamında- şeyleştiren herhangi bir bilinç görüşünden radikal bir kopuşu gerektirdiğini düşünmektedir. O, kendisini çok iyi bir biçimde tanımlayan göz alıcı bir üslûpla, bilinci dünya nesnelere doğru aktif bir ‘patlama’ olarak tanımlar.

Husserl'in fenomen anlayışını kendine çıkış olarak alan Sartre ona doğru yönelmiş olduğu dış varlığı ‘fenomen’ (*le Phénoméne*) olarak kabul eder. Çünkü, ‘fenomen’, insan algısının, yapı, olanak ve sınırları içerisine girebildiği kadarıyla

varlıktır. Bu bağlamda da o, bir 'saltıklık'a sahiptir. Sartre, dış varlığı tamamen onun görünüşüne indirgemektedir

Sartre'ın gerçekçi niyetsellik yorumu onun bilinç özgürlüğü kavramı için oldukça önemlidir. Herbert Spiegelberg'e göre, Sartre, niyetsellik yazısında;

“İçkinlik fikrini yıkmasıyla Husserl'in niyetsellik fikrini onurlandırır, bu nedenle bir şeyin gerisinde olan bilincin, böylece bilinçte olan bir şeylerin 'çıkartılması' ve onu 'bağımsızlaştırma'. Sartre aslında şundan söz etmez; Husserl'e göre niyetsel nesnenin ondan bütünüyle bağımsız ve bilinç tarafından oluşturulan bir şey olmasından.” (Spiegelberg, Herbert, Fenomenolojik Hareket, s. 508)

Sartre *Varlık ve Hiçlik* ile birlikte, niyetsellik prensibini gerçekleştirmesi gündeme gelmiştir.

“İki ayrı duyumda ele alınabilir; bununla nesnesinin varlığının oluşumu olan bilinci anlayabiliriz ya da aşkın bir bilinçle ilişkili olan en içteki doğasındaki bilinci anlayabiliriz.” (Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 9)

Ben sadece bir nesneyi deneyimleyerek kesinlikle bilebilirim: nesnenin gerçekte varoluşundan emin olamam. Dünyanın varoluşu gerçekte deneyimimizin bir verisidir, daha çok ondan bir anlam çıkarmadır, algısal deneyimimizin nesnelere açık bir şekilde onları indirgenemez ve üstesinden gelinemez olarak ortaya koyar.

Sartre sadece deneyimin indirgenemez bir verisi olan dünyanın varoluşunu doğrulamaz; o aynı zamanda varolan nesne ve deneyimlenmiş olan nesne arasındaki ayrıma dayanan temellendirmelerdeki indirgemeye karşı çıkar

Şeylere ilişkin algılarımızda sıkça aldatılmış olabiliriz ve o sadece görünüşler aracılığıyla aldatılmış olan varlığın terimlerinde bunu düşünmeye yönlendirmez. Eğer masanın gerçekliği sadece onun olası görünüşleriyle anlaşılabilir olursa, o zaman gerisinde yatan bir gerçek yoktur, paranteze alınmak zorunda olunanın varoluşu algılanmayan masadır. “Bir dünyayı gerçekten algılama konusunda kaygılanmamalıyız, onun yerine şunu söylemeliyiz: dünya algıladığımız şeydir.” (Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s.16)

Sartre, dünyanın gerçek varoluşunun deneyimimizin indirgenemez ve paranteze alınmaz bir verisidir, diye iddia eder. Diğer taraftan, o bütünüyle görünüş gerçeklik arasındaki ayırımına karşı çıkar, kısmen fenomenin alanının ötesine hareket edemeyiz düşüncesinde temellenir. Eğer “bir varolan varlık” basit bir şekilde “tam olarak görünen şey” olan olarak tanımlanmışsa, onun görünüşlerinde odaklanması gibi bir şeyin varoluşunu paranteze alma sorunu olmayacaktır. “Görünüşlerden ibaret olan varlık sadece görünüş olarak var değildir.”(Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.61) Masa ona doğru baktığımda gördüğüm şeyden daha fazla bir şeydir, bilincin basit bir eyleminde ona verileden daha fazla bir şeydir. Fakat masanın görünüşlerinden birine eşit olmayacağını söylemek onun varoluşunun fenomenal alana bütünüyle aşkın olduğunu söylemek değildir.

Ben en çok kesinlikle bir masanın bilinciyim, masayı onun bir dizi görünüşleriyle tanımlamış olmak zorundayım ve bu nedenle bu diziler belirli bir sayıyla sınırlamış olamaz -bir nesneyi algıladıktan sonra yeni algılar daima ekleyebilirim- masa onun görünüşlerinin sınırlı dizileriyle tanımlanmış olmak zorundadır. Sartre tek bir görünüşten daha çok, gerçekliği bir dizi sınırlı görünüşle eşitler ve böylece onun durumu Berkley’in “olmak algılanmış olmaktır” düşüncesinden ayrılır. Nesne daima sadece bireysel deneyimimizin üstünden değil aynı zamanda ona dair bilginin üzerinden de geçer (bu nedenle o gözlenmiş olandan daha fazla algıya sahiptir). Bu yol böylece fenomenin bir aşkınsalfenomenal varlık araştırması için netlik verir.

Her şeyden önce, görünüş/gerçeklik düalizminin karşıtlığı deneyimin bir verisi olan varoluş iddiasıyla çatışmaz. Görünüşlerin alanının ötesine hareket edemeyeceğimiz doğruyken, nesnenin sınırlı bir dizi görünüşlerine aşkın olduğunu görebiliriz; ve bu aşkın fenomenallik, kendisi deneyimimizde temellenmiş olan, nesnenin varlığıyla aynıdır.

Sartre’a göre tanımlanmış fenomen bilincin dışında gerçek varlıklara karşılık gelmeksizin anlatılmış olamaz. İmgelem ve algı arasındaki deneyimlenmiş bu farkın detaylı bir tanımından hareket ederek bu farkın sonucu gerçek bir şekilde varolan

algılanmış nesneyi kabul haricinde anlatılmış olamaz. İmgelenen nesnenin tersine algılanan nesne belli bir sıkıntı veren inatla kendisini sunar.

Sartre imgenin bir nesneyi kopyalayan olarak metafiziksel bir *a priori* kavramına dayanan, hem deneyimi hem de deneyi zorunlu olarak yanlışlayan ilk fenomenolojik bakış açılarına hücum eder (Sartre, Düş Kurma, s.4–5). Sartre Descartes, Leibniz ve Hume’un teorilerinin özet bir açıklamasını verir. O hepsinde bilincin bir içeriği, zayıf bir algı olarak imgenin tasavvuru için aynı eğilimi bulur. Husserl’in niyetsellik kavramı bilincin kendisinin daima dışarıdaki bir şeyin bilinci olmasına göre, imgenin içkin olarak ele alınan herhangi bir bakış açısına karşı çıkararak, içine bir şeylerin doldurulduğu kaptan çok ilginin bir yönelimidir. İmgelem psişik bir içerikte yer almaz, o daha çok bilincin dışarıdaki dünya ile ilişkisindeki yollardan biridir. O algıdan farklıdır, o sadece yetersiz bir ilişki değildir ya da daha zayıf bir sürüm. *L’Imaginaire* (Düş Kurma)’de Sartre Husserl’in bıraktığı yerden başlayacak ve imgelemin tam-ölçek bir fenomenolojik psikolojisini ayrıntılı olarak ele alacaktır. Bu çalışma iki bölüme ayrılır; ilki, imgelemin özünün kurulduğu evre –bu doğal fenomenolojinin ilerleyici evresidir; ikincisi ise, daha çok hipotezin ve onların ‘kanıt’ını içeren artık doğal bir şekilde betimsel olmayan deneysel psikolojinin tamamlayıcı gerileme evresidir (Sartre, Düş Kurma, s.76).

Bilimde imgeler yoktur. İmgeleme bilincin bir türüdür ve Sartre imgelere sahip olmadığını uygun bir şekilde söylemeyi önerir; imge bir ilişkidir. İmgelemin ikinci temel özelliği ondan hiçbir şey öğrenmediğimiz sezgi tarafından ortaya çıkar. Bu nedenle imge onu gözlemediğimde içinde hiçbir duyum bulamayacağım zayıf bir algı değildir; imgeden öğrenebileceğim her şey kendim oraya koyduğum şeydir; bu durumda algıyla karşılaştığımda ondan söz edebilirim (Sartre, Düş Kurma, s.20). İmgelemede nesneyi bir hiçlik olarak yerleştiririm ve nerdeyse yok-varlık olur; imgeleme eylemi onun nesnesi şimdi olmayan bir farkındalık aracılığıyla kendisine nüfuz eder; eğer Pierre’yi imgelersem onu görmediğimi bilirim. Sonuç olarak imgelem kendiliğinden ve yaratıcıdır. *Imaginaire*’nin problemlerinden biri, algının açıklaması tam olarak verilirse de, algı ve imgelem karşıtlığıdır. Yine de bazı sözler edilmiştir ve algının değerini düşürmekten uzak durur. Dahası, o asla gerçekte duyumsal uyarıcının pasif algısı ile eşitlenmemiştir. Özel bir durumda gördüklerimin yanında bir nesnenin

algısının birçok görünümlerinin farkındayımıdır (örneğin dolabın arkasındaki duvar kâğıdını, (Sartre, Düş Kurma, s.157): bu farkındalık bilgiye ve gerçekleşmemiş niyete dayanır, Sartre'a göre, imgelemi içerir.

İmgelem basit bir şekilde imgelerin biçimlendirilmesi değildir, yani sadece bir hayal kurma aracı değildir. İmgelem aynı zamanda bize canlandırma olanağı tanır, gerçek olmayan, olmayan şeyi; aynı zamanda gerçeği olumsuzlayanın gerçek dışı yerleşiminde ve o bilincin özgürlüğü için anahtar kavram olan olumsuzlamının bu gücüdür. O dünya olarak dünyayı bütünleştirme ve geride yerleştirmemize izin veren imgelemdir. İmgelem sadece bilincin bir gücü değildir. Fakat imgeleyen bilinç özgürse, bu onun keyfi olduğu anlamına gelmez. Tüm bilinçler gibi, o niyetseldir, yani o daima bir şeye dairdir ve eğer o gerçeği olumsuzlarsa bu sadece gerçek bir durumdan olabilir. İmgelem ve algı, gerçekdışı ve gerçektir, radikal bir şekilde ayrılabilir, onlar yine de birbirine bağlıdır. Dünyayı yaptığım bir şey olarak algılarım çünkü herhangi bir durumda ondan geride durabilirim; dünyayı anlamlı bir bütün olarak anlayabilirim, o an 'verilen'in ötesine giderim ve bu potansiyel daima durumumun farkındalığında örtüktür.

Bir imgenin varoluşu, sadece, bilinç tarafından algılanmasıdır (onda, *esse est percipi*'dir). Bir sonuç olarak da, imgelem aynı zamanda daha kesindir. İmge hiçbir şey öğretmez. Asla bir yenilik izlenimi yaratmaz ve öznenin yeni bir yönünü hiç- bir zaman açığa çıkarmaz. Onu bir topak içinde verir. Hiçbir tehlike, hiç bir tahmin söz konusu olmaz: Yalnızca bir kesinlik. İmgelemede ve algılamada söz konusu olan zihin içerikleri arasında, aynı zamanda açık bir fenomenolojik farklılık -bilinç açısından bir farklılık- vardır. İmge kendisini bilince, sadece bir imge olarak sunar ve işte bu anlam içinde, bir algıdan daha 'olumsuz'dur: 'İmge nesnesini namevcut diye ve kendisini de, yalnızca bir imge olarak sunar. İmgeleme tecrübesinin özünde, daha ilk baştan itibaren böyle bilinen ve kabul edilen olumsuzluk vardır. Sartre için, imgelem ve bilinç, ana nitelik bakımından olumsuzdur ve bunlar en olumsuz olduklarında, en saf hâlde bulunurlar. Sartre'ın imgelem açıklaması imgelemiş olan şey için doğrudan bir girişe potansiyel olarak izin vermeler ve betimlemeler ile oluşturulur; bu nesne olmadığında onun imgelemi aracılığıyla bilinçli olmak için bir niyet hala vardır. Böylece imgelem için dışsal bir yapı olmaz. O daha ziyade imgelemiş nesne üzerinde doğrudanlığın bir biçimi olur.

Sartre'in modern epistemolojinin kabullerinden daha radikal bir kopuşu hayata geçirme teşebbüsü, Heidegger'in temel ontolojiyi canlandırışına çok şey borçludur. Heidegger de, Husserl'i transendentalizme düştüğü ve özneyi, dünyayı unutmak pahasına, ön plâna çıkardığı için, eleştirir. Heidegger için temel ontolojik gerçeklik, analiz edilemez bir birim olarak 'dünya içindeki varlık' tır: Bilinçli varoluş ya da 'Dasein' ve nesnel dünya, ayrılamaz bir birimin görünümüdür. Sartre, bundan sonra yolu, daha çok beden, duygular ve başka insanlarla olan ilişkiler üzerinde yoğunlaştığı için, Heidegger'den ayrılrsa da, bilincin dünya içindeki varlığını açıklamaya geçer. O da, hiçbir çekince duymadan varoluşçu bir konuma yerleşir. Sartre, bilinci, dünyadaki durumundan bağımsız olarak, şeyleştirici olmayan bir tarzda dahi olsa, tanımlamaya asla kalkışmaz ve böylelikle de, son çözümlemede, her şey bir yana, 'dünya içindeki varlığın' analiz edilemez birliğini çözümler.

Sartre'a göre, fenomenolojik metot sezgidir –kavrayışın genel algısında olan değil, fakat anlık durum olarak beyin tarafından algılanmış olan şeyin psikolojik algısında olan şeydir. Sezgi psikolojik iç gözlemden radikal şekilde ayrılır –iç gözlem bir kişinin kendi zihinsel sürecinin deneyimidir– o zorunlu olarak kişiseldir, o aynı zamanda, Sartre'a göre, uygun bir şekilde bütünüyle bir nesneden söz etmeden nesnelleşme girişimi olduğu kadar zorunlu olarak gerçek dışıdır. Fenomenolojik sezgi aşkınsal bilincin yapısının özünü belirlemeyi araştırır.

Fenomenolog kesin olanın alanında çalışır –onun nesnesi ona aniden verilir, onun materyali elinde daima hazırdır. Sartre'ın ileri sürdüğü fenomenolojik araştırması doğrudan deneyimin koşullarıyla ilgilenen varlık, psikolojik deneyimin ötesinde mantıksal ve metodolojik üstünlüğü olandır. Fenomenolojik metot, iç gözlemsiz bilince görünenleri tanımlar. Sartre'ın esas ilgilendiği şey 'dünyada-olan-insan'dır ve bunun anlamı hem insanın olgusallığı hem de oyunun içine geri getirilmiş olmak zorunda olan *epoke* aracılığıyla 'paranteze alınmış' dünyadır.

1.3. Ego'nun Aşkınılığı

Sartre'ın 1934'de burs alarak gittiği Berlin Enstitüsü'ndeki çalışmalarının ürünü olan ve felsefesinin çıkış noktası bakımından asli bir önem taşıyan *Ego'nun Aşkınılığı*, bir hayli gölgede kalmış ama Sartre'ın düşünsel gelişimi bakımından son derece önemli açılımlar getiren bir yapıt niteliği taşımaktadır.

Sartre Ego'nun Aşkınılığı adlı yapıtında, "Her bilinç bir şeyin bilincidir" şeklinde ifade edilen temel ilkesinden yola çıkarak bilinç ve Ego kavramlarının ayrıntılı bir fenomenolojik analizine girişir: Sartre'a göre; eylemlerin, duyguların, düşüncelerin kaynağı olan bir iç ben ya da "ego" yoktur. Ego ancak, geçmişteki psikik etkinlikleri üzerine düşünen bilinç tarafından oluşturulur. Yani Ego, daha önceki deneyimlerin psikik kalıntılarından yaratılır ve onların ideal ve dolaylı birliğini temsil eder. Ben denilen şey düşsel bir yapıttır, bilincin dışındadır. Ego dediğimiz şey bilincin sentetik bir ürünüdür, birlik sağlayan değil birleştirelmış olandır, içkin değil aşkındır. Ego, dünyaya ait bir nesnedir. Sartre Ego'yu bilinçten tamamen kapı dışarı etmek ister, çünkü Varlık ve Hiçlik'te göreceğimiz gibi, insan gerçekliğiyle ya da bir başka deyişle bilinçle özdeş tutulan 'kendisi-için-varlık' kategorisinin içinde, kendine ait hiçbir içerik olmamalıdır, yani onda 'kendinde-varlık' kategorisinin izini taşıyan hiçbir yabancı unsur bulunmamalıdır. Ego, bilinçliliğin tüm durumlarında bir nesne olarak görölmek zorundadır. Bu dünyaya katılan bilincimiz onun engellemesinde son bulacaktır. Fakat bu katılan bilincin doğrudan doğasıyla çatışma olacaktır. Karşılıklı bir şekilde bilinçlilik dünyanın bilinci ve egonun bilincine ayrılacaktır. Bu aynı zamanda basitlik ile tuhafılıklarda olacaktır ve böylece bilinç deneyimi aracılığıyla dünyaya katılımımızın doğası bölünmemiş olur. Diğer bir deyişle, bir ağacın bilinci olduğumda, doğrudan onun bilinci olurum ve kendim bilinçliliğin bir nesnesi olmam.

Sartre böylece egoya bilinç tarafından üretilmiş bir birlik olarak görölmelerini teklif eder. Diğer bir deyişle, o algıların bir yığını olarak 'ben'in Hume'cu bir resmini ekler, onun birliğinin bir açıklaması. Egonun bu birliği, bilinç etkinliğinin bir resmidir. Bir sonuç olarak ben-bilincinin geleneksel Kartezyen bakış açısı, artık tutulmayan kendisinin sahip olduğu ego bilinçliliğidir, bu nedenle ego verilmemiştir fakat bilinç tarafından yaratılmıştır.

Sartre'a göre eylemsel özgürlüğün ilk olarak ortaya koyduğu alan dış dünya değildir, daha çok 'Ben'in daha dolaylı anlatım alanıdır. O bizim zorunlu olarak özgür olduğumuz ben-oluşumumuzda olandır, fakat o en az hissedilendir; tasarılarımız için öteki insanlar ya da dışsal dünyanın direnci onun özünde zarar verilmemiş özgürlüğümüzden ayrılan aynı zamanda dışsal bir baskı olarak deneyimlenmiş olandır; Değişim için kendi kişiselliğimizin direnci çok az ya da hiç kontrolümüzün olmadığı düşüncesinin ötesine içsel bir zorunluluk olarak yaşanmış olabilir. Bu, Sartre'ın dediği gibi karakterlerimizi değişmez olarak deneyimleme arzumuzdan dolayıdır. Psikolojik özcülük, önceden oluşturulmuş oluşumuza tepki ve davranış örneklerini dönüştürmek için gerekli olacak çabayı önleme ve güveni tazelemedir. Bir içsel ben fikri -eylemin, hissin, düşünce duygunun kaynağı- derin, kökleşmiş ve sezgisel olan, ya da belki sonuç olarak, Sartre'ın varoluşçu tepkisinin ilk müdahalesi olarak anlaşılabilir.

Sartre Egonun Aşkınılığı'nda bunu şöyle ifade etmektedir;

“Bilinçteki Ben'in *olgasal* varoluşu sorusunu çözmeyi istersek, yolumuzun üzerinde Husserl'in Fenomenolojisiyle karşılaşırız. Fenomenoloji, bilincin bir eleştirisi değil, bilimsel bir incelemesidir. Temel yöntemi sezgidir. Husserl'e göre sezgi, bizi “*Şeyin*” varlığının karşısına koymaktadır. Bundan Fenomenolojinin bir olgu bilimi olduğunu ve ortaya koyduğu problemlerin de olguya ilişkin problemler olduğunu anlamak gerekir. Öyleyse Ben'in bilinçle olan ilişki sorunları varoluşsal sorunlardır.” (Sartre, Ego'nun Aşkınılığı, s.53)

Egonun Aşkınılığı'nda (1936) Sartre benin doğuştan bir yapısının olduğunu düşünmekten çok, imgesel bir yapısı olduğunu düşünmekte, dışsal bilinç, bilincin öznesi değil nesnesi, inançla varlıkta saklanan sürekli bir yaratım olmaktadır. Ben ya da ego, “Ben” ve “bana”, bilincin sentetik üretimleridir, birleştirici değil birleştirilmiş, içkin olmayan aşkın. Sartre, Husserl'in ego aşkınsal değil aşkındır, düşüncesine karşı çıkar.

Sartre'a göre, Husserl, Kant'ın transandantal bilincini bulmakta ve onu *epoke* (fenomenolojik indirgeme, Husserl'de kullanıldığı anlamı, doğal tavrın “paranteze alınması”dır.) ile yakalamaktadır. Ancak bu bilinç, artık mantıksal koşulların bir birliği değil, mutlak bir olgudur. O, eleştiri hakkının bir tözü, gerçeğe ideal arasında gidip gelen bir bilinçaltı da değildir. “İndirgeme” gerçekleşir gerçekleşmez her birimiz için erişilebilir gerçek bir bilinçtir.

Sartre, kurucu bir bilincin varlığına inandığını belirtir ve ekler;

“Husserl’i, amprik bilincin içine hapsolarak dünyayı kuran transandantal bilinci gösterdiği yetkin betimlemelerin her birinde izliyoruz; psişik ve psifofizik ben’imizin “epoke” sonucu ortaya çıkması gereken aşkın bir nesne olduğuna onun gibi inanıyoruz. Ama kendimize şu soruyu da soruyoruz: bu psişik ve psikofizik ben yeterli değil mi? Onu mutlak bilincin yapısı olan transandantal bir ben’le çift hale getirmek gerekli mi?” (Sartre, Ego’nun Aşkınlığı, s.54)

Husserl bu soruyu şöyle yanıtlamaktadır; Edilgin Ben, bilincin sentetik ve aşkın bir üretimi olduğunu düşündükten sonra, adeta her bilincin arkasında bulunan, bu bilinçlerin gerekli bir yapısı olan ve ışınları dikkat alanında ortaya çıkacak her fenomenin üstüne düşecek olan, transandantal bir Etkin Ben’in klasik kuramına dönmüştür.

Transandantal bir Ben’in varlığının, bilincin birlik ve bireysellik gereksinimiyle doğrulandığına inanılır. Oysa Sartre’a göre, fenomenolojinin bu birleştirici ve bireyselleştirici Etkin Ben’e başvurmaya gereksinimi yoktur. Aslı aranırsa, bilinç yönelmişlikle tanımlanır. Bilinç, yönelmişlikle kendini aşar, kendinden kaçarak birlik kazanır. Buna karşın, bilinçlerin sürekli akışımın kendisi dışında aşkın nesnelere ortaya koyabilmesi için süre içinde bir birlik ilkesine gereksinim vardır.

Sartre’a göre, bilinç, aynı tipteki başka bütünlüklerden tümüyle soyutlanmış sentetik ve bireysel bir bütünlük oluşturur ve Etkin Ben hiç kuşku yok ki bilinçlerin bu iletişimsizliğinin ve bu içselliklerinin ancak bir anlatımı olabilir. Bilincin fenomenolojik açıdan kavranılışı Etkin Ben’in birleştirici ve bireyselleştirici rolünü tümüyle yarasız kılar. Ben’imin birliğini ve kişiliğini mümkün kılan, tam tersine, bilinçtir. Dolayısıyla da, transandantal Ben’in bir varlık nedeni yoktur. Ama bu fazlalık Ben zararlıdır. Eğer varolsa, bilinci kökünden söker, onu böler, her bilincin içine lam gibi kayardı. Transandantal ben, bilincin ölümüdür. Aslında, bilinç kendinin bilincinde olduğundan bilincin varoluşu mutlaklıdır. Yani bilincin varoluş biçimi, kendisinin bilincinde olmaktır. Bilinç aşkın bir nesnenin bilinci olduğu sürece kendi bilincine varır.

Sartre’a göre bilincin nesnesi, doğası gereği onun dışındadır ve bu nedenle de aynı edim içinde onu “koyar” ve “kavrar”. Kendini yalnızca mutlak içsellik olarak tanır.

Böyle bir bilince Sartre, birinci dereceden ya da düşünümsüz (irreflexif) bilinç adını verir.

“Şimdi şunu sormaktayız: böyle bir bilinçte bir *Ben*'e yer var mı? Yanıt açık: elbette yok. Gerçekte bu etkin 'Ben' ne nesnedir (çünkü varsayım gereği içseldir), ne de *bilince aittir*; çünkü o, bilincin yarısaydam bir niteliği değil bilinç için bir şeydir, aslında bir çeşit, bilince ikamet eden bir şeydir.” (Sartre, Ego'nun Aşkınılığı, s.58)

Sartre'a göre, bir felsefenin ilk işi, şeyleri bilinçten uzaklaştırmak ve onun dünyayla olan doğru ilişkisini yeniden tesis etmek, bilincin dünyanın konumsal bilinci olduğunu bilmektir. Her bilinç, bir nesneye ulaşmak için, kendisini aşması anlamında konumsaldır ve o kendisini bu aynı konumlamada tüketir.

Sartre Husserl'in ego aşkınsal değil aşkındır, düşüncesine karşı çıkar. Ona göre, aşkınsal bir ego bilincin kişisel bir odağı olacaktır, orijinal öznel bir birlik, benim ben duyumum için içsel bir temel. Sartre'a göre sadece bilinç aşkınsaldır, kişisel olmayan ya da en azından kişisel öncesidir. Aşkın ego, diğer taraftan bilince dışsaldır, durumların ideal bir bütünlüğü, nitelikler ve eylemler, hislerimiz ve davranışlarımızın bir kaynağı olan imgeleme eğilimimiz olan bir yapı fakat gerçekte daha çok bir sentetik olan.

“Ben, o zaman, birleştirici bir güç değildir, daha çok olası bir 'ben'in kişiselliği ve birliğini yaratan bilinçtir.” (Sartre, Ego'nun Aşkınılığı, s.23)
“Ben dünyada bir nesne olabilir, fakat diğer nesnelerin tersine o sadece meylederek algılanmış olabilir, kendi egomu gözlemleyemem.” (Sartre, Ego'nun Aşkınılığı, s.70)

Sartre'a göre, bilinçte olmayan benim benimden dolayı onun içindekilere bakarak keşfedemem, iç gözlem sadece sinir bozucu bir boşlukla karşılaşır. Ego'ya odaklanma girişimiyle, bilinç görünen egodaki basit düşünömlü bir biçimden zorunlu bir şekilde geçer, önceden görünmeyene sahip olan bir nesneye yoğunlaşmaya çalışan düşünömlü-olmayan hiçlikten dolayı bir karmaşaya.

Bunun anlamı şudur; ben gerçek bir algıda kendimi asla bilemem (Sartre, Ego'nun Aşkınılığı, s.69); kendimin ayrıcalıklı bir bilgisine sahip değilim; benim benim bilgim tam olarak benim öteki insanların bilgisine eşittir -davranışın yorumlanması ve gözlemin bir sonucu olduğunu söyleme- ve dahası kendime dışsal bir bakış almak için

zorunlu olarak yanlış bir perspektif almaktır, kendimi yarattığım bir bene inanmaya çalışmak (Sartre, Ego'nun Aşkını, s.69).

Sartre'a göre, ötekiler için bir nesne olabilirim ama kendim için asla bir nesne olamam. İçsel bir yaşam benim bilincime bir ağırlık verir, onun özgürlüğünü inkâr eder. Fakat bütün özgürlük rahatsız edicidir.

Sartre'a göre, bilincin özü, onun bir nesnel dünyanın nesneleriyle olan yönelimsel ilişkisidir. Bu görüşün mantıksal sonucu, Descartes'in, 'düşünümsel' veya bilen bilinç olarak, epistemolojik ya da bilişsel bilinç yorumunun reddine karşılık gelir. Düşünümsel bilinç, 'bilmenin bildiğini bilmek olması' anlamında, daima ben-bilincini içerir. Descartesçı görüşte, bilincin gerçekten bilinç olabilmesi için, ona ben-bilincinin eşlik etmesi gerekir. Descartes'in 'Düşünüyorum, o hâlde varım'ı aktüel olarak, sadece bu kabul üzerinde geçerli olur veya bir düşüncenin varoluşu, söz konusu düşünceyi düşünen birinin varoluşunun bilgisini içerir. Fakat bir nesne[ye ilişkin] bilincim onun bilincinde olduğumu bilmeyi içermek durumundaysa eğer, bu takdirde ben-bilincinin kendimin bilincinde olmayı bilmekliğimi içermesi gerekir. Buna göre, Descartesçı görüş, bilinci anlama çabamızda özne-nesne epistemolojik düalizmini gündeme getirirken, kaçınılmaz olarak sonsuz bir geriye gidişe yol açar. Bilincin bilgisi olarak anlaşılan ben-bilinci, sadece bilincin söz konusu bilgisinin bilgisine sahip olursak eğer, mümkün olur ve bu da sonsuzca sürüp gider. Buradan, Sartre'a göre, bilinci, epistemolojik bir tarzda değil de, 'benin kendisiyle bilişsel olmayan dolaylı bir ilişkisi' olarak, 'düşünümsel olmayan bilinç' diye, ontolojik bir biçimde anlamamız gerektiği sonucu çıkar.

Demek ki, düşünümün [refleksiyonun] üzerinde düşünülen bilinç karşısında hiçbir önceliği yoktur. Üzerinde düşünülen bilinci açımlayan düşünce değildir. Sartre için tam tersine, düşünceyi mümkün kılan, refleksif olmayan bilinçtir; Descartesçı *cogitonun* koşulu olan pre-refleksif bir bilinç vardır.

Bir tür ben bilgisi olarak anlaşılan düşünüm, refleksif olmayan veya pre-refleksif bilinçten sonra gelir. Bilince her zaman, ben üzerine düşünümü mümkün kılan bir farkındalık eşlik eder, ama bilinç, onun başka bir bilincin yönelimsel ya da konumsal nesnesi olmasını gerektirecek şekilde, ben üzerine düşünümüne bağlı değildir. Bilinci bu

şekilde ele almak, bir önceki paragrafta da görmüş olduğumuz gibi, bir sonsuzca geriye gidişe yol açar. Sartre'ın pre-refleksif bilinç görüşü, geriye gidişten kurtulabilir, bilinç burada artık, başka nesnelere belirli bir ilişki içinde bulunan bir nesne olarak görülmez. Pre-refleksif bilinç 'nesnelere(in) bilinci'dir, öyle ki 'in' burada, hiçbir özne ve nesne düalizminin söz konusu olmadığı hususunu ifade etmek amacıyla, parantez içine alınır. Buna göre, Descartes'ın bilişsel ya da 'düşünümsel' cogitosundan önce, şu hâlde, epistemolojik olmaktan ziyade ontolojik olan, daha temel bir 'pre- refleksif cogito' gelir.

Sartre, ön-düşünümlü bir bilince örnek olarak bir evin görülüşünü verir. Bu tip bir bilinç aşkın bir nesneye yönelmiştir, fakat bu benim üzerine odaklanmamı içermez, yani nesne ile ilişkili bir bilinçte karmaşık bir egoya gerek duymaz. Sartre'a göre, bu ön-düşünümlü bilinç kişisel değildir: bu düzeyde bir 'ben'e yer yoktur. Sartre ben-bilincinin bilincin böyle bir durumu kapsadığında ısrar eder. Kendisine sahip olan bu durum bilinçtir. Bu 'görünen'nin fenomenolojik açıklaması, öznenin evle ilgili kendisinin ön-düşünümlü bilincinin açık bir şekilde farkında oluşudur. Bu farkındalık onun nesnesi gibi bir egoya sahip değildir, fakat o daha doğrusu 'görünen'nin bir eyleminin var olduğu farkındalığıdır.

Düşünümlü bilinç bir eve bakışındaki kapsayan bilinç durumunun bir türüdür. Sartre'a göre, *cogito* ön-düşünümlü bilincin üzerine yönelmiş bilincin varlığının bir sonucu olarak ortaya çıkar. Böyle yapıldığında, düşünümlü bilinç benim varlığım olarak ön-düşünümlü bilinci alır. Odak noktasına gelmiş olan bir 'Ben' olurken bir 'Ego'da ortaya çıkar: nesnelleşmiş ön- düşünümlü bilinç benim gibi görülmüş olur. Bu 'Ben' onların üzerine benim yansıma aracılığıyla bilincin ön-düşünümlü durumları üzerine etki edişimin birliğinin toplamıdır. Bir sonuç olarak, eylemliliğin tanımları davranışın belli formlarını açıklamak için egonun önsel bir varoluşuna başvuramaz. Dahası, bilinç eylemleri kendiliğindedir ve bu nedenle tüm ön-düşünümlü bilinçler kendini saydamlaştırır, eylemlilik onlardan bütünüyle sorumludur. Gönüllü eylem iradeyle bağlantılı olan düşünümlü bilinci içerir; kendiliğindenlik ön-düşünümlü bir bilincin özelliğidir.

Sartre, bilincin kendi nesnesi olma girişimine 'düşünüm' (réflexion) der. Düşünüm, ilerleyen bölümlerde açık bir şekilde göreceğimiz varlık kiplerinden,

'Kendisi için varlık'ın kendine olduğu şey olarak görünme etkinliğidir ve iki çeşidi vardır. Düşünömlü (réflexif) bilincin, üzerinde düşünölen bilince *présence*'ı olan 'saf düşünüm' -bu, bilincin kendi üzerinde bir *katharsis* yani arındırma çabasını gerektirir- 'kendisi için varlık'ın kendi psişik durumlarını temaşa etmesi olan 'saf olmayan' düşünüm edimi. Düşünömsüz bilinçte -Sartre buna 'konumsal olmayan' kendi bilinci de der- doğrudan doğruya bilgi değil, bilincinde olunan nesnenin örtük bir farkındalığı vardır. Bilincin bilgisi olarak anlaşılan ben-bilinci, sadece bilincin söz konusu bilgisinin bilgisine sahip olursak eğer, mümkün olur ve bu da sonsuzca sürüp gider. Buradan, Sartre'a göre, bilinci, epistemolojik bir tarzda değil de, 'benin kendisiyle bilişsel olmayan dolayimsız bir ilişkisi' olarak, 'düşünömsel olmayan bilinç' diye, ontolojik bir biçimde anlamamız gerektiği sonucu çıkar.

Bilinç, tikel zihin hâllerine dayanak olan veya onları taşıyan bir tözsel ego ya da 'ben'in varoluşunu öngerektirmediğine göre, bilincin varoluşu için, onun oluşu da görünüşü dışında, hiçbir şey gerekmez -bilincin *esse* ya da 'varoluşu', onun *percipi* ya da 'algılanmış olması'dır. Bu, 'algılanmış olmaları'nın varolmaları için gerekli olan tüm koşulları -Bishop Berkeley gibi idealistler dışında- tüketmediği gerçek nesnelere durumuyla tam bir karşıtlık meydana getirir. Algılanmış olma, maddî nesnelere varoluşlarının gerek koşulu olmakla birlikte, yeter koşulu değildir. Eğer bir nesneyi gerçekten de algılasak, bu takdirde o varolur; bununla birlikte, nesnelere algılanmadıkları zaman da varolmaya devam ettiklerini kabul ederiz. Algılanmış olmanın, bunun tam tersine, kendi varoluşunun yeter koşulu olması, bilincin özünü oluşturur: 'Bilincin varoluşu bilincin kendisinden çıkar. Sartre, varoluşun bilincin sahip bulunduğu tek öz olduğunu, daha da büyük bir güçle öne sürer. O, bunu hazla haz bilincinin ayrılamaz olduğu gerçeğiyle örneklemektedir. Bilinçsiz haz diye bir şey olmadığı gibi, bir haz olmayan bilinçli bir haz diye bir şey de yoktur ve bu anlamda, bilinç aynı zamanda yanılmazdır.

Sartre'a göre, bölünemez, çözölmez bir varlık -kesinlikle, varlık parçacıklarına benzer niteliklerine dayanak olan bir töz değil de, baştan sona varoluş olan bir varlık- vardır. Haz ben-bilincinin varlığıdır ve bu ben-bilinci de hazzın varlığının yasasıdır. Bilincin başka hiçbir özü yoktur, zira bu, onun aynı zamanda töze sahip olmasını gerektirecektir. Ona göre, bilinç tözsel hiçbir şeye sahip değildir; o, sadece göründüğü

şeyle aynı derecede varolması anlamında, saf ‘görünüş’tür. Ve elbette ki, bilinç yalnızca kendisine görünebilir. Bilinç, ‘kendinde’ varlıktan ziyade, ‘kendisi-için’ varlıktır. Daha kışkırtıcı bir biçimde ifade edildiğinde, bilinç dünyadaki bir şey değildir; o, hiçbir şeydir.

Sartre'a göre bilinç yani ‘kendisi-için-varlık’, mutlak olarak saydam ve tam bir boşluktur. Bilincin nesnelleştirilmesi, başka bir bilincin ve daha sonra da öznenin kendisinin nesnesi olarak ben’liğe dönüştürülmesi çeşitli aşamalardan geçer. Bu aşamaların birinde bilinç, kendini yalnız bir başka öznenin nesnesi gibi algılar fakat bu aşamada kendini tam olarak bilemez.

Sartre, bilinci varlığa bağlamakta ve oluşumuzu ona dayandırmaktadır. Sartre’a göre varlığa bağlı olarak doğan bilinç, hem kendisi olmak hem de kendisinden kurtulmak yani bir diğer varlığa geçmek ister. Diğer bir anlatımla, kendisi-için, kimliğini ve konumunu koruyarak varlık hüviyeti kazanmak ve kendisinde-varlık sahibi olmak istemektedir. Çünkü Sartre'a göre niçin varlık vardır? Sorusu dışlanırken, niçin bilinç vardır? Sorusu öne çıkmaktadır. Ona göre bilinç, varlıktan devamlı ayrılma veya uzaklaşma yoluyla var olmaktadır. Hatta bunu daha da ileri götürürsek bilinç, ancak bir olumsuzlama veya hiçlik süreci yoluyla var olur. Yukarıda belirttiğimiz gibi ontolojik boyutta ‘kendisi-için-varlık’, varlık karşısında bir eksiklik ve bir hiçlik’tir. Çünkü ‘kendisi-için-varlık’, kendinde ve kendi varlığının eksikliği olandır. Onun arzusu, kendisinde olabilmeyi gerçekleştirmektir. Dolayısıyla bilincin en büyük amacı, kendi kendisine adapte olmayı istemek ve kendi yokluğundan, kendi varlığına sığınma zorunluluğunu göstermektir.

1.4. Varlık ve Hiçlik’in Ontolojisi

Ontoloji, varlığı bütünüyle inceleyen felsefe dalı; varlıkbilim. Bir bütün olarak varlığı ele alan ve varolanların en temel niteliklerini inceleyen felsefe dalı. Ontoloji terimi ilk kez 17. yüzyılda kullanılmakla birlikte, felsefi bir yaklaşım olarak ele alınması eski Yunan’a, özellikle Aristoteles’e değin inmektedir. Aristoteles, sonradan *Ta meta physike* (metafizik) adıyla derlenen metninde işlediği ve ‘ilk felsefe’ adını

verdiği disiplin için, “varlığı varlık olarak ele almak” deyimini kullanmış. Ama Platon’un idea öğretisi ya da Sokrates öncesi filozofların ‘arkhe’ arayışları ontoloji alanında ilk bilimsel çabalar sayılmaktadır.

Hıristiyanlığın egemen olduğu ortaçağda Aquino’lu Thomas Aristoteles’in çalışmasından yararlanarak Tanrı’nın varlığı savını temellendirmek için ontolojiden yararlanmış ve Aristoteles’in bu çalışmasını “Tanrı’nın yarattığı varlıkların bilgisi” olarak tanımlamıştır. Thomas, Katolik dogmalarına bir temel bulabilmek için bu Aristotelesçi felsefeden yararlanmıştır. Böylece ortaçağda ve yeniçağda metafizik terimi, ontolojinin ele aldığı alana ilişkin kullanılmaya başlanmıştır. Bu arada, yeniçağ biliminin gelişmesine koşut olarak gittikçe olumsuz bir içerik kazanan metafizik terimine, bilim dışı, anlaşılabilir konularda düşünmek gibi bir anlam yüklenmiştir.

17. yüzyılda Alman düşünürü Wolf, ontolojiyi temel ilkeler bilimi olarak tanımlar ve duyu dışı özdeksiz bir varlık tasarımının temel yapısını, türlerini ve biçimlerini inceler. Çağdaş ontolojici Hartman’a göre ontolojinin öteki bilimlerden başkılığı, öteki bilim dalarının bir iş bölümü anlayışı içinde varolanı çeşitli alanlara bölerek sadece o belli alanlarda araştırmalarına karşı ontolojinin varolanı bütünlüğü içinde ele almasıdır. Örneğin astronomi gök varlıklarını, jeoloji madensel varlıkları incelediği halde ontoloji bütünüyle varlığın varoluş ilkelerini inceler.

Tarihsel süreçte Kant, Schelling ve Hegel gibi büyük Alman idealistleri ontolojiye karşı çıkmışlardır. Ontolojinin ortaçağdan gelen kofluğu neidüğü belirsizliği, inaksallığı gözlerinden kaçmamıştır. Ontolojinin yerine Kant “deneyüstü felsefe”yi, Schelling “aşkın düşünceliği”, Hegel “mantık”ı önermişlerdir. Bu düşünürlerden sonra saf felsefe olarak ontolojik ya da metafizik yaklaşım bir yandan gözden düşerken, bir yandan da daha temelli bir biçimde ele alınmaya ve işlenmeye başlanmıştır. Fenomonolojinin kurucusu Edmund Husserl ontolojiyi “anlamli davranışların içeriğini inceleyen” felsefe dalı olarak tanımlamıştır. Buna göre ontoloji, felsefede varolan nesnelere ulaşmayı sağlayan davranışları inceleyen disiplin olmaktadır. Husserl’in öğrencisi, Heidegger, varlığın temel bir varlıksal anlam taşıdığı bir varlık türünü arayarak buna, insan ya da kişi yerine ‘orada olmak’ adını vermiştir.

Sartre'a göre, Parmenides ve Platon'da olduğu gibi, felsefenin temel problemi ontolojik araştırmaların içeriğini oluşturan 'Varlık'tır. Ne var ki Antik Yunan felsefesinin ontolojik araştırmalarıyla Sartre'ınkinin fenomenolojik bir araştırma olması bakımından önemli bir ayırım dikkati çeker. Sartre'ın ontolojisi, I. Kant'ın Kritisizmini, E. Husserl'in Fenomenolojisini ve M. Heidegger'in 'Dasein' ile ilgili ontolojisini izler. Ona göre Kant'ın başlıca yanlışı, fenomenlerin arkasında gizli bulunan 'kendiliğinde-şey' (noumenon) e başvurmasıdır; çünkü fenomenlerin arkasında gizli hiçbir şey yoktur. Fenomenler gerçekliği bütünüyle temsil ederler ve kendilerinin dışında herhangi bir şeyin belirtileri değildirler. Böylece Sartre, fenomenolojik ontolojisinde, Kant'ın fenomen ve numen, görünüş ve gerçeklik ikiliğini ortadan kaldırmakta ve her şeyi fenomenleştirmektedir. Sartre, Husserl'i de eleştirerek onun aşkın benlik hipotezinin yarasız, hatta tehlikeli olduğunu öne sürer. Ona göre böyle bir görüşün sonucu 'solipsizm (tekbencilik) kayalığına' çarpmak olacaktır. Heidegger'e gelince, onun yanlışları, Kant ve Husserl'inkiler gibi tehlikeli değildir; ancak o da yaşanan beden fenomenini ihmal etmiş, benlerin somut yakınlığı konusunda hiçbir açıklamada bulunmamış ve ölümün varoluşçu anlamını yanlış yorumlamıştır.

Böylece Sartre, fenomenolojik ontolojisinde -'L'être et Le Néant' (Varlık ve Hiçlik), bir başka adı da 'Fenomenolojik Ontoloji Üzerine Bir Deneme'- Kant'ın fenomen ve numen, görünüş ve gerçeklik ikiliğini ortadan kaldırmakta ve her şeyi fenomenleştirmektedir. Varlık ve Hiçlik'in ilk cümlesinde Sartre, "modern düşüncenin, varolanı, kendisini ortaya koyan görünüşler dizisine indirgeyerek büyük bir gelişme kaydettiğini," belirtir. Böylelikle, felsefeyi rahatsız eden çok sayıda düalizmi aşmak ve onların yerine fenomen'in tekliğini koymak mümkün olabilecektir. Böylelikle, ilk elde söylenmesi gereken, içsel ve dışsal karşıtlılığının ortadan kalkmasıdır. Bir başka deyişle, varolanın gerçek doğasını görünüşten gizleyen anlamında bir dışsal yoktur. Kantçı anlamda bir numen, fenomenlerin ardında yatan ve hiçbir zaman bilinemeyecek olan bir öz yoktur. Ayrıca fenomen kavramı sadece duyulur görünüşle de sınırlı değildir. Bütün duygular, arzular, politik kurumlar, bunların hepsi birer fenomendir. Görünüşlerin hiçbiri bir diğerinden ayrıcalıklı değildir. Varolanın varlığı tamı tamına görüldüğü şeydir. Fenomen hem görece hem de mutlak özellikler taşır; çünkü 'görünmek' edimi özünde kendisine görüneceği bir bilinci varsayar.

Epistemolojik bakış açısından yola çıkarak, Sartre'ın amacı bizim bilincimizde önceden-varolan dünyanın kapsamını ve bilinç tarafından oluşturulmuş olanın kapsamını belirlemektir. Bu bakış açısında, fenomen aşkınfenomenal bir temele sahip olmalıdır: diğer bir deyişle, bilinç varlığı yaratan değildir. Sartre'ın bilinç analizi kendiliğinden, nedensiz, ne fenomende eyleyen ne de fenomen tarafından eylemde bulundurulmuş, olarak ortaya çıkar. Amaç Sartre'ın hem idealizmin hem de realizmin ötesine gidecek olan bir ontolojiyi detaylandırarak kendisini kurmasıdır (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.31).

Sartre'a göre, bilinç ve fenomen birbirinden ayrı varolmaz; bilinç daima bir şeyin bilincidir; fenomen daima bilince görünür. Böyle bir durumda özne ve nesne arasındaki ilişki için anahtar bir kavram olarak görülmüş olabilen niyetsellik tartışılacaktır. Bilinç sadece dünyayı değil aynı zamanda kendisini de olumsuzlar; ilk yerde onun kendi geçmişini, onun kendisini sunan 'varlık'ı asla değişmez değildir, ne de geleceği ile belirlenmiş değildir. Her varlığın kendisini geçmişi, geleceği ve şimdisi ile tanımlanması, ben-rastlantısallığının bu olanaksızlığıdır, yani bilincin özgürlüğü için ödenecek bedeldir. Katı olan şeylerin 'varlığı'nı radikal bir karşıtlıkla tanımlayan, aynı-ben, nedensellik yasaları için özne. Şeylerin varlığı 'kendinde-varlık' (*en soi*) tır (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.33), onun saf gerçeklik olduğu söylenebilir; gerçekten en basit düzeydeki düşünümlü-ben bile Sartre tarafından açıkça söylenmemiş olan 'kendinde-varlık' bölümünde ima edilmiştir. Bilinç 'kendisi-için-varlık' (*pour soi*) tır, bütünüyle ayrılmış olan düşünümlü, kendinde olmayan, kendisine görünen ve bu nedenle daima kendisinden ayrılmış olandır (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.167). Eğer bilinç 'kendisi-için-varlık' ise, o daima kendinde olanla çatışır. Bunun anlamı bilincin onun özgürlüğünü bir kenara bırakmak değildir, daha çok her iki dünyanın en iyisini ister 'kendisi-için-varlık'ın özgürlüğü 'kendinde-varlık'ın özdeşliği; ikisi zorunlu olarak bağdaşmaz olandır.

Sartre, varlığın tanımını verirken, Hegelimsi bir belirleme biçimine başvurmuştur. Bunu da, bir tür yöntem olarak kullanmıştır. Çünkü Hegel için de varlık, 'kendinde-olan' (*l'en-soi*), 'kendi-olan' (*de-soi*) ve 'kendi-için olan' (*le-pour-soi*) durumların, sürekli bir devinimi çerçevesinde birbirlerine geçişleri, dönüşümleri, bütünleşmeleri ve birbirlerinin içinde erimeleridir. Bu ise, varlığın tarihini

oluşturmaktadır. Tarih ise, varlığın yapısıyla birlikte, değişimin ve başkalaşımının nesnellliğini hazırlamaktadır. Bu, aynı zamanda bilincin tarihidir de: “Şu halde bilincin tarihi - Tin'in Fenomenolojisi - onun [varolma] deneyiminin tarihidir, tinsel tözün, yavaş yavaş Benliğe doğru ilerleyen açılımıdır.” Bu nesnelleşerek tarihsellik kazanma ya da tarihselleşerek nesnelleşme sürecine bir üçüncü öge olarak bilgi girmektedir. Böylece, varlık ve bilgi, Hegel diyalektiğinde birbirlerini sürekli olarak güdümlenerek ‘kavram’ (concept) ve kavrayış devinimini ortaya koyarlar. İşte Sartre, bu noktadan kalkarak “Varoluş ideolojisi”ni bu tür bir temele oturtmak istemektedir.

Sartre’ın varoluş felsefesinde, varlığın diyalektiği, aynı Hegel’in Fenomenolojisi’nde olduğu gibi, ‘kendinde-olan’ ile ‘kendi-için-olan’ın diyalektiğidir. İki ayrı yanla yüz yüze geliyoruz varlıkta: Yalnız bir varlık, “kendinde-olan-varlık” ve gerçekleşmesi söz konusu olan, bir “proje” varlık. O da, ‘kendi-için-olan-varlık’tır. ‘Kendi benliğinde-olan-varlık’ ise, bu her ikisini, kendi yapısında bir bütün olarak ortaya koyan varlıktır.

“Varlık ve Hiçlik”te başlıca şu soruların yanıtları aranır: ‘Kendinde-varlık’ ile ‘kendisi-için-varlık’ türündeki iki varlık tipinin anlamı nedir? Hangi nedenlerden ötürü biri ya da öteki genel olarak varlığa aittirler? Temelden ayrılmış bu iki varlık türünü kendinde toplayan varlığın anlamı nedir? ‘İdealizm’ veya ‘Realizm’ den biri ya da öteki bu varlık türleri arasındaki birliği kuran ilişkileri açıklamada başarısızsa, bu sorunda başka çözüm yolları ne olabilir? Fenomenin varlığı nasıl fenomeni-aşan bir varlık olabilir?

Sartre’a göre, başlangıçta var olan nesnelere yalnızca ‘Kendindeliği vardı. Bu varlık kitle halindeydi, sağlam, yuvarlak, hareketsiz, yarıksız (aralıksız), bölümsüzdü. O zaman, bu temelsiz varlık kendini temellendirmeye çalıştı. O zaman kendi kendisiyle bir çeşit bağlantı kurması gerekmektedir. Bunu yapabilmek için ilkin kendini aşıp hiçliğe doğru adım atması gerekiyordu. Sonradan bu hiçlikten yeniden kendi kendine dönebilmesi için kendini hiçlemesi, yadsıması gerekiyordu. Yabancı bir yerde olmadan insan kendi yurdunu tam bilemez (tanıyamaz) Sartre’a göre. Varlığın yabancı da hiçliktir. Bu ayrılık olmadan varlığın bilgisine erişilemezdi. Bu ayrılma, bu yarıma ile birlikte varlıkta bir delik açılır, bu delikten de ‘kendisi-için-varlık’, kendi bilincine

erişen varlık ortaya çıkar: ‘Hiçlik’ varlığın deliğidir, kendindenin çökmesiyle Kendisi-için meydana gelir.

Şimdi, Sartre 'da varlıkta açılan delikle, hiçlikle, ‘kendisi-için-varlık’ belirliyordu. Bu ‘kendisi-için-varlık’ böylece kendindenin (kendinde-varlığın) bilgisi içinde suyun yüzüne çıkar. Ama bu ‘kendisi-için-varlık’ yeniden kendini temellendirmek ister, bundan dolayı da yeniden kendini aşıp hiçliğe atılır: böylece de bilinç doğar. Ama bu da yine kendini haklı çıkarmak ister ve üçüncü kez hiçliğe adım atar; bunu da kendini buradan kuşbakışı görebilmek için yapar: böylece de kendi kendinin bilinci, kendi üzerinde bilinç doğar.

Fakat Sartre’ın dünyada bilincin birleştirici rolü kavramı değerini insani kaynağını basit bir şekilde vurgulamaktan çok öteye gider. Bilinç bir hiçlik olabilir, o varlığı hiçleyebilir, fakat o dünyada olmaksızın ondan söz edilemez. ‘Kendisi-için-varlık’ varlığı yaratmaz ya da değiştirmez, o basit bir şekilde onu açığa çıkarır. Kısaca, o varlığı hem farklılaştıran hem de bütünleştiren ‘kendisi-için-varlık’tır. ‘Kendinde-varlık’ ise şudur; ‘Kendisi-için-varlık’ın onu, uzaklık ve çoğulluk içeren mekânsal olarak farklılaşmış bir dünya yapmasıdır. ‘Kendinde-varlık’, ‘Kendisi-için-varlık’ın varlığı olmaksızın ortaya bile çıkamayandır (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.165). O nesnel ve evrenseldir fakat zorunlu olarak ‘kendisi-için-varlık’a bağlıdır.

Sartre’a göre varlık; “nedensiz ve zorunlu olmayarak vardır.” (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.683) ‘Kendinde-varlık’ ile ‘kendisi-için-varlık’, varlığın iki değişmesi olup, yan yana konulmamışlardır. Yani ‘kendisi-için-varlık’, ‘kendinde-varlık’ olmadan olamaz.

Varlık türlerinden ‘kendisi-için-varlık’ ‘bilince’, ‘kendinde-varlık’ da ‘şeylerin varlığına’ karşılıktır. ‘Kendisi-için-varlık’ yani insan, eksik bir varlık olarak yaşar. Bu eksikliğin bilincine varmak, yaratılacak olan değerini kaynağını oluşturur. Sartre’a göre, değerler, insanın temel tasarısı olan varlığın ve bilincin birleşiminin gerçekleştirilmesi isteğinden doğar.

“Bizler (insanlar) varlığın bütünlüğü temeli üzerinde varılmaktayız ve onunla bir bağlanma (*engagement*) içinde bulunuyoruz” (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s. 715–716). Sartre, aynı yapıtında insanı, kendisiyle hiçliğin dünyaya geldiği varlık olarak tanımlar. Bunu şöyle açıklayabiliriz: varolan insan, ne ise o değildir. Çünkü o, olmak istediği ve henüz olmadığı olacaktır. Şu anda olduğunu, biraz sonra aşım geçecektir. Olmadığı şey olacak, olduğu şeyi aşacaktır. İşte bu anlamda, insan varlığı var-değildir. Şeylerin, nesnelerin saltık olumluluğunun ortasında insan, hiçliğini taşıyandır. ‘Varlık’ı tanımlamak Sartre'a göre, onun tam karşıtı olan ‘hiçlik’i de hesaba katmaya ve onların bir bütünlüğün ayrı birer yansımaları olduğunu kabul etmeye bağlıdır.

Sartre'a göre, ‘Kendi-için’ var olmak, ‘kendi-içinde’yi hiçleştirmektir. Bu koşullarda, özgürlük bu hiçleştirmeden başka bir şey olamaz. Onun aracılığıyla ‘kendi-için’ özünden olduğu gibi varlığından da kurtulur, onun aracılığıyla her zaman kendisinden söz edebilecek şeyden farklıdır, çünkü en azından bu adlandırmadan kurtulan kişidir ve ona verilen addan, ona tanınan sahiplikten ötede olan kişidir. ‘Kendi-için’ ise bilinçtir, ya da insandır. Sartre'a göre, insan temelden özgürlüktür. O olmuş bitmiş son bulmuş değildir ‘kendinde’ değildir, o aynı zamanda bir hiçliktir de: İnsan, gerçekleştirebileceği olanaklar toplamıdır. "İnsan ne ise o değildir, ne olmuşsa odur" der Sartre: Kendinden ne yapabilirse, odur insan. Eylemleri ise gelecek içinde bulunurlar, onların kökenleri de salt özgürlük içinde. İnsan kristalleşmiş özgürlüktür. "Özgürlüğe mahkûmdur insan". Özgürlük onun alinyazısıdır. Her şeyde özgürdür insan, yalnız özgürlüğünde değil. Kimse insan özgürlüğünden kurtaramaz, ne kendisi ne de bir Tanrı: Özgürlük onun özüdür (*Essence*). Bundan dolayı insan zorunlu olarak huzursuz kalır, ‘kendinde’ye duyduğu varlık açlığını doyurmaya çalışır: ona dokunur, dokunmazsa elinden kaçıp gider.

Sartre'a göre, insan özgürdür çünkü kendi değildir, kendine karşı bulunmadır. Olduğu şey olan varlık özgür olamaz. Özgürlük tam da, insanın kalbinde olmuş olan ve insanın gerçeği olmak yerine oluşmaya zorlayan hiçliktir. İnsan gerçeği için var olmak seçmektir: hiçbir şey, alabileceği veya kabul edebileceği, ne içeriden, ne de dışarıdan ona gelmemektedir. İnsan gerçeği, hiçbir türde hiçbir yardım olmadan, en küçük ayrıntıya kadar kendini oluşturmanın dayanılmaz zorunluluğuna tamamen terkedilmiştir.

Böylece, özgürlük bir varlık değildir; insanın varlığıdır yani onun varolma hiçliğidir. İnsan bazen özgür, bazen köle olamaz; insan, her zaman ya tam özgürdür, ya da değildir.

O halde, hiçlik insanla dünyaya gelmiştir. Bu durumda şu soru ortaya çıkar: Acaba insan varlığı ile ilgili yokluğu ortaya çıkarıcı nedir? Yanıt: Özgürlük. Burada sözü geçen özgürlük insanın yapısına, onun doğasına bağlı bir özellik değil, insan yapısının kendisidir. İnsanın varlığı ile özgürlüğü arasında hiçbir fark yoktur. ‘Varlık ve Hiçlik’ adlı eserinde Sartre’ın ele almış olduğu insan ontolojisi bütünüyle köklü bir özgürlük felsefesidir. Özgürlüğün bilincine ise sıkıntı (anxiété) ile varılır. Sartre şöyle der: “İnsanın kendi özgürlüğünün bilincine varması sıkıntı ile olur, ya da daha iyi bir deyişle, sıkıntı varlık bilinci olarak özgürlüğün habercisidir. Sıkıntı aracılığıyla özgürlük kendini ve kendi sorununu açığa çıkarır”.(Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.561) Şimdi hiçlik, özgürlük ve sıkıntı arasında iç içe bir bağlantı bulunur. Bunlar insan varlığının birbirine sıkıca bağlanmış ayırt edici özellikleridir.

Kendinden önceki varoluşçularda ‘varlık’ bizim anlığımızda değil, ruh durumlarımızda kendini açar. Sartre’da da varlığa giden yol buna benzer: Bulantı (*La Nausee*). ‘Bulantı’ romanında, romanın kahramanı Antoine Roquentin deniz kıyısında yassı çakıl taşlarını denize atıp sektirerek eğlenmektedir. Yeniden bir taş almak üzere eğilir, aldığı taşa bakar: bir yüzü kurudur taşın, ama öbür yüzü nemli, çamurlu ve yapışkandır. Birden bir bulantı duyar ve taşı hemen elinden atar. Bulantı yalnızca öznel bir duygu değildir, bize asıl gerçekliği anlık bir parıldama içinde açar. Dünya düzensizdir, pistir ve karşı duran bir şeydir. Dünya insana göre uyumlu bir biçimde kurulmamış, tam tersine: zalim, acımasız, düşmanca ve saçmadır. Birçok insan yapışkanlık içinde yaşarlar. Ancak bulantı bizi bu yapışkanlıktan kurtarır. Ancak bu yapışkanlıktan tiksinti bizi varolmaya götürür. Bu bulantının ağır bastığını Sartre’ın bütün yapıtlarında görürüz. Yalnız varoluşa götüren bir şey değil bulantı Sartre’da, bütün felsefesinde yol göstericidir.

Sartre, ‘varlık’ı tanımlarken, onda, ‘benliğin kendisine doğru yönelen bir ilişki’den çok’, doğrudan doğruya bu benliğin kendisi’ni bulmuştur. Çünkü varlığın içinde bulunduğu sorun, onun, ‘kendi benliğini olumlama olgusu’dur. ‘Olumlama olgusu’ ise, kabullenmek ve yadsımak olgularının arasında sürekli bir gidiş geliş, sürekli

bir devimdir. Bu gidiş geliş, bu devim, varlığın gidiş geliş ve deviminden başka bir şey değildir. Onlar, belirli bir süreç oluştururlar. Bu süreç ise, varlığın oluşma sürecidir. Oluşma ile birlikte bu süreçte, varlık, gerçeklik kazanmaktadır. Gerçeklik kazanma olgusu, birçok gerçeklik kazanma biçimlerini ve yollarını yapısında barındırır doğal olarak.

1.4.1. Bilinç ve Fenomenin Varlığı

Sartre'a göre klasik anlamdaki ontoloji, kullandığı *varlık ve hiçlik* gibi kavramların çok aşırı genellemeler olması nedeniyle fenomenolojiden ayrılır. Onun amacı, ontolojinin konusu olan *varlık* ile fenomenolojinin konusu olan *fenomen*-görünen şeyi geleneksel bir karşıt olmaktan çıkarıp, bu kavramları yan yana koyarak bir uygunluk sağlamaktır. Böylece o kendi varoluşçu ontolojisi içinde yeni bir fenomenolojik ontolojiyi gerçekleştirmeyi tasarlamıştı. Artık varlığın fenomenolojik olarak ele alınması ve belirlenmesi söz konusudur. Sartre, kendi ontolojisinin yalnız betimleyici olan özelliğini vurgularken, Descartes ve Kant'ın yaptıklarının tersine, kendisinin insan deneyini açıklamada *fenomenler* dışı şeylere dayanmadığını söyler.

Sartre'a göre, bilinç konusunda en çok çalışma yapan düşünürlerden biri Husserl'dir. Ona göre bilinç; '*empirik* (deneysel) ben'in reel süreci içinde olup, yaşanmış deneyimin tüm ayrıntılarının fenomenolojik birliği, özelliği ve bir yere *çevrilmiş* olmasından meydana gelen fenomenler yığınağıdır. Diğer bir anlatımla, âlemsiz bilinç, bilinçsiz âlem olamaz. Zira insan varlığı, dünyada varlıktır. Çünkü her bilinç, bir şeyin bilinci olduğundan sonsuza kadar uzayabilir. Edmund Husserl'e göre bilinç, aktüel olan ve aktüel olmayan (Husserl, Kartezyen Üzerine Düşünceler, s. 82–85) diye ikiye ayrılır. Aktüel bilincin en dar anlamı, dikkate dayanır. Ona göre insanın özelliği dünyada varolmaktır. Dolayısıyla bilinç, yöneldiği hedefle birlikte ve onunla iç içedir. Husserl aynı zamanda bir *öz* araştırmacısı olduğundan ona göre öz bilimi, olgusal bir bilim değil, bilinçle ilgili bir kavramdır. Olgusal niteliklerinden arındırılmış, arıtılmış olan salt bilince dönerek özler aranır. Çünkü her şey bilince, deneyle verilir. (İnam, Edmund Husserl Felsefesinde Mantık, s. 18–19)

Klasik varlıkbilimcilerin tersine Sartre'ın çözümlemesinde varlık, insanın varlığı asıl yönü ile fenomen-üstü bir özellik gösterir. Varlığın fenomenlerle görünüşlerinin arkasında gizlenen hiçbir *numen* ya da kendiliğinde şey bulunmuyorsa da varlık, fenomen görünüşlerinin herhangi birisinde bütünüyle kavranamaz. Bilinç ancak varlığın kendisine açık olan yüzünü tanıyabilir. Varlık özelliği bulunan her şey, insan bilgisinin bağlı olduğu kategoriler, belirlenimler ve tanımların dışında, bağıntılar ve niteliklerde asıl anlamını bulur. Gerçi varlık, fenomenlerin bir bütünüdür ancak bu bütünlük insanın herhangi bir fenomeni görüşüyle anlaşılmaz. Çünkü her fenomen, kendi sınırlarını aşan ve bilinç-dışı bulunan öteki fenomenlerle bağıntılıdır. Varlık, işte fenomen-üstü olan bu ilkel yönü ile 'kendinde-varlık'ın karşılığı olmak üzere bir 'kendisi-için-varlık'tır.

Fenomenler, gerçekliği bütünüyle temsil ederler ve kendilerinin dışında herhangi bir şeyin belirtileri değildirler. Böylece Sartre, fenomenolojik ontolojisinde, Kant'ın fenomen ve numen, görünüş ve gerçeklik ikiliğini ortadan kaldırmakta ve her şeyi fenomenleştirmektedir. Fenomenin varlığı varlık fenomenine indirgenemez. Varlık fenomeni varlığın fenomenöteliliğini (*transphenomenalite*) gerektirir. Bundan asıl anlaşılması gereken şudur: Fenomenin varlığı fenomenle aynı zaman ve uzama yayılmasına karşın, fenomenal koşulla sınırlı kalmaz -bu koşul ancak kendini ifşa ettiği sürece var olacaktır- ve dolayısıyla onun hakkında sahip olduğumuz bilgiyi aşar ve ayrıca bu bilginin temelini oluşturur. Sartre'a göre, "her bilinç bir şeyin bilinci olduğu için" bilinç temelde, kendisi bilinç olmayan, bilgiden önce varolan ve bilgiden bağımsız olan bir şeyin varlığını içermektedir. Bilinç mevcudiyete sahip olmak anlamında bir varlık değildir, töz de değildir. Sartre bilince "tözsel olmayan mutlak" adını veriyor. Bilincin varoluşu sadece dünyayı, dışsal gerçekliği açılama, ifşa etme etkinliğiyle sınırlıdır.

Sartre'a göre, bilinçli olmak bir şeyin bilincinde olmak demektir; bilinç kendini kendi olmayan şeyden ayırır ve onu ifade eder. Bir şeyin bilincinde olmak, bir şeyin bilincinde olmanın farkında olmak demektir. Bilinç daima olmadığı bir şey için mevcuttur ve bu nedenle kendi için mevcuttur, ama her zaman bir şey olmamak biçiminde. Bilinç dünyaya bir *hayır* olarak gelir ve sonsuz bir *Hayır* olarak kendinin farkındadır -varolan her şeyden ayrı bir saf olasılık olarak. Varlığın, kendinden farklı bir varlık biçiminde oluşunu ima eden bir varlık şeklidir. Varlığın 'neyse hala o olmak

zorunda olan bir şeklidir; yani, olmadığı şey olan ve olduğu şey olmayan.’ Diğer taraftan bilincin nesnesi olduğu şeydir, tamamıyla oradadır, tamamıyla verilidir, kendinden hiçbir ayrımı yoktur; olasılık değildir, kendidir, kendi içindedir; ‘yaratılmamış, hiçbir neden olmaksızın, başka hiçbir varlıkla ilişkisi olmaksızın, kendinde-varlık ebedi olarak aşırı olmuştur.’

Sartre’a göre, varlığın bu iki şekli, bilinç ve onun nesnesi -‘kendisi-için-varlık’ ve ‘kendinde-varlık’- tamamıyla bir tezat şekil etmez. Bilinç açık bir şekilde verili nesnel dünyayı gerektirir. Ancak, orada olandan bir ayrılış şeklinde varolabilir. Bilinç, bağımsız ve kendi kendine yeterli olan dünyadan çıkartılamaz. Dünya bu bilinçten çıkartılabilir; bilinç birincil ve bağımsız olduğundan değil, dünyaya bir hiçlik olarak geldiği ve orada olan dünyaya verildiği için. Bilinç, bu nedenle nesnel dünya ile ilişkilidir ve ona bağlıdır. Diğer taraftan dünyadan farklı bir şey de değildir, çünkü bu kendi başına bilinç için bir nesne, bir ‘kendinde-varlık’ olurdu; dünyada farklı bir şekilde sürekli olarak kendini yeniler; deneyimin her bir unsuruyla ilişkili olarak sürekli sorgular ve bu nedenle de mutlaktır. Böylelikle, ‘kendinde-varlık’ ve ‘kendisi-için-varlık’, bir araya getirilemez bir ayrımla ilişkili olan birer varlık şeklidir.

Sartre’a göre, bilinç, ‘kendisi-için-varlık’ (*pour-soi*), dünyayı aşar ve verili bir görünüm olarak kendisi bir fenomen değildir. Bilincin nesnelere, fenomenler, şeylerin görünüşleri, gerçekten orada olanı gerçekten varmış gibi açığa çıkarır, asla ayrıntılı bir şekilde değil. Fenomende bilince verilen ‘kendinde-varlık’ (*en-soi*) kendi tamlığı içinde varlıktır ve tüm varlığın kaynağıdır. Bilinç kendi varoluşundan başka bir varoluşu ve bir soru olarak kendi varoluşunu ima eder ve ona gönderme yapar. ‘Kendinde-varlık’ ve ‘kendisi-için-varlık’ın bu ilişkisi bilgi ve eylemi meydana getirir (ve onun tek koşuludur). Bilgi, ister istemez bir sezgidir –olmadığı nesneye dair bilinç. Tüm deneyimlerin temel koşulu budur. Nesne tanımlanıp yorumlanmadan önce, bilinç kendini ondan ayırarak oluşturur. Bilinç yalnızca kendisinin o olmadığı farkındadır ki bu bilginin ve eylemin ilk aşamasıdır. Belirli nesne ve bütünlük ile eşzamanlı olan ‘kendisi-için-varlık’, dünyayı mekânsallaştırır ve kendini genişletilmemiş bir şey olarak niteler.

Sartre'a göre, eylem ve bilginin olabilmesi için, 'kendisi-için-varlık' olduğu şekliyle anlaşılmalıdır; dünyada, tarihsel varoluşta dışa vurulan, yine de onun sahibi ya da bütünlüğü olarak bu varoluşla özdeşleşmemiş ama sürekli kendini yineleyen ve kendine dair gerçek bir bütünlüğü olan, daimi saf ayrılık ve inkâr. Varlığı sınırlayan ve tanımlayan ve ne onun ne de başka bir şeyin malı olmayan bu saf hiçlik, dünyadaki insani mevcudiyetimizi mümkün kılan tek koşulun tanımında ortaya çıkar.

Daha önce belirttiğimiz gibi 'kendisi-için-varlık'ı, 'kendisinde-varlık'tan ayırt eden en önemli özellik bilinçtir. Çünkü Sartre, bilinç-nesne uyumsuzluğuna önem vermez. O, 'kendisi-için-varlık'ı uygun koşullarda dış gerçekliği algılayabilenlerden biri olarak değil, gerçekliğin oluşturulmasına katılan bilinçli varlık olarak ele alır. Bilincin cevherle hiçbir ilgisi yoktur, o saf bir görüntüdür.

Sartre'a göre, bilincin içeriği de yoktur. Bilinci, kendi kendine bir varlık olarak da kabul etmek olanaksızdır. 'Kendisi-için-varlık'ın diğer bir özelliği bilince sahip olmasıdır. Başka bir anlatımla, her şeyin bilinç-nesne ilişkisi içerisinde değer kazandığı bir felsefede, bilincin önemli bir konumunda olduğu (Sartre, Düş Kurma, s. 111 – 258) açıkça ortadadır. Sartre'a göre bilinç boş olduğundan dolayı doldurulması gerekir ve aynı zamanda doğrulanmaya sürekli eğilim gösterir. Diğer bir anlatımla bilinç, 'kendinde-varlık' ile 'kendisi-için-varlık'ın bir çeşit sentezi haline gelmeye çalışır. Ona göre bilinç, nesnel dünyanın ve 'kendinde-varlık'ın dışında değildir.

O halde, 'Kendisi-için-varlık'ı oluşturan belirli bir kendini gerçekleştirme eylemi, nesneyi kavramak yoluyla, daima nesnenin kimi niteliklerini inkâr etmek demektir. Böylece inkâr, varlığın iki türünün farklı unsurlarını, farklı potansiyellerini oluşturan bir bağlantıdır -dünyanın gelecek durumu ve kendini gerçekleştirmenin gelecek olasılıkları. Düşünmeksizin, kendi yoksunluğumun (saf inkâr, hiçlik olarak) farkında değilimdir, ama yalnızca nesnenin eksikliğinin farkındayım.

Sartre, insan gerçekliğini boş bir tutku olarak tanımlar. Bilincin kendisi-içini, sürekli olarak tasarımlarını gerçekleştirmeye, gerçekte kendisi için bir amaç olarak benimsediği şey olmaya ve böylelikle de kendisinde-kendisi-için durumuna gelmeye çalışır. Sartre insan ile dünya arasındaki bağıntının hiçlik kavramını kullanmadan

açıklanamayacağını düşünür. Dolayısıyla ‘kendisi-için-varlık’ olarak insan, ‘kendinde-varlık’lardan ayrı özelliklere sahiptir.

Bilinçli varlıkları diğerlerinden ayırt eden en önemli özellik ise, onların kendilerini içinde buldukları dünyayı tartıp ele alma, kendilerini başka her şeyden ayrı düşünme yeteneklerinin olmasıdır. Sartre onların bilinçlerini uzam ya da yarık olarak tanımlar, bilinç onları ‘kendinde-varlık’lardan ayıran boşluktur. Hiçlik ise bu açıdan uzama benzer, o bilinçli varlığın dışında olup, onu dünyadan ayıran uzaklığı oluşturur.

Şu durumda, ‘kendisi-için-varlık’ bir hiçliktir, bir yadsımadır; ancak bu hiçlenmesi ile vardır ve ‘kendinde-varlık’ ile a priori bir birlik içindedir. Bizler varlığın bütünlüğü temeli üzerinde varılmaktayız ve onunla bir bağlanma içinde bulunuyoruz. Sartre insanı, kendisiyle hiçliğin dünyaya geldiği varlık olarak tanımlar. Bunu şöyle açıklayabiliriz: Varoluşunu gerçekleştiren insan, ne ise o değildir. Çünkü o, olmak istediği ve henüz olamadığı olacaktır. Şu anda olduğunu, biraz sonra aşip geçecektir. Olmadığı şey olacak, olduğu şeyi açacaktır. İşte bu anlamda, insan varlığı var-değildir. Şeylerin, nesnelere saltık olumluluğunun ortasında insan, hiçliğini taşıyandır. Doğa da insan tarafından değişikliğe uğratılmış olup artık ‘kendinde-varlık’ değildir, yadsınmıştır. Bilgi de doğanın bir yadsınmasıdır. Ancak bu olumsuzluğun kendisinden saltık bir özgürlük çıkmaktadır. Dolayısıyla buradan da insanın, yaratıcı gücünün hiçliğe bağlanması olgusunun meydana geldiğini görürüz.

Sartre’a göre ‘kendisi-için-varlık’ın belki de en önemli özelliğini içeren bu hiçlik pek çok olanağı da kendinde taşır. ‘Kendisi-için-varlık’ın olanakları yalnızca ne yapmak, nasıl davranmak gereği ile değil ancak neyi düşüneceği veya dünyaya algıladıklarını nasıl açıklayıp nitelendireceği ile ilgili her öneriye *hayır* deme olanağını kapsayacak kadar zengindir. ‘Kendisi-için-varlık’ daima, yalnızca olan bir gerçeklik sorunundan ayrılarak, yani ona bağımlı olarak varolur. Ben bir garson olduğumun bilincindeyim çünkü ben yalnızca ve tamamıyla bir garson değilim, aynı zamanda -bir gazeteci ya da bir diplomattan değil- bir garsondan farklılaşarak da varoluyorum (ya da olmaya çalışıyorum). Ben yalnızca olmadığım bir ‘kendinde-varlık’ olarak bir ‘kendisi-için-varlık’ım; ama ben yalnızca ‘kendinde-varlık’ olmayan değilim, ne de bir başka varoluş

şekli için yalnızca ona bağımlıyım, onu kendi içime çekmeye çalışıyorum, hiçbir amaca dayanmaksızın onu tam anlamıyla bilincime dönüştürmeye çalışıyorum ve bunu hiçbir zaman yapamam. ‘Kendisi-için-varlık’ın bu olasılığı, ‘kendinde-varlık’a olan bağlılığı, onun olgusallığıdır. Asla kendi kendini kuramaz, yalnızca verili olan ‘kendinde-varlık’ ile ilişkili olarak kendi hiçliğini -sadece olduğu şeyi- yaratabilir.

Sartre’a göre, belli bir amaca ulaşılmca bilinç kaçınılmaz olarak başka hedefler belirler ya da kendisi-için olmaktan çıkar. Ona göre tamamlanmışlık yalnız gelecekle ilgili bir özlem veya hoş bir anı olarak varolur. Ancak hiçbir zaman şu andaki gerçeklik olarak varolmaz. Bilinç, kendisi için belirlediği amaca bir kez ulaştınca, bu amaç onun için değerli olmaktan çıkar ve doyum almaz duruma gelir. Bu bağlamda ona göre haz, ‘arzunun ölümü ve tükenişidir.’ Çünkü o yazınca arzunun gerçekleşmesi değil aynı zamanda onun sınırı ve sonudur.

Bilincin varolabilme uğraşı, kendi kendisi ile dolu ve kendi varlığının temeli olmak içindir. Sartre bunu ‘kendisi-için’in projesi (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.625) olarak adlandırır. Dolayısıyla bilinç, her iki varlık türünü de kapsamına alabilecek bir ‘kendinde-kendisi-için’ (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.29) olmak zorundadır. Bununla bilinç, kendisinden bekleneni sağlayacak, kendi kendisi ile dolu olacak, saçma olma durumundan kurtulacak ve özellikle kendi kendisinin temeli olabilme olanağına kavuşacaktır.

Sartre'a göre bilinç, bir devamlılıktır ve ondan başka hiçbir şey değildir. Çünkü bilincin özden başka bir şeyi yoktur. Bu, onun için önemli bir özelliktir. Her durumda bilincin büyüklüğü, varlığın kendisinden oluşur. Bu büyüklük bazı noktalarda birbirinden ayrılır. Önemli olan tanınmayı tanımak ve onunla karşılaşmaktır. Zira kendisi yani bilinç, ne varlığı ne de yokluğu tanır. Fakat bu bilinen varlık, yokluğa ilişkindir ve dolayısıyla kendisi tek başına bir şey değildir.

Bilinç, varlığın temelini oluşturan sorundur. Burada açıklanan varlık kendisine bağlı olmayan hiçlikle aynı anlama gelir. Sartre'a göre insan bir meyvenin çekirdeği gibidir. Bilinçle varlık arasında böyle ayrıntılar vardır. Bilinç, yokluğun gerçekleşmesi veya varlığın kendini ortaya koyması demektir. Böylece yok olma veya yok etme

görüşü ortaya çıkar. Buna yokluğu yok etme diyebilir miyiz? Sartre'a göre herhangi birisi orada yoksa aradığım kişinin düşüncesi orada kalır ve ben yokluğu oluştururum. Bilinç, kendisinden başka varoluşu yok kabul eder. Bu başka bir düşünceye göre oluşturulmuş demektir. Ben kendi düşüncemi oluşturabilir miyim? Bununla beraber varoluştan, herhangi bir şeyden veya herhangi birinden olmam gerekir. Dolayısıyla bilincin, kendinden başka varlığa gereksinimi vardır. Çünkü o, kendi varlığının sorunu olduğundan aynı anda ne kendisi ne de kendi dışında varlık olabilmektedir.

1.4.2. Varlık Türleri

“Varlık ve Hiçlik” insanın ne olduğunun doğası içinde fenomenolojik bir araştırma olarak ortaya konmuş olan ve Sartre’ın ilk çalışmalarını karakterize eden çalışmadır. Aynı zamanda bunlarla karşıtlık içinde, araştırmanın bütününe kılavuzluk eden ve başlangıçta verilmiş olan bir ontolojidir. Bu sistemin temel özelliklerinden biri, Sartre’ın girişte verdiği ve birinci bölümün ilk parçasında varlığın fenomeninin aşkınlığının iki türü arasındaki ayrımıdır. Birincisi, varlığın aşkınlığıdır ve ikincisi bilincin. Bunun anlamı şudur, fenomenle başlamak (o bizim bilinç deneyimimiz olandır), ve onun gerisinde yatan iki tür gerçeklik vardır ve böylece aşkın-fenomenal olur. Bir yanda, bilincin nesnesinin varlığı vardır ve diğer yanda, kendisinin bilinci. Bunlar varlığın iki türünü tanımlar, kendinde ve kendisi-için. Sartre, ‘kendinde-varlık’ ve ‘kendisi-için-varlık’ terimlerini Hegel’den almış, ama onlara çok farklı içerikler vermiştir.

Sartre’a göre, gerçekliği, gizlenenlerden daha çok, fenomen açığa çıkar. Fenomenin varlığının varlığın fenomenini aşması gibi, aynı zamanda bilinç de onun aşar. Sartre böylece şunu kurar, eğer algılanan bir şey varsa, algılamayı yapan bir bilinç olmak zorundadır. Bir nesneyle bir bilgi ilişkisinde kavramsallaşmış bilince karşı olarak, Sartre bir varlık ilişkisi tanımlar; bilinç (ön-düşünümlü biçiminde) fenomenin varlığıyla doğrudan ilişkilidir. Sartre’a göre, tüm varolanlar, varolan nesnelerin aşkın fenomenallığı içinde verilmiş olan varlıktır ve Heidegger’de olduğu gibi tüm varlıkların ‘Varlık’ının daha fazla önemli bir noktası yoktur. Bilincin başka hiçbir özü yoktur, zira bu, onun aynı zamanda töze sahip olmasını gerektirecektir: Bilinç tözsel hiçbir şeye sahip değildir; o, sadece görüldüğü şeyle aynı derecede varolması anlamında, saf

"görünüş"tür. Ve elbette ki, bilinç yalnızca kendisine görünebilir. Bilinç, 'kendinde-varlık'tan ziyade, 'kendisi-için-varlık'tır. Daha kışkırtıcı bir biçimde ifade edildiğinde, bilinç dünyadaki bir şey değildir; o, hiçbir şeydir.

Sartre, 'kendisi-için'in bağımsız bir şekilde gerekçesiz varoluşu olarak 'kendinde'yi sunar. O ilişkili olmadığı bir tarzda ve bütünüyle bir belirlenmişlik içinde varolur. Bu bütünüyle onun bilincin deneyiminin aşkınlığını karakterize eder. Bir şey neyse odur; nitelikleri ne öznelidir ne de kendi içinde sentezlenmiştir: Yeşil bir kozalak, öncelikle bir kozalak ve ardından da yeşil değildir. O bütünüyle bilince yansıyan şeydir, çünkü bilinç 'kendi-için'de bir şey değildir ve onu etkileyemez ama bilincin daima perspektif bir bakış açısı vardır ve tüm unsurları aynı anda göremez. 'Kendisi-için-varlık'ı oluşturan belirli bir kendini gerçekleştirme eylemi, nesneyi kavramak yoluyla, daima nesnenin kimi niteliklerini inkâr etmek demektir -konikliğinden ziyade yeşilliğinden bahsetmek örneğin- ki bu da gelecekte bir farklılığın öne çıkartılmasıdır. 'Kendisi-için-varlık' ile 'kendinde-varlık'ın anlık reddedilişi, 'kendisi-için-varlık'ın kendi tarafından inkâr edilmesine bağlıdır: geçmiş bir 'kendinde-varlık'a dönüşerek katılabilir, gelecek olasılıkları olmayı arzuladığı varlığın gerçekleşmesini sağlar. Böylece inkâr, varlığın iki türünün farklı unsurlarını, farklı potansiyellerini oluşturan bir bağlantıdır -dünyanın gelecek durumu ve kendini gerçekleştirmenin gelecek olasılıkları. Bu -burada'nın benim tarafımdan inkâr edilmesi ki geçmişim gibi anında geride bırakılır çünkü kendimi olduğum şeyden ayırt ederim, kendi geleceğim ve dünyanın geleceğini ilgilendirir. Düşünmeksizin, kendi yoksunluğumun (saf inkâr, hiçlik olarak) farkında değilimdir, ama yalnızca nesnenin eksikliğinin farkındayım. Kendimden başka bir şey olarak onu bilmeye devam etmeliyimdir. Ama onun özü varoluşu ile özdeşdir ve bu nedenle, onunla birleşecek dünyanın, şimdiki ve gelecek somut evrensel hallerini arzularım. Bu erişilmezdir. Güzelliği bir eksiklik olarak tecrübe ederim. Kendinin ötesinde olan bu belirli şeyden, kendimin ve başka şeylerin diğer hallerinden bahsedilmesi, 'kendisi-için-varlık' tarafından bir eylem çağrısı ile idrak edilir, çünkü dünya bir görevler dünyasıdır ve araçlar ile amaçlar olarak birarada da şeylerin doğasıdır: Şeyler hem birer nesne hem de birer araçtır; ilkinin ikincisine dönüşmesi için değil, her zaman ikili bir şekilde var olmak için. Dünyada olmak, dünyadan kaçarak yönelmek değil, dünyanın geleceği olan bir ileriye yönelmektir. Araç-nesneler kompleksi 'kendisi-için-varlık'a işaret etmez ve onda sonlanmaz (Heidegger'in dediği

gibi); bu kompleksin bütünlüğü olasılıkları arasındaki ilişkidir. Ve ben olasılıklarım olduğum için, araç-nesnelerin dünyadaki düzeni olasılıklarımın 'kendinde-varlık'a yansımış şeklidir -yani olduğum şeyin görüntüsüdür. Ama bu hiçbir zaman çözümlemeyeceğim bir imgedir; kendimi ona eylemle ve eylem yoluyla uyarlarım: Başvurmaksızın, araçlar-amaçlar döngüsünde yer alırım

Sartre'a göre, 'kendisi-için-varlık'ı kişinin tasarladığı bu amaçlar tamamlandığından, bu tür amaçları insan etkinliğinin anahtarı olarak incelemek gerekir. İnsani eğilimleri olan psikologların analizleri yardımcı olmaz, çünkü bu analizler insanın dünyadaki mevcudiyetinin karakterini, bu atıflara arzuladığı şekilde sahip olan birer madde olarak ve arzuları bilincin somut şekilleri olarak (bir şeyi arzulamak), aşkın, yansıtıcı olarak ele alarak, bu karakteri çarpıtır ve tüm insanlar, kişinin kendi olan temel tasarımı açığa çıkartan bir davranış biçimiyle vardır. Bu tasarımı nedir? 'Kendisi-için-varlık', 'kendinde-varlık' olmanın reddedilmesidir, kendini ayırarak var olur ve kendisi bir var olma tasarımıdır. 'Kendisi-için-varlık', 'kendinde-varlık' olmayarak var olur ve bu inkâr kendini 'kendinde-varlık'a doğru bir yansıma olarak tanımlar: İnkâr edilen 'kendinde-varlık' ile yansıtılan 'kendinde-varlık' arasında , 'kendisi-için-varlık' hiçbir şeydir. Bu inkârın ben olan nihai amacı 'kendinde-varlık'dır. İnsanın dünyadaki mevcudiyeti 'kendinde-varlık' olma arzusudur. Ama zaten karşılaşılmış ve reddedilmiş olan 'kendinde-varlık' değil elbette. İnkâr, kendi olasılığına, kendi asılsızlığına, kendi saçmalığına karşı 'kendinde-varlık'ın isyanı ile aynı şeydir. 'Kendisi-için-varlık'ın olgusallığını yaşadığını söylemek, bu inkârın bir varlığın kendi varlığını bulmaya dair boş çabası olduğunu söylemektir. 'Kendisi-için-varlık'ın olmak istediği varlık kendi kaynağı olan bir 'kendinde-varlık' olmaktır; yani, kendi güdülleri için olan 'kendisi-için-varlık' gibi, kendi olgusallığı için olmak. 'Kendisi-için-varlık'ın olmayı arzuladığı şeyden en ufak bir ayrılma olmaksızın, bilincinde olduğu şey ile tanımlanan, kendine dair sahip olacağı saf bilinç ile kendi içinde, kendi varlığının kurucusu olacak bir bilinçlilik bu. Bu Tanrı idealidir. İnsan özünde Tanrı olmayı arzular. İnsan tutkularının ve amaçlarının nihai anlamı budur, ama bu, kendi özellikleri içinde onların oldukları şeyi teşkil etmez ki bu da zihinsel bir özgür üretimdir. Nihai anlamda kendi varlığının yaratıcısı olma tutkusu, pratikte varlık şekliyle, olgusallığımla yaptığım şeyle ifade edilen tutkudur.

1.4.2.1. Kendinde-Varlık

Sartre'a göre, 'kendinde-varlık', bütün durumunda değişmez, kendi kendine tam ve yetkin varlık olarak oluştan da yoksundur. Diğer bir anlatımla bu varlık, aşağı yukarı nesnelere cansız dünyasına eşittir ve hiçbir iç ve dış yüzeye sahip değildir. Yani o, ne kendisiyle ne de kendi dışında herhangi bir şeyle bağlantı gösterir. O her şeyden çok saltık bir olanaktır, varlığının nedeni yoktur, bütünlük ve ölümsüzlükten yana kendisi için düşünülen her şeye fazlasıyla sahiptir. Sartre'ın deyişiyle "o, yaratılmamış, varlığının nedeni bulunmayan, başka bir varlıkla bilinmeyen, kendinde-varlık, tam ölümsüzlük için istenenden daha fazladır." (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s. 31–33)

Kendinde, bir şeyin ya da bir nesnenin bilinçten ya da bilinişinden bağımsız olarak gerçeklikteki durumuna, bir şeyin başka bir şeyle ilişkisi olmadan kendi başına, kendi içinde, kendi öz varlığının sınırları içinde ne olduğuna karşılık gelir. Sartre'a göre kendinde varlık ne ise odur; kendisinden başka bir şey olmayan varlıktır; örneğin bir kitap ne ise odur, başka bir şey olma olasılığı yoktur. Sartre, kendinde varlık kavramını, dış dünyada varolan cansız şeyler, nasılsa öyle olan somut varlıklar ve bu arada, tıpkı cansız nesnelere gibi, pasif olup etkinlikten kaçınan, sorumluluk yüklenmeyen insan varlıkları için de kullanır. İnsanın her eylemde özgür seçimin, özgür bir iradenin ürünü olan kararların söz konusu olduğunu görmezden gelerek, varolan sıradan bir şey gibi davranması durumu. Kişinin, kendisine ve başkasına olan sorumluluğundan ve dolayısıyla bezginlikten, boğuntudan, sıkıntı ve iç daralmasından kaçınmak için, kendisini aldatarak, dünyadaki herhangi bir şey, cansız bir nesne gibi olması durumu.

Sartre'a göre, 'kendinde-varlık' sadece vardır. Gramatikal anlamda 'kendinde-varlık' vardır diyebiliriz ama varoluyor diyemeyiz, çünkü sadece olduğu şeydir, oluşa tabi değildir. Mutlak bir doluluk, kapalılık, içkinliktir. Ne aktiflik, ne de pasifliktir. 'Kendinde-varlık' ne olanaklı olandan türetilir, ne de zorunlu olana indirgenir. Bu anlamda salt olumsallıktır (*contingence*). Yani varolması da olmaması da eş ölçüde olasıdır. Sartre, bundan 'kendinde-varlık'ın kendi kendini yaratmış olduğu sonucunu da çıkarmamız gerektiğini söyler, çünkü böyle bir belirleme onun kendine öncel olduğu varsayımını da birlikte getirir ki bu olanaksızdır. 'Kendinde-varlık' yaratılmış olsa dahi, yaratılış açısından açıklanamaz olurdu, çünkü o varlığını yaratılış ötesinde

varsaymaktadır. ‘Kendinde-varlık’ aynı zamanda fenomenin varlığıdır ve onun hakkında sahip olduğumuz bilginin üzerinden geçip gider. Mutlak bir ilişkisizliktir. Onun bu anlamda, belli bir zamansallığı bile yoktur. Sartre’a göre uzam ve zaman sadece insana özgü bir olgudur. ‘Kendinde-varlık’ zamandıdır. ‘Kendinde-varlık’, ayrıca, ‘bilinç-olmayan’dır.

Sartre’ın ‘kendinde-varlık’a ilişkin görüşü, kullanılan ontolojik terimler bakımından aynı ölçüde ekonomik olan bir açıklamadan meydana gelir. O, görünüşlerin gerisine Kantçı bir ‘numen’ ya da ‘kendinde-şey’in yerleştirilmesine karşı çıkar, zira bir varolanın varlığı, tam tamına onun görüldüğü şeydir [görünüştür]. Öte yandan, dünyadaki gerçek şeylerin varlığı için, görmüş olduğumuz gibi, onların bilince görünmelerinden ya da algılanmış olmalarından daha fazla bir şeye gerek vardır. Bilincin dışındaki bir dünyanın nesnel varoluşu, bilincin yönelimselliğinin bir sonucudur: Bilinç, bir şeyin bilincidir. Bu, aşkınlığın bilincin kurucu yapısı olduğu, bilincin, kendisi olmayan bir varlık tarafından desteklenerek oluşturulduğu anlamına gelir. Sartre, burada nesnel dünyanın oluşumuyla ilgili fenomenolojik görüşe hayli yakın olan bir şeyi kabul eder. Bir nesnenin gerçekliği, kaçınılmaz olarak bilinemez ve kendisine erişilemez olacak, gerideki bir tözde değil, fakat görünüş dizilerinin ‘tüketilemezliği’ ya da ‘sonsuzluğu’nda aranmalıdır. İmgelerle duyu algıları arasındaki farklılık, ikincilerin, bilince bağlı olmayan belli bir düzen içinde ortaya çıkmalarından meydana gelir. Örneğin, bir nesnenin çevresinde hareket ettikçe, nesneyle ilişki içinde yerleştiğimiz farklı perspektiflere tekabül eden bir algılar dizisi tecrübe ederiz. Bizler her ne kadar, cisimleşmiş varlıklar olarak -nesnenin çevresinde saatin yelkovanı yönünde veya aksi yönde hareket etmek suretiyle- dilediğimiz perspektifler dizisini seçebilssek de, bundan sonra ortaya çıkacak olan algılar dizisini keyfimize göre belirleyemeyiz. Aynı şekilde, mümkün algıların tüketilemez bir sonsuzluğunun olması, gerçek varolanların temel bir özelliğidir. Bir şeyi asla, mümkün her perspektiften göremeyiz. Dünyadaki ‘varolanların’ özü, öyleyse, söz konusu algılar dizisi ilkesidir: Bir varolanın özü, artık daha fazla bu varlığın oyuğuna yerleşmiş bir özellik değildir; onun özü, görünüşlerinin ardı ardına gelişini yöneten aşikâr yasa, dizinin ilkesidir.

Sartre, Varlık ve Hiçlik (*L’Etre et Le Néant*) adlı ontolojik-fenomenolojik deneme olan eserinin 29–34. sayfaları arasında evreni *kendinde-varlık* olarak

tanımlamaktadır. Yapısı itibarıyla bu varlık, bilincin oluşturduğu ve bundan sonra ayrıntılı olarak ele alacağımız *kendisi-için-varlık* türüne bütünüyle karşıt ancak bir bakıma da onun benzeri diyebileceğimiz bir yapıya sahiptir. Bu kavram Emmanuel Kant'ın ve Edmund Husserl'in felesefelerinde fenomenin varlığı olarak anlaşılmaktadır. Sartre'a göre 'kendinde-varlık' yaratılmamıştır. Ona göre, yoktan yaratılış olanaksızdır. Sartre bununla ilgili olarak şöyle der: "Varlık fenomeninin doğru düşünülmesi, çoğu zaman yaratıcılık diyeceğimiz bu peşin hükümlerle karanlıklaştırılmıştır." (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s. 32.)

Sartre, varlık eğer yaratılmış ise bir tanrısal bilinçte yani öznellikte var olacağını ve 'kendinde-varlık'ın da en önemli özelliği olan kendinde olma durumundan yoksun olacağını söylemeye çalışmaktadır. Eğer bu durum söz konusu ise varlığın, kendi varlığında söz edilemez ve bu, Tanrı varlığından başka bir şey değildir. Sartre bundan sonra şu varsayımı ileri sürer: "Eğer varlık, Tanrı'nın dışında kendi kendisi olarak düşünülebiliyor ise yani Tanrı'nın karşısında kendi varlığını kurabiliyor ise, o zaman yaratılış düşüncesi son derece önemsizdir." (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s. 32.)

Bunu Varlık ve Hiçlik adlı eserinin 32. sayfasında şöyle açıklamaktadır:

"Eğer varlık, Tanrı'nın karşısında var ise-*exister*, bu onun kendi kendisine dayandırdığı ve tanrısal yaratılışa ait en küçük bir iz taşımadığı içindir. Yaratılmış olsa bile, 'kendinde-varlık' yaratılış ile açıklanamaz. Çünkü varlığını bu yaratılışın ötesinde veya dışında kazanmaktadır. Bu, varlığın yaratılmadığını söylemek aynı şeydir." (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s. 32.)

Sartre göre varlık, kendi dışında Tanrı tarafından yaratılmamıştır. Ancak bundan varlığın, kendi kendisini yarattığını da çıkarmamak gerekir. Zira bu onun kendi kendisinden önce olmasını gerektirecektir. "Varlık, bilinç gibi kendi kendisinin nedeni değildir." (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.32.) Dolayısıyla Sartre, özdeşlik ilkesine dayanarak yaratılış kuramının bu son şeklini de kabul etmemektedir. Ona göre varlık, kendi dışında bir başka varlık yani Tanrı varlığı tarafından nedenlendirilmediği gibi, kendi kendisinin de nedeni olmamaktadır. Çünkü varlık, kendi kendisidir ve bu kendi kendisiyle özdeşliği dışında hiçbir biçimde algılanamaz ve düşünülemez. O, varlığını kendinde bulmakta, bir başka varlıktan kabul etmemektedir.

Sartre'a göre 'kendinde-varlık'ın özelliklerinden biri de kendi kendisiyle özdeş olmasıdır. Varlık ne ise odur. Özdeşlik yasası gereğince her varolan kendisiyle özdeştir. Simgesel olarak A, A'dır, biçiminde gösterilir. İlke, tüm değişme ve gelişme içinde, her varolanda her zaman bir özdek çekirdek bulunduğunu, bunun değişmediğini ve bu anlamda onun töz (substance) olduğunu dile getirir. 'Kendinde-varlık'ın kendi kendisiyle özdeş olması Parmenides'in varlık anlayışıyla da örtüşmektedir. Ona göre gerçek olan şey, varlığın bir ve varolduğudur. Varolmayı düşünmek bir çelişmedir. Varlık, hiçlikten çıkmaz, yok olan bir şey var olamaz. Dolayısıyla bir şey hem var, hem yok olamaz. Bu düşünceden hareketle de Sartre de 'kendinde-varlık'ı aynı biçimde düşünmektedir. O bu konuda şöyle der: "O bütün bireşimler içinde en çözülemeyeni, kendisinin kendisiyle bireşimidir. Bundan çıkan sonuca göre de doğal olarak varlık, kendi varlığı içerisinde ayrılmış ve kendisi olmayan ile hiçbir ilişkisi bulunmamaktadır. Çünkü 'kendinde-varlık', kendisinin olmayan veya kendisini reddeden hiçbir varlık alanı ile ortaya konulamaz. Bu düşünceler varlık vardır, hiçlik yoktur diyen Parmenides'in kendi kendisiyle özdeşlik olarak nitelendirdiği bir olan varlığına" (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.33) bütünüyle bir uygunluk göstermektedir. Dolayısıyla Sartre'ın 'kendinde-varlık' anlayışı da yokluğa karşı çıkar, bütünüyle kendisi ile vardır. Bu varlık tam, kesin, sonsuz, başlangıçsız, değişmez ve kendinden başka ile gösterilemez.

Buradan hareketle 'kendinde-varlık'ın bir başka özelliği ile karşılaşırız. 'Kendinde-varlık' zorunlu değildir. Sartre'a göre 'kendinde-varlık', "ne olanaklı olandan çıkarılabilir, ne de zorunlu olana bağlanabilir. O hiçbir biçimde hiçbir şeyden çıkarılmamıştır. Olanaklı olana dayandırılmaz. Çünkü olanaklı, bilinç veya düşünceye bağlı bir kiptir. Bunun için de 'kendinde-varlık' alanına değil, 'kendisi-için-varlık' alanıdır. Zorunlu olana da dayandırılmaz, çünkü zorunluluk varolanları değil, ideal önermeleri ilgilendirir" (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.34). Diğer bir anlatımla, 'kendinde-varlık'ın nedensiz, açıklama olmaksızın bir varlık olmasıdır. Sartre 'kendinde-varlık' için, "varlık vardır, varlık ne ise odur" (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.19) der.

Sartre 1938'de yayımlanan ünlü bulantı adlı romanın birkaç pasajında, toplumdışı kahramanı Antoine Roquentin'e 'Kendinde varlık'ın olumsuzluk niteliğini derinden derine hissettirir ve birtakım derin yaşantıların çok çarpıcı betimlemelerini yapar. Bu betimlemelerden biri de şudur: Antoine Roquentin bir belediye parkında

oturmuş, dalgın dalgın, bir ağacın toprak seviyesindeki gövdesine, toprağın içine doğru uzanan kökün başlangıç noktalarına bakmaktadır. Ve ağaç birdenbire gerçek dışı bir görünüme bürünüp Roquentin'in gözüne gerçek bir ağaçtan tamamen uzak, yabancı, tuhaf bir halde görünmeye başlar. Roman kahramanı onu o an, olağan bir ağaç olarak değil de, fazladan olan, hiçbir zorunluluk taşımayan, tümüyle nedensiz olan 'kendinde varlık' gibi görmeye başlamıştır. Ve işte yine o an, kendi varlığını onunla özdeşleştirip varoluşsal bir bulantı duyar. Oysa o, tıpkı müzik notaları gibi kesin ve zorunlu olmayı arzu etmektedir. Bir başka deyişle Antoine Roquentin, aynı anda "kendinde-varlık olan bir kendisi-için-varlık" olmayı arzulamaktadır. Yani, olanaksız bir arzunun peşinde koşmaktadır.

Sartre'a göre, bir nesnenin niteliği onun varlığından başka bir şey değildir ve kavrayışın öznel bir biçimi de değildir ve tüm varlıklar herhangi bir nitelik taşıyabilir: Bu, kendisini varlıktan ayıran ve böylece o varlık olmayan bir şey için varlık olduğunu gösteren varlığın bilincine varılmasıdır. Nitelikleri açığa çıkmış bir varlık yaratan bu ayrılık, 'kendisi-için-varlık'ın mutlak bir şekilde ve kendi içinde olan varlığa ulaşabilmek için üstesinden gelmeyi arzuladığı şeydir. Bu açıdan, niteliğin her kavranışında, *orada var*'ın (bilincin) hiçliğini delip geçmek ve saf 'kendinde-varlık'ın içine girmek için konumumuzdan kaçmaya dair metafizik bir çaba vardır. Ama açıkça bir nesnenin niteliğini ancak bir sembol olarak algılayabiliriz ki bu da, her ne kadar burnumuzun dibinde de olsa, gözümüzden kaçır. Yine de, nesnelere içinde saklı olan niteliklerin açığa çıkması aracılığıyla varlığa dair bir sezgi edinme girişimi, nesnelere sembolizminin psikanalizi ile aydınlatılabilir. Sarı, pürüklü, parlatılmış; su ve yağ; katı ve sıvı; hayvan: Bunlar anlamları olan varlık biçimleridir ve bu anlamlar belirli göstergeleriyle insanın varlık seçimine ışık tutar. Kendimi bir şeyden ayırdığımda (ki bu ona dair bilincimdir), onun yalnızca onun farkındalığı ile uzakta tutmam; açık bir şekilde şu soruları sorarım: Ben nasıl o olabilirim? Ona sahip olabilir miyim? Bunun yanıtı maddeselliğinde, kendini ortaya koyuş şeklindedir; doğası bu kendine mal etme sorusunun yanıtıdır. Bu nedenle, yapışkan olan şey kendini vermeye hazırdır ama alındığında yapışır; 'kendisi-için-varlık'ın bulunduğu ve kullandığı 'kendinde-varlık' üzerindeki hâkimiyetini değil, fizik ve fiziki olanın birbirine geçmiş olduğu ideal bir varlık formunu simgeler ve 'kendinde-varlık' 'kendisi-için-varlık'ı emerek ona sahip olur. Bu varlık ideali, her iki elemanın da kendi ayırt ediciliklerini korudukları bir

birlikten daha başka bir şekilde gerçekleştirilemez; ama ötekinin bir amaç, bir üstün değer olarak kalması gibi, o da bir tehlike, bir anti-değer olarak kalır. Bu yüzden, her ne kadar görünürde asılsız ve kayıtsız olsa da, temel tasarıma ve onun gerçekleştirme yöntemimize ışık tutmayan bir beğeni yoktur.

Sartre'a göre 'kendi-kendinde-şey', yalnızca oradadır. Ne bütün bunların nereden çıktığını ne de nasıl oluyor da hiçbir şey yerine dünya vardır diye sorabilmenin olanağı vardır. Diğer bir anlatımla bunun bir anlamı yoktur. Ona göre, "dünya her yeredir, ileride, geride. Ondan önce hiçbir şey var olmadı. Hiçbir zaman onun varolmamış olabileceği bir an olmadı" (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.190). Bu dünya kısaca gereksiz, nedensiz ve mutlak bir saçmalaktır. Buna da bilinçle ulaşırız.

Sartre'a göre 'kendinde-varlık', mutlak bir saçmalık olarak kabul edilirken, yukarıda belirttiğimiz gibi ancak bilincin etkisiyle bir anlam kazanmaya başlayacak ve onun bir fenomenal alanı değerlendirmesi ile bir *benim için* yani *bilinç için* varlık durumunu alacak ve belli bir şey kimliğine girecektir. Bilinçle bir ilişki durumuna geçmeden bir lüzumsuz varlık veya kendi kendisiyle doluluk olarak nitelendirilen dünya yalnızca ve yalnızca bir bilinç olduğu oranda bir nesne durumuna gelecektir. Sartre'ın "Varlık ve Hiçlik" adlı eserinde belirttiği gibi ancak 'kendisi-için-varlık'ın yani bilincin ortaya çıkması dünyanın varlığını ortaya koyabilir (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.305–502).

Sartre için bilinç: bir şeyin, kendisinden başka bir şeyin bilincidir ve bu anlamda aşkındır. Aşkın nesne bilince ya da bilinç için görünür ve böylece bir fenomen olarak açıklanabilir. Şu anda otururken farkına vardığımız sandalye, gizli bir numenin ya da kendisinden ayrı bir olgusallığın fenomeni değildir. Bir kitabı düşünelim. Bunun bir kitap olarak görünmesinin nedeni, sözcüğün tam anlamıyla insanların ona belli bir anlam vermeleridir. Diğer bir anlatımla, bilinç onu bir kitap olarak görünür yapmaktadır. Bundan bilincin nesneyi yarattığı sonucu çıkmaz. Eğer bilincin, dünyayı görünür kılmadaki etkinliğine bağlı olarak her şeyi uzaklaştıracak olursak, geriye 'kendinde-varlık', saydamsız, kütleli, ayrılaşmamış bir şey ortaya çıkacaktır. Sartre'a göre bu 'kendinde-varlık', "en son temeldir, yalnızca oradadır. Bu varlık aynı zamanda nedensiz ve zorunsuzdur" (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.713).

Sartre'in burada üzerinde durduğu bir konu da şudur. O, görüşlerin gerisine Kantçı bir *numen* veya *kendinde-şeyin* yerleştirilmesine karşı çıkar. Ona göre, "bir varolanın varlığı, tam tamına onun görüldüğü şey veya görünüşüdür." (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.29) Diğer taraftan dünyadaki gerçek nesnelere varlığı için, onların bilince görünmelerinden veya algılanmış olmalarından daha fazla bir şeye gerek vardır.

"Bilincin dışındaki bir dünyanın nesnel varoluşu, bilincin yönelimselliğinin bir sonucudur. Bilinç, her zaman bir şeyin bilincidir. Bu aşkınlığın bilincin kurucu yapısı olduğu, bilincin kendisi olmayan bir varlık tarafından desteklenerek oluşturulduğu anlamını içerir." (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.28)

İnsanın önceden belirlenmiş bir özü olmasa da, o, Sartre'a göre, bir taş ya da sopa gibi, basit ve bilinçsiz bir varlık değildir. O, bir taş parçasının her ne ise o olduğunu söyler; taşın varlığı, kendi içine kapanık, kendisinden başka bir şey olamayan varlıktır. Söz konusu taş parçasının şöyle ya da böyle olmak imkânı yoktur; o, ne ise daima odur. Bu, Sartre'a göre, 'kendinde-varlık'tır. Buna karşın, insan, 'kendinde-varlık' (yani, taş parçasının var olduğu tarzda var) olmak dışında, 'kendisi-için-varlık'a (yani, onu taş parçasından farklılaştıran varlık tarzına) sahiptir.

1.4.2.2. Kendisi-İçin-Varlık

Sartre'ın çözümlemesinde varlık, insanın varlığı asıl yönü ile fenomen-üstü bir özellik gösterir. Varlığın fenomenlerle görünüşlerinin arkasında gizlenen hiçbir *numen* ya da *kendiliğinde şey* bulunmuyorsa da varlık, fenomen görünüşlerinin herhangi birisinde bütünüyle kavranamaz. Bilinç ancak varlığın kendisine açık olan yüzünü tanıyabilir. Varlık özelliği bulunan her şey, insan bilgisinin bağlı olduğu kategoriler, belirlenimler ve tanımların dışında, bağıntılar ve niteliklerde asıl anlamını bulur. Gerçi varlık, fenomenlerin bir bütünüdür ancak bu bütünlük insanın herhangi bir fenomeni görüşüyle anlaşılmaz. Çünkü her fenomen, kendi sınırlarını aşan ve bilinç dışı bulunan öteki fenomenlerle bağlantılıdır. Varlık, işte fenomen-üstü olan bu ilkel yönü ile 'kendinde-varlık'ın karşılığı olmak üzere bir 'kendisi-için-varlık'tır. 'Kendinde varlık'; bütün durumunda değişmez, kendi kendine tam ve yetkin varlık olarak oluştan da yoksundur. Diğer bir anlatımla bu varlık, aşağı yukarı nesnelere cansız dünyasına eşittir ve hiçbir iç dış yüze sahip değildir.

Tek bir katı kütleye olarak dünya dışında, Sartre'a göre, sandalye, dağ benzeri belirli nesnelere söz ederiz. Masa dediğimiz nesne, bilincin faaliyetiyle, dünyanın bütününden kopararak şekillendirilir. Dış dünya yalnızca bilince, ayrı fakat karşılıklı ilişkiler içinde bulunan şeylerden meydana gelen anlaşılır bir sistem olarak görünür. Bilinç olmadan, dünya yalnızca vardır; o, 'kendinde-varlık'tır ve bu haliyle anlamdan yoksundur. Bilinçtir ki, dünyadaki şeylere, varlık vermese bile, anlam verir. Buna göre, bilinç her şeyden önce, dünyadaki şeyleri tanımlar ve onlara anlam yükler. İkinci olarak, bilinç kendisini aşar, yani kendisiyle nesnelere arasında bir mesafe koyar ve bu şekilde nesnelere karşısında bir bağımsızlık elde eder. Bilinçli ben, dünyadaki şeylere karşısında bu tür bir bağımsızlığa sahip olduğu için, şeylere farklı ya da alternatif anlamlar yüklemek, bilincin gücü içindedir. İnsan, Sartre'a göre, mühendis ya da işçi olmayı seçebilir, şu ya da bu proje veya tasarıya bağlanır; dünyadaki varlıklar da, insanın bu tercihlerine bağlı olarak anlam kazanırlar.

Sartre'a göre, 'kendinde-varlık' nasıl nesnel dünyanın benzeri ise 'kendisi-için-varlık' da insan bilincinin varlığına karşılıktır. 'Kendinde-varlık', 'kendisi-için-varlık'tan önce gelir. 'Kendinde-varlık' daha öncede belirttiğimiz gibi eksiksiz varlıktır. O bütün halinde olup, değişmez ve kendi kendine tamdır. Oluştan yoksundur. Varlığının sebebi yoktur. Ne kendisiyle ne de kendi dışında herhangi bir şeyle bağlantısı vardır. Tamlığa ve ölümsüzlüğe sahiptir. Yaratılmamış olup, başka bir varlıkla da birleşmeyendir. Fakat 'kendisi-için-varlık' ise 'kendinde-varlık' olmadan anlayamadığı gibi orijinal bir hiçlik sayesinde 'kendinde-varlık'tan meydana gelmiştir. Bu oluş bir hiçlik hareketine dayanır. Yokluğun kaynağı bilinemediği gibi, bir sır olarak da kalır. 'Kendisi-için-varlık', kendini 'kendinde-varlık'tan ayrı ve uzakta bulur. Bu durum tek ve parçalara ayrılmayarak meydana gelir.

Sartre'a göre 'kendisi-için-varlık', bilinçtir. 'Kendisi-için-varlık' yani bilinç, özerk bir töz değildir, kendi başına tözlüğü yoktur. Ama buna karşın bilinç varlığı, fenomeni aşar ve etkindir. Bilinç, sorular soran ve olumsuz yanıtlar alan insanın bir özelliğidir. İnsan bilinci özgürdür. Çünkü kendisi üzerinde düşünmeye, kendisini düşünmeye onu zorlayacak bir şey yoktur. Bu dünyada özgür olarak bulunan bilinç, nedensel sonuçlardan kendini ayırt edebilir.

Sartre için ‘Kendisi için varlık’, bilinçle ya da bir başka deyişle söylersek, bilinç sahibi bir varlık olarak insan gerçekliğiyle özdeşdir. İnsan bilinçli öznedir; insan, varolduğunun bilincindedir. İnsanın varlığı bilincinde, kendine dönmekte, kendini bilmektedir. Bundan dolayı, insana önceden verilmiş ve değişmeyen bir öz yüklemek söz konusu olamaz. Bilinçli bir varlık olan insan, ne değilse odur, ne ise o değildir. Yani, bilinçli bir varlık olan insanda, sonsuzca değişme kapasitesi vardır. Onu şimdi olduğu şeyle tanımlayamazsınız, çünkü tanımladığınız anda, o başka bir şey, başka bir birey olma yoluna girmiştir. Bilinci insanı her zaman başka bir şeye, bir öteye götürür. Bilinçli bir özne, sürekli olarak bir gelecek önünde duran varlıktır. Ve bilinç, özgürlük ve bir geleceğe doğru yöneliştir

Sartre, benim bilincim hiçbir zaman bir şey olamaz diyerek şöyle devam eder:

“Bilincin kendinde varolma biçimi bütünüyle kendisi için varolmaktır. Bilinç, arı donuk olan bir şeyler dünyasıyla karşı karşıya gelen arı bir kendiliğindenliktir. Dolayısıyla, gerçekten de nesnel cansız oldukları sürece bilincin etkisinden kaçarlar. Nesnelere donuk olmaları onları korur.” (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s. 42.)

Sartre’in ontolojisinde bilincin hiçbir özü yoktur. Aynı zamanda bilinç, tözsel bir şeye de sahip değildir. O yalnızca görüldüğü şeyle aynı derecede varolması anlamında arı görünüşüdür. Çünkü bilinç yalnızca kendisine görünebilir. O ‘kendinde-varlık’tan çok ‘kendisi için varlık’tır. Daha açık belirtirsek “bilinç, dünyadaki bir şey değildir. Yani o hiçbir şeydir”(Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.33.). Diğer taraftan dünyadaki gerçek nesnelere varlığı için, onların bilince görünmelerinden veya algılanmış olmalarından daha fazla bir şeye gerek vardır.

“Bilincin dışındaki bir dünyanın nesnel varoluşu, bilincin yönelimselliğinin bir sonucudur. Bilinç her zaman bir şeyin bilincidir. Bu aşkınlığın bilincin kurucu yapısı olduğu, bilincin kendisi olmayan bir varlık tarafından desteklenerek oluşturulduğu anlamını içerir.” (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.28.)

Hem kendine hem de dış dünyaya açık olan bu varlık, ‘kendinde-varlık’ta bir boşluktur. Bu boşluğun hiçbir zaman hiçbir yoğunluğu yoktur ve sürekli olarak doldurulması gerekmektedir. Bununla birlikte ‘kendisi-için-varlık’ maddi varlıktaki bir çeşit boşluk olduğundan dolayı tüm temel bağlantıların ve bağımlılıkların etkisi dışında tutulmuştur. Bu yönüyle o mutlak olarak da *özgürdür* (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.37).

Çünkü ‘kendisi-için-varlık’ dışarıdan verilen içerikle doldurulmuş bir boşluk olmakla kalmayıp aynı zamanda da özel bir tür varlık olup bir özgür etkinlik merkezi oluşturur. Kısaca ‘Kendisi-için-varlık’ *hiçliktir* (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.17.)

Sartre, bilincin dünyadaki durumundan bağımsız olarak, “nesnelleştirici olmayan bir biçimde de olsa tanımlamak istemez” (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.3–4). Çünkü Sartre, bilincin ayırt edici doğasını bir tür hiçlik olarak belirler. Ona göre algı, bizi bilincin doğasına götürecek en iyi yolu gösterici değildir. Oysa düş, algıdan daha etkin ve daha zengindir. Bir imgenin varoluşu yalnız bilinç tarafından algılanmasıdır yani *esse est percipitur* (“Varolmak algılamaktır...” Özdeksizci yani maddesizciliği savunan İngiliz düşünürü *Berkley*’in öğretisidir. Tüm varolmayı algılanmaya bağlayan Berkley, bu önermenin doğal sonucu olarak maddeyi yadsır. Öğretisi de bundan dolayı maddesizcilik yani ‘Immatérialisme’ adı ile anılır. Sartre’a göre ana nitelik bakımından hem düş, hem de bilinç olumsuzdurlar ve en arı durumda bulunurlar.

‘Kendisi-için-varlık’, ‘Kendinde-varlık’ın olumsuzlanması (négation) olarak ortaya çıkar ve ‘kendisi-için-varlık’ bilgi edimiyle varlığın içine olumsuzlamayı sokar. Sartre’a göre, ‘olumsuz yargılar’, ‘sorgulama’, hatta ‘yıkım’ edimleri ‘kendisi-için-varlık’ın asli varolma tarzlarıdır. ‘Kendi-için-varlık’ ‘Kendinde-varlık’ın hiçlenmesidir (néantisation) ve kendisi aynı zamanda bu *hiçlik*’tir. İnsan, hiçliğin dünyaya kendisiyle geldiği varlıktır. Sartre’a göre hiçliğin kendine ait bir varlığı yoktur, o bütün varlığını ‘kendinde-varlık’tan alır. Sartre, bilincin kendine özgü bir içeriğinin olmadığını söylerken de aynı şeyi kastetmektedir. Bilinç bir varlık eksikliği, bir varlık arzusu olarak tanımlanır. *Değer* olarak nitelediğimiz olguyu ortaya çıkaran da budur. Sartre, Hegelci anlamda bir Varlık/Hiçlik diyalektiğini reddeder ve Hiçlik’in, Varlık’ın *dışında* olduğunu ileri sürer. Varlık, önce gelir, Hiçlik ya da totolojik deyişle Yok-Varlık onu izler.

Sartre’a göre hiçliği dünyaya getiren varlıkta yani kendi öz varlığında, varlığının yokluğu sorusu yer alır. Hiçliğin dünyaya getirilmesini sağlayan varlık, kendi öz yokluğudur. İnsan hiçliğin dünyaya gelmesini sağlayan varlıktır. Sartre’a göre, hiçliğin araya girmesiyle ‘kendisi-için-varlık’, ‘kendinde-varlık’tan ayrılır. Çünkü ona göre bu hiçlik, insanla veya insan bilinciyle dünyaya gelir. Sartre hiçlikle ilgili düşüncesinde

Hegeli diyalektik yerine fenomenolojik bir düşünceyi öne alır (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s 53).

Hegel'e göre *varlık* ve *hiçlik* diyalektik kavramlardır. Hegel'e göre, Varlığın Düşünceyle açığa vurulabilmesinin, Varlıkta düşüncenin ve Varlığın Düşüncesinin olmasının nedeni, Varlığın diyalektik olmasıdır; yani, Varlığın olumsuz ya da olumsuzlayıcı bir öge içermesidir. Başkalarının yanı sıra, Söylem ya da düşünceyle Gerçeğin ve Varlığın açığa-vurulmasıyla dile getirilen şey varolmuş Varlığın gerçek diyalektiğidir. Ve Söylem ile Düşünce de ancak, Varlığın ve Gerçeğin diyalektiğini açığa-vurdukları ya da betimledikleri için ve ölçüde diyalektiktirler.

Oysa bu durum Sartre'ın fenomenolojisinde varlık, hiçliğe değil, hiçlik varlığa tabidir. Çünkü hiçlik, varlığı tamamlayan soyut bir fikir olmadığı gibi, varlığın kendisinde bulunması da olanaksızdır. Ayrıca hiçlik, kendisinden hiçlik hareketi için kuvvet alır, tamlığa sahip olan ve sorumsuz bir şeye gereksinim duyar. Dolayısıyla hiçlik, iğreti ve sonradan gelen varlığın özelliği olmaktadır. Sartre'a göre 'kendisi-için-varlık'ın belki de en önemli özelliğini içeren bu hiçlik pek çok olanağı da kendinde taşır. 'Kendisi-için-varlık'ın olanakları yalnızca ne yapmak, nasıl davranmak gereği ile değil ancak neyi düşüneceği veya dünyaya algıladıklarını nasıl açıklayıp nitelendireceği ile ilgili her öneriye *hayır* deme olanağını kapsayacak kadar zengindir.

Sartre'a göre 'kendisi-için-varlık', ruh ve bedenden oluşmaz, onu bir bütün olarak yaşar. Yaşamak; oluş, değişim ve ölümlerle sona ermek olduğundan her yaşama bilincinin bir oluş, bir değişim ve bir gelişimi vardır. Çünkü 'kendisi-için-varlık' bunu, canlı varlığın bilinci, değişimin, ihtiyarlanmanın, yıpranmanın, gelişmenin veya sona ermenin fark edilmesi olarak algılar.

Sartre'a göre, 'kendisi-için-varlık'ın yapı özellikleri ontolojik bakımdan onları birleştiren zamansallıkta temellerini bulurlar. Zamansallık, Sartre'ın fenomenolojik çözümlemesinde bu yapı özelliklerinin bir bireşimi olarak anlaşılır. Bilincin doğrudan doğruya zamanı ile ilgili bir fenomenolojik çözümleme "özgün bir bireşimi kuran anlar" anlamında zaman yönlerini betimlemekle, zamansallığın uçup gitmesini önler. Sartre da Heidegger gibi zamanı, geçmiş ve geleceğin 'şimdi'de birleştiği, bir coşma duygusunun

birliği olarak anlar. Bu zaman anlayışında geçmiş hala gerçek ve gelecek de varoluşsal anlamda önceden gerçektir. Bununla birlikte Sartre, geleceğe Heidegger gibi öncelik tanımaz; zamanın hiçbir yönü ötekilere tercih edilemez; çünkü bunlardan herhangi birisi olmadan ötekiler varolamazlar. Eğer bunlardan birisine daha fazla önem vermek gerekirse, Sartre'a göre bunu gelecekten çok, şimdiye tanımak daha doğru olur. Geçmiş, benim terkedilmişlik ve bir durum içinde bulunma deneyimimi olanaklı kılar. Bir 'kendinde-varlık' durumuna gelen geçmişin tersine 'şimdi', 'kendisi-için-varlık'ı tam anlamıyla temsil eder. "Şimdi, olduğu varlıktan olacağı varlığa doğru bir kaçışı dile getirir." Gelecek, 'kendisi-için-varlık'ın yönelmesi gereken bir varlık yönüdür; o bir kimsenin sahip olduğu soyut bir mülkiyetten çok, olduğu varoluşsal özelliğidir. Gelecek, benim özneliğimi kuran eksikliktir. Geçmiş olay özelliği için temel hazırlarken, gelecek de olanak için temel hazırlar. Gelecek, 'şimdi'de 'kendisi-için-varlık'ın tasarladığı olanaklar içindeki niyettir.

Zamansallık (temporalité), 'kendisi-için-varlık'ın 'kendinde-varlık'ı sürekli hiçleme sürecinde deneyimlediği öznel durumdur. Zamansallık, Sartre'ın Heidegger'den aldığı bir kavram olup insan gerçekliğinin özünü oluşturur. Tıpkı uzam gibi zaman da insana özgüdür, yani tümüyle öznel. 'Kendisi-için-varlık' kişisel özellikte değildir, çünkü daha önce de belirttiğim gibi Sartre'ın *cogito* anlayışı *Ego*'yu dışta bırakır.

Sartre'a göre, 'Kendisi-için-varlık'ın öteki yapı özellikleri 'Değer' ve 'Olanak'tır. Değer varlıkla birleşmeye doğru yönelmiş olanaksız bir çabayı gösterir. 'Kendisi-için-varlık', hiç durmaksızın 'kendinde-varlık' ile birleşmek ve böylece varlığındaki boşluğu kapatarak tamlığa kavuşmak için kendini aşmaya çabalar. Fakat bu olanaksız bir birleşim arzusudur; çünkü 'kendisi-için-varlık'ın 'kendinde-varlık' ile birleşmesi kendisini kaybetmesi demektir. "Varlık ve Hiçlik"ın sonlarına doğru Sartre, insanın temel özleminin işte bu 'kendinde-varlık (en-soi)' ile 'kendisi-için-varlık (pour-soi)'nın birleşimi bir varlık durumuna erişmek olduğunu ve bu ülkünün Tanrı diye adlandırılabileceğini söyler: "İnsan Tanrı olmak isteyen varlıktır. Ama Tanrı düşüncesinde tam tersinedir durum... İnsan boşuna bir tutkudur". İnsan en son tamlığa hiçbir zaman erişemeyecektir. Eğer erişmesi mümkün olsaydı, birbirine karşıt olan 'kendinde-varlık'ın (olumluluk ve tamlık) ve 'kendisi-için-varlık'ın (olumsuzluk ve

eksiklik) özellikleri birleştirilmiş olacaktı. Bu olanaksız birleşme çabası, bilincin talihsizliğini dile getirir. ‘Kendisi-için-varlık’, kendi varlığında hastadır, çünkü o kavuşmak istediği, fakat kendini yitirmeden buna olanak bulamadığı tamlık tarafından rahatsız edilmektedir. Olanak ise, ‘kendisi-için-varlık’ın doğrudan doğruya bir yapı özelliğini oluşturur ve onun en önemli yanıdır. Olanak, tamlık ve bütünlük yönündeki isteğinde ‘kendisi-için-varlık’ın eksikliğini açığa çıkarır. Olanak, insan gerçekliğinin henüz bitip tükenmediğini ve onun devamlı çabaya açık olduğunu gösterir.

O halde, ‘kendisi-için-varlık’ kendini ‘kendinde-varlık’dan farklılaştırarak varolur ve bilgi ile eylemin koşulunda budur. Bilginin koşuludur, çünkü bu farklılaşma ile nesnel dünya-gösterildiği şekliyle işaret edilir, örgütlenir ve incelenir; eylemin koşuludur, çünkü bu farklılaşma ile ‘kendisi-için-varlık’ -şimdi göstereceğimiz şekilde-kendini bir hiçlik olarak oluşturur ve kendini bir şey olarak oluşturmayı, ‘kendinde-varlık’ın sorgulanamaz varlığını kazanmak için arzular.

1.4.2.2.1. Hiçlik

Sartre’a göre, ‘kendinde-varlık’ ‘kendisi-için-varlık’tan önce gelir; ikincisi birinci olmadan anlaşılabilir ve özgün bir hiçlik ile ‘kendinde-varlık’tan türetilmiştir. ‘Kendisi-için-varlık’ böylece ‘kendinde-varlık’ta bir hiçlik hareketinin ortaya çıkmasına dayanır; yani ‘kendisi-için-varlık’ varlığın yüreğinde sanki bir solucan gibi yatan bir hiçlik görünüşüyle birlikte belli olur. O halde, ‘kendisi-için-varlık’ın varlığı bir hiçlik tavrıyla ‘kendinde-varlık’tan çıkarılan iğreti bir varlıktır. Hiçliğin kaynağı ise bilinemez ve bir giz olarak kalır. ‘Kendisi-için-varlık’ kendini yalnızca ‘kendinde-varlık’ın saltık bütünlüğünden ayrı ve uzakta bulur ve o biricik, parçalara ayrılmaz bir veri olarak doğar (mikrokomos). Hiçliğin araya girmesi ile ‘kendisi-için-varlık’ ‘kendinde-varlık’tan ayrılmaya başlar. Sartre’a göre hiçlik insanla ve insan bilinciyle bu dünyaya girer; hiçlik varlığa bağlıdır. Hegel’de bilindiği gibi *varlık ve hiçlik* dialektik kavramlardır; Sartre’ın fenomenolojik anlayışına göre ise hiçlik varlığı tamamlayan soyut bir düşünce değil, varlığın içinde bulunmadan anlaşılması olanaksız bir kavramdır. Hiçlik kavramı, iğreti ve sonradan gelen varlığın temel bir özelliğidir.

Sartre'a göre hiçlik, "dünyanın kendisiyle dünya olarak kendi özelliğini kazanmasıdır." (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.18) Nesnel gerçeklik olarak dünya, bilincin tepkilerine bağlıdır. Bu düşünceyi Sartre şöyle açıklamaktadır: "Hiçlik her zaman bir insanın beklenti sınırları içinde ortaya çıkar. Dünya yokluklarını, onları önce olanaklar olarak öne sürmemiş olan birine açıklamaz." (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.7) Diğer bir anlatımla, kendisiyle deneyimlerimizin veya görüşlerin düzenlediği kavramsal çerçeveye, bilincin tepkisinden başka bir şey değildir. İşte bunun ötesinde bilincin kendisi, herhangi bir şey değildir. "O hiçbir şeydir." (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.8) Bir yerde kendisinin dışındaki varlığı varlık durumuna getiren bilinç, kendini hiçliğe dönüştürmektedir. Yalnız 'kendisi-için', dünyaya göre aşkın bir özelliğe sahiptir, o kendisi aracılığıyla nesnelere var olduğu bir *hiçliktir*.

Bilinç, bir şeyi algılamak ve her şeyden önce o şey olmadığımızın bilincine varmaktır. Sartre'a göre "algılanan şey bütün oranlardan ve bütün oluşumlardan önce, bilinç karşısında bilince ait olmaksızın veya bilinç olmaksızın hazır olan varlıktır." (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.27) Ona göre 'kendisi-için-varlık', "ne kendisi ile açıklanmakta, ne de kendi dışındaki varlığın özelliğine girebilmektedir. Bu kaypak varlık, hiçlik olarak adlandırılır." (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.29) Sartre, özdeşlik ilkesine bütünüyle ters düşen yanını gözler önüne sererek, 'kendisi-için-varlık'ı bir hiçlik olarak değerlendirmede biraz daha ileri gitmektedir. Bilincin, varlık açısından bir eksiklik olması hiçliği gerektirmektedir. Çünkü "bilincin kendi kendisine görünüşü, onu kendi içinde hem bilen, hem bilinen durumuna getirmekte ve kendi kendisi olmama durumuna sevk etmektedir. Öyleyse, bilincin kendi içerisinde incelediğimizde onun varlığından değil, yalnızca bir boşluk olarak değerlendirilebilecek yokluğundan söz edebiliriz." (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.145) Bilinç, kendi varlığının sorunu olmaktadır. Çünkü aynı anda "ne kendisi, ne de bu varlığının gerektirdiği ve kendisi dışındaki varlık olabilmektedir." (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.222) Bu da onu bir hiçlik durumuna dönüştürmektedir. Örnek olarak nefret etmekte veya sevmekte olan bir insanın bu durumunu ele alıp, Sartre'a göre sorunu şöyle inceleyebiliriz. Bu insan, kendi nefretini veya sevgisini anlayabilmek için kendini, kendisinin dışına çıkarma zorunda kalacak ve bu nefret veya sevgiyi bir nesne gibi dışardan inceleyecek ve değerlendirecektir. Bu da doğal olarak, bilincin kendi kendisi olma durumunu bozacak ve onu bir hiçlik durumuna getirecektir. Algılanmakta olan varlık artık öznenin kendisi

değildir. Çünkü o bilinç için bir bilinen nesne durumuna gelmiştir. Algılamakta olan bilinç de zorunlu olarak bu nefret veya sevgi durumunun dışına çıktığından, özne kendi varlığının dışında kalmaktadır.

Zaman ve mekân içindeki farklılaşmamış varolanların tanıdık dünyası, bilincin olumsuzlama faaliyetine ya da 'yoksayış'na bağlıdır: Hiçlik, dünyanın kendisiyle dünya olarak ana hatlarını kazandığı şey diye verilir. Tıpkı Heidegger gibi, Sartre da, kendi yoksayma olarak bilinç yorumunun temelini, varlıkla ilgili olarak soru sorabilen kişinin duruşunu yerleştirir. Bir soru ya *evet* ya da *hayırla*, olumlu veya olumsuz bir biçimde cevaplanabildiğine göre, Sartre ilk sorunun ardından, varlığın hiçlik ya da olumsuzlukla tamamlandığını söyleyebilir: Sorunun kendisine atılan bir bakış birden bize, hiçlikle kuşatılmış olduğumuzu gösterir. Kendinde olana, bilincin olumsuzlama ya da yoksayışla ilişki içinde, sadece özgül özellikler yüklenebilir. Sartre'a göre, varlığı belirli bir biçimde tanımlamak, varlığa belli bir özellik ya da nitelik yüklemenin onu diğer özelliklerin meydana getirdiği bir diziden mahrum bırakması anlamında, onu olumsuzlamaktır. Farklılaşmamış, nesnel gerçeklik olarak dünya bilincin yansıtımlarına bağlıdır: Hiçlik her zaman bir insanın beklenti sınırları içinde ortaya çıkar. ...Dünya, yokluklarını, onları önce imkânlar olarak öne sürmemiş olan birine açılmaz. Başka bir deyişle, kendisiyle deneyimlerimizin ya da görünüşlerin düzenlendiği kavramsal çerçeve, bilincin yansıtımından başka hiçbir şey değildir. Farklı kavramsal çerçevelerin varoluşu, anlaşılır bir şeydir. Bilincin kendisi, işte bunun ötesinde, herhangi bir şey değildir; o, hiçbir şeydir.

Sartre'a göre hiçlik ; "İnsanla ve onun bilinciyle bu dünyaya girer. Hiçlik, varlığa bağlıdır. Hegel'de bilindiği gibi varlık ve hiçlik diyalektik kavramlardır" (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.51). Oysa Sartre'da bu hiçlik, varlığı tamamlayan soyut bir düşünce değil varlığın içinde bulunmadan anlaşılması olanaksız bir kavramdır. Sartre, hiçlik fikri ile ilgili, bir cafeye girerek Pierre ile karşılaşma ve onun her zamanki yerinden yokoluşunu keşfetme örneğini tartışır.

"Orada yok. Bunun üzerine Sartre soruyu sorar: Pierre'nin yokluğunun bir işareti yok mu? Veya yargıyla olumsuzluk için içine girmiyor mu? Sartre bunu şöyle anlatır: Kafede masaları, sandalyeleri her şeyi görüyorum. Pierre görünmüyor. Bu temel görülen yalnızca sıradan bir biçimdir. Ben orada

dikkat etmiyorum. Gerçekte benim görmek istediğim kefenin nesnelere değil, Pierre'dir." (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.51)

Sartre'a göre, Pierre'nin yokluğuna kendisinin onu orada bekleyişi neden olmuştur. O, bu bekleyişle onun olmadığını bilincine varır. Dolayısıyla Sartre, kahvedeki toplulukla Pierre arasında yapay bir bağlantı kurarak onu arar ve onun orada bulunmadığını anlar. Sartre "akıldan çıkmayan" café olarak bu yokoluştan bahseder. Bu sadece psikolojik bir durum değildir, çünkü bir "hiçlik" gerçekte deneyimlenmiş olandır. Sorunda hiçlik aynı zamanda mantıksal bir işlemeye başvurmanın basit bir sonucu değildir. Bundan dolayı café'de gergedanların olmadığını söylemek ve Pierre'nin var olmadığını söylemek aynı değildir. İlki dünya ile ilgili hiçbir şeyin ortaya çıkmadığı doğal mantıksal bir yapıdır, ikincisi eylerken. Burada katışıksız düşünce ile nitelendirilen olumsuz yargılardaki var olmama bağlantısından ayrı gerçek bir kahve ve Pierre ilişkisi geçerlidir. Katışıksız bir olumsuz yargı ile Pierre'in kahvede olmayışını söylemek soyut bir anlam taşır ve gerçek bir temele sahip değildir.

Sartre onun nesnel bir gerçekliği vurguladığını söyler. Bununla birlikte, bu nesnellik insan varlıklarının bağımsız olarak basit bir şekilde verilmiş olması değildir. Dahası o bilinç tarafından yaratılmıştır. Böylece Sartre yapısökümün fenomenini düşünür. Bir toprak parçasında deprem olduğunda o araziye tanımlar. Eğer, bunun yanı sıra, bir şehir bu yüzden yok olmuşsa, deprem yıkan bir yapıya sahip olarak görülür. Sartre'a göre, şehri 'kırılgan' olarak tanımlayan insanlardan ziyade sadece yapısöküm vardır. Bunun anlamı şudur, yıkımı olası kılan yıkabilir olarak bir şeyin nitelenmesinde içerilen birçok olumsuzlamadır.

Olumsuzlamanın bu gücünü daha fazla belirlemek için, Sartre'ın sorgulama fenomeninin özelliğine bakalım. Bir şeyi sorduğumda, olumsuz bir cevabın olabilirliğini ortaya koyarım. Sartre'a göre bunun anlamı şudur, verilmiş olanın bir hiçliğini işlerim; sonra böylece "varlık ve hiçlik arasında iniş çıkış" olur (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.23). Sartre o zaman varlığın nedensel dizilerinden kendisini ayırabilmiş olan sorgulayan kişinin bu gerekliliklerini belirtir. Ve verilen hiçleme aracılığıyla, o belirlenmiş herhangi bir zorlamadan kendisini ayırır. Ve Sartre onu yalıtın (...) bir hiçliği gizlemek zorunda olan her insan varlığının bu olasılığının (...) adına özgürlük der (Sartre, Varlık

ve Hiçlik, s.24–25). Olumsuzlama gücümüz böylece doğamızı özgür olarak ortaya koyan bir ipucu olur.

Sartre’da olumsuz bir gerçeklik, varoluşun bir reddidir. Hiçlik, olumsuz yargının kaynağına aittir. Çünkü o kendi olumsuzluğunun kendisidir. Dünyada olumsuzluğun olması için hiçliğin birkaç biçimde verilmiş olması gerekir. Dolayısıyla gördüğümüz gibi eğer olumsuzluk hiçlikten geliyorsa, hiçlik nereden geliyor? Sartre bize hiçliğin kaynağını göstermeye çalışır.

Sartre’a göre, her şeyden önce hiçlik, varlığın dışında tamamlayıcı bir unsur gibi bulunur. Gerçekten de hiçlik, her zaman varlık ilişkisiyle söylenmiştir. O sürekli varlığın olumsuzluğudur. Bu hiçlik varlığı gerektiriyor demektir. Diğer yandan, varlığın hiçlik üzerinde bir öncelliği vardır. Varlık, aksine hiçliğin varoluşunu içermez. “Varlık, hiçlikten öncedir ve hiçliği yaratır”(Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.57–58). Bu, varlığın hiçlik üzerinde yapısal varlığı olduğunu belirtiyor. Eğer hiçlik yoksa varlığın kendisini oluşturması olanaklıdır ve yok saymak için belirli bir güç gerekmez.

Sartre’a göre olumsuzluk veya olumsuzlaştırmalar bir başka deyişle insanlık gerçeği, dünyaya getirilmiştir. Bunlar gerçeklerdir. Olaylar dünyadaki insanlık gerçeğinin temel bir bağıntısını gösterirler ve kendilerini kabul ettirirler. Dünyaya gelen her insan varlığı aynı zamanda insan ilişkileri olan olumsuzlukları ortaya koyar. Bunun için dünyaya gelen hiçlik, varlıktır. Varlıkla ilişkisini geliştiren insan özgürdür. Çünkü insan kendisini dünyada yok sayabilir, hiçlik dünyaya onunla gelir. Dolayısıyla varlık ve hiçlik arasında bir bağlantı vardır.

Hiçliğin analizleri Kendisi-içinin fenomenolojik olarak anlaşılabilmesi için bir anahtar sağlar. Bu nedenle bilincin olumsuzlama gücü kendi içinde çalışmadır (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.85). Düşünmenin durumu için bu olumsuzlama gücünün tanımına başvurarak, Sartre onun nesnesi olarak alınan ‘ön-düşünümlü’ bilinci olumsuzlayan ‘düşünümlü’ bilincin nasıl olduğunu gösterir. Bu düşüncede ortaya çıkan benin içinde bir değişkenliği yaratır: o bir ikilik olarak görülmüş düşünümsel olan varlık ve bir birlik olarak konumlanmış varlık arasındaki bölünmedir.

Sartre'a göre, 'kendisi' ile 'kendisi-için'in rastlantısallığının yoksunluğu bir 'kendisi-için-olan-şey'in merkezinde yer alır. Gerçekte, 'kendisi-için' ne geçmişi ile ne de geleceği ile aynı değildir. O şimdiden artık olduğu şeydir ve henüz olacağı şey değildir. Böylece, kendimi düşüncemin nesnesi yaptığımda, benim nesnem olarak geçmişimde yatanı şimdi alabilirim, aslında bunun ötesine hareket ederek. Benzer bir şekilde gelecek ile: olacağım şey ile asla karşılaşmam. Zamansallık 'kendisi-için' içinde görevde olan olumsuzlamada yolun bir başka yönünü oluşturur.

Sartre'a göre, hiçlik, insanla dünyaya gelmiştir. İnsan varlıktan bir kopma, bir ayrılma noktası ortaya koyar, bir bozulma noktası oluşturur. Varlığın bir yapılılığı, durağanlığı insanla bozulur. Eksiklik denilen şey insanla ortaya çıkmıştır. Dağlarda, kayalarda, sulara eksiklik yoktur. Durmadan arzuluyor olmasının da gösterdiği gibi, insan bir eksiklik ya da bir yoksunluktur.

Sartre, "Varlık ve Hiçlik"te insanı, kendisiyle hiçliğin dünyaya geldiği varlık olarak tanımlar. Bunu şöyle açıklayabiliriz: Varoluşunu yani varlığını oluşturan insan, ne ise o değildir. Çünkü o, olmak istediği ve henüz olamadığı olacaktır. Şu anda olduğunu, biraz sonra aşır geçecektir. Yani olmadığı şey olacak, olduğu şeyi aşacaktır. İşte bu anlamda, insan varlığı var değildir. Nesnelere saltık olumluluğunun ortasında insan, hiçliğini taşıyandır. Doğa da insan tarafından değişikliğe uğratılmış olup artık 'kendinde-varlık' değildir ve reddedilmiştir. Bilgi de doğanın reddedilişidir. Ancak bu olumsuzluğun kendisinden, saltık bir özgürlük çıkmaktadır (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.20). Buradan da insanın yaratıcı gücünün hiçliğe bağlanması olgusunun çıktığını görürüz.

Dünyaya insan varoluşuyla birlikte giren hiçlik, başka bir isimle daha tanınmaktadır: 'O özgürlüktür.' Kendi başına alındığında, 'Varlığın yalnızca varlığı yaratabildiği' yerde, insanın özgürlük imkânı, varlık döngüsünden -yani, şeyler dünyasının determinizminden- kurtulabilme olanağı, bilinç ve olumsuzlamayla söz konusu olur. Bilincin olumsuzluğu, Sartre için, insanın özgürlük imkânının vazgeçilmez temelini meydana getirir. Burada özgürlük, insanın yapısına, onun doğasına bağlı bir özellik değil, insan yapısının kendisidir. İnsanın varlığı ile özgürlüğü arasında hiçbir

fark yoktur. “Varlık ve Hiçlik” adlı eserinde Sartre’ın ele almış olduğu insan ontolojisi, bütünüyle köklü bir özgürlük felsefesidir.

“Hiçleştirmenin varlık eksikliği olduğunu ve başka bir şey olamayacağını biliyoruz. Özgürlük özellikle kendini varlık eksikliği kılan varlıktır. Arzu varlık eksikliğiyle özdeş olduğu gibi, özgürlük de kendini varlık arzusu kılan varlık olarak ortaya çıkacaktır yani ‘kendinde-kendi-için’ olmanın ‘kendi-için-tasarısı’ olarak ortaya çıkacaktır. Burada hiçbir zaman özgürlüğün doğası ya da özü olarak ele alınamayacak soyut bir yapıya ulaştık, çünkü özgürlük varoluştur ve varoluş da kendinde özü önceler. Özgürlük doğrudan doğruya somut görünümüdür ve seçiminden ayrılamaz, yani kişi’den ayrılamaz. Ama ele alınan yapıya özgürlüğün doğru’su denilebilir, yani o özgürlüğün insani anlamıdır.” (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s. 655)

Hiçlik deneyi, Sartre’a göre, bir özgürlük deneyidir. İnsan arzu içinde özgürlüğünü gerçekleştirir. İnsan sürekli bir aşma deneyi içindedir, kendini aşarken insan özgürlüğünü gerçekleştirmiş olur. Sartre bunu bize Varlık ve hiçlik adlı yapıtının 655. sayfasında şöyle anlatmaktadır;

II. BÖLÜM

SARTRE'IN İLK DÖNEM FELSEFESİNDE

“ÖZGÜRLÜK, SORUMLULUK VE YABANCILAŞMA”

KAVRAMLARI

2.1. Varlık ve Hiçlik'te Yabancılaşma

2.1.1. Ciddilik Ruhu; “Kendini Aldatma”

Değerleri insani tasarımın dışında birer mutlak olarak gören kişi, Sartre'a göre, “ciddi adam ruhu” (*L'ésprit de sérieux*) taşır. Oysa değerlerin hiç de insan gerçekliğinden bağımsız mutlak bir yanı yoktur, çünkü bu değerleri yaratan insanın ta kendisidir. Sartre, bu değerleri kendimize mal ettiğimiz, onları kendi seçilmiş değerlerimiz durumuna getiremediğimiz sürece, onların bize hiçbir yardımı olmayacağını söyler.

Sartre'ın varoluşçu felsefesinin en temel kavramlarından biri olarak kötü niyeti; kişinin kendisini, değişmeyeceği düşünülen kendi kişisel karakteri, ama özellikle de kendi dışındaki koşullar tarafından belirlenmiş ve dolayısıyla da özgürlükten yoksun biri olarak görmesi durumu; kişinin kendisinde düşünüp taşınarak, gerçekte yanlış olduğunu bildiği bir inanç, “kendilerinde hem bir düşünceyi ve hem de söz konusu düşüncenin olumsuzlanmasını ihtiva eden” çelişik kavramlar oluşturması durumu olarak tanımlar. (Ahmet Cevizci, Paradigma Felsefe Sözlüğü, s. 454)

Sartre'a göre ‘kendisi-için-varlık’ın son derece özgül bir başka özelliği daha vardır ki Sartre buna *mauvaise foi*, yani ‘kendini aldatma’ adını verir. ‘Kendini aldatma’ yalandan farklı bir olumsuz tutumdur; çünkü insanın, gerçeği doğrudan doğruya kendisinden gizlemesi anlamına gelir. Sıradan yalan olayındaki olumsuzlama edimi bilinçle bağlantılı değildir ve sadece aşkın olanı, bir başka kişiyi erekler; oysa ‘kendini aldatma’ olayında bilinç kendini aynı anda hem bir olgusalılık (*facticite*) hem de bir aşkınlık (*transcendance*) olarak ortaya koyar. Bir başka deyişle bu olguda aldatanla

aldatılan ikiliği söz konusu değildir; tam tersine, ‘kendini aldatma’ olayı tek bir bilincin birliğini varsayar. Sartre insanın ‘kendini aldatma’ olgusuna maruz kalmadığını, bunun bir durum olmadığını, temelde, bir niyeti ve tasarımı içerdiğini vurgular. Yani ‘kendini aldatma’ doğrudan doğruya bilinç tarafından seçilen bir olgudur. Sartre’a göre bu tuhaf paradoks Freud’un Ego ve İd dualizmi aracılığıyla da açıklanamaz, çünkü ‘kendini aldatma’nın gizlenmesi, aynı şeyin hem bilindiği hem üzerinin örtüldüğü, hem tanındığı hem gizlendiği, hem kabul edildiği hem reddedildiği psişik bir organizmanın birliğini gerektirir ki Freud’un bilinçaltı kavramı bunu açıklayabilme yetisinden uzaktır.

Sartre’a göre ‘kendini aldatma’, kişinin kendisine gerçekte ya da fiilen olduğu kadar özgür olmadığını söylemesinden, kendisini buna inandırmasından oluşur; başka bir deyişle, sahici olmayan varoluşun Sartre’daki karşılığı olan kötü niyet, kişinin kendisinin gelenekler, başka insanların düşünceleri ya da ilahi irade tarafından kurulmasına ya da belirlenmesine izin vererek, özgürlüğünü inkâr etmesinden, kişinin özgürlüğünden vazgeçip, kendisine yalan söylemesinden, kendisiyle ilgili gerçekleri bizzat kendisinden nafil bir çabayla gizlemesinden başka hiçbir şey değildir ve kişinin sorumluluktan, insan olma sorumluluğundan vazgeçmesiyle eşanlamlıdır. Kötü niyet, düzenbazlık ve yalandır, çünkü tümel bağlanma özgürlüğünü gözden saklar. Eğer benden önce bir takım değerlerin var olduğunu söylersem, yine bir kötü niyet söz konusudur. Öte yandan, bu değerleri hem ister, hem de onların bana kendilerini zorla kabul ettirdiklerini söylersem, yine bir kötü niyet söz konusudur. Öte yandan, bu değerleri hem ister, hem de onların bana kendilerini zorla kabul ettirdiklerini söylersem, çelişkiye düşmüş olurum.

Sartre’a göre hiçlik, özgürlük ve sıkıntı kötü niyetin koşullarını hazırlar. Kötü niyet; özgürlükten yararlanarak onu ortadan kaldıran kendini aldatmadır. Kötü niyet, yalan söylemeye benzer ancak yalanın aynı değildir. Yalan söyleyen kişi, gerçeği başkalarından gizler, oysa kötü niyetli kişi ise gerçeği kendisinden gizler. Öncekinde aldatan ve aldanın ikiliği, sonrakinde ise bir tek bilincin birliği yer alır. Ona göre bilincin özgürlüğü, onun hangi türden olursa olsun her değeri tasarımı ve mutlak yeteneğini öne çıkarmasıdır. Çünkü o, değerlerin insani seçimden bağımsız nesnel varoluşunu varsayan bir görüşü, burjuva ahlakına özgü *l’esprit de serieux* yani ciddiyetinin bir ayrıcalığı olarak kabul eder.

İnsan bilincini olumsuzlama anlamında hiçlik olarak tanımlayan Sartre'a göre, belirlenmiş bir insan doğasından söz etmek mümkün değildir. Yani, insanın kendisini belli bir biçimde belirlemesi için hiçbir neden yoktur. İnsani varoluşun bir potansiyalite, sınırsız bir imkânlar dizisi olarak varolması, onun sadece yapacaklarıyla ilgili olarak değil, fakat düşünecekleri ve algılayacaklarıyla ilgili olarak her tür telkine hayır diyebilmesi imkânını içerir. İşte insan bu durumu fark edince, yani hiçlik ve olumsuzlamanın kendisinin, ayrılmaz bir parçası olup, seçtiği tarzda düşünmek ve eylemek bakımından sınırsız bir özgürlüğe sahip bulunduğunu anlayınca, kaygı ve tasayla dolar, boğuntu ve endişeye gark olur. Buna göre, *mauvaise foi* ya da kötü niyet, insani varoluşun sınırsız özgürlük düşüncesini taşıyamamasının bir sonucu olup, kaygı ve tasadan kurtulabilmek için bulduğu bir kılıf, sınırsız özgürlük düşüncesinin yarattığı boğuntudan kurtulmanın bir yöntemidir.

Kötü niyet ile varoluşçu etiği ilişkilendiren Sartre'a göre kişinin kendisini aldatmasının değişik yolları vardır: Bunlardan birisi, karar vermemek yani seçimde bulunmamaktır. İkincisi, seçimde bulunmamaktır. İkincisi, yukarıda da belirtildiği gibi ciddiyet tininin, sözde sorunlu bireyin bir takım nesnel değerlerin kendisine yapılması gereken doğru seçimi göstereceğine inanmasından meydana gelir. Oysa Sartre, bu değeri kendimize mal ettiğimiz, onları kendi seçilmiş değerlerimiz durumuna getiremediğimiz sürece, onların bize hiçbir yardımı olmayacağını söyler. Ona göre, özgürlüğü inkâr etmenin üçüncü yolu ise kötü niyettir.

Sartre, bu kötü niyetin oluşuna olanak sağlayan belirsizliği üç karşıt özellik çiftiyle açıklar. Bunlardan ilki; olgusal ve aşkınlıktır. Bir kişinin olgusalı; onun bedeni ve sınırlılıklarıyla, doğumu eğitimi, ait olduğu sınıfı vb. oluşmasıdır. İnsanın ikinci karşıt özellik çifti, onun hem 'başkaları-için-varlık' ve hem de 'kendisi-için-varlık' olmasıdır. Yani ötekinin beni ile nesnelleştiren bakış açısıyla benim kendi bakış açım çatışabilir ve bunlar birbirine bütünüyle aykırı olabilirler. Üçüncü karşıt özellik çifti ise dünyanın ortasındaki varlık ile dünyadaki varlıktan meydana gelir. Buna göre, bir birey başka nesnelere arasındaki edilgen bir nesne olarak hareketsiz bir varlıktan başka hiçbir şey değildir. Ancak diğer yandan da kendisinin, dünyanın ötesine kendi olanaklarına doğru atılarak bir dünyanın var olmasına neden olan varlıktır. Burada da görüldüğü gibi Sartre açısından, bir yandan her ne değilse olurken diğer yandan da her

ne ise o olmayan bir varlık olarak insan artık karşıtların bir birliğidir. Diğer bir anlatımla aynı anda olgusallık ve aşkınlık, ‘başkaları-için-varlık’ ve ‘kendisi-için-varlık’, dünyanın ortasındaki varlık ve dünyadaki varlıktır. Dolayısıyla insan, karşıtların yol açtığı amansız bir gerilimden rahatsız olan bir varlık, karşıtların yalnızca ne biri ne de diğeriyle tanımlamama anlamında belirsiz biridir. Özgürlüğünün yapısı ve ölçüsünü, sorumluluğunun sınırlarını anlayıp bilemeyen bilinçli insan varlığı, kötü niyet içindeyken varoluşunun belirsizliğini inkâr edip, olgusallıkla aşkınlık, ‘başkaları-için-varlık’la ‘kendisi-için-varlık’, dünyanın ortasındaki varlıkla dünyadaki varlık arasındaki amansız gerilimi kendine göre aşmaya çalışır.

Sartre’a göre, kötü niyet, bilinçte bir görünüş ikiliği yaratmaya dayanır, sabit olmayan ve tutarsız-ben olandır. Kötü niyet farklı şekillerde çalışır; tüm içerdiği şey insan varoluşunun merkezi çatışmalarının bir yansıması ve sadece ‘kendisi-için-varlık’ın varlığının karşıt durumlarından birine odaklanır; onun varlığını bütünüyle inkâr etme veya varlığın özel doğasını unutmama. Bir başka uç nokta, kötü niyetin bir biçimi olabilecek “içtenlik”tir, eğer o kişinin rolü ile sorunsallaşmamış bir tanımlamayı zorunlu kılar, ya da ötekileri rolleriyle belirleme girişimi -bütünüyle ona verilen görevlerle uygunluk içinde olan garson (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.100), arkadaşına bir homoseksüel olduğunu itiraf etmeye çalışan dürüst insan (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.104). Tüm bu kötü niyet eylemleri varoluşsal özgürlüğü zorunlu olarak gerektiren kendisinin tüm sorumluluğunun bir karşı çıkışını içerir. İnsan özgürlüğü değer için karşılıklar oluşturmaktan çok, önceden varolan ahlaki değerleri kabul etmekten çok ahlaki bir ölçüt yaratır.

Sartre, kötü niyet olarak bilinen kendini aldatmaya şu örnekleri verir: Belli bir adamla ilk kez olarak çıkmaya razı olan, adamın kendisine bakarken taşıdığı niyetleri çok iyi bildiğini kabul etmekten kaçınan bir kadının durumu. Sartre’ın verdiği örnekte, bir kadın belirli bir erkekle ilk kez dışarı çıkmaktadır; kadın adamın niyetlerini “bilmektedir” ve bir karar vermek durumunda kalacağını “bilmektedir”, ama bunun aciliyetini “anlamak istemez”, adamın davranışını “bir yaklaşma” olarak “değerlendirmez”, adamın davranışlarındaki “gelişme ihtimallerini” “görmek istemez”. Adamın davranışını şu anda var olanla “sınırlar”. Erkek kadının elini tutar. Elini orada bırakmak flörte rıza göstermektir. Elini çekmek ise o ana büyüsunü veren sorunlu,

kararsız uyumu yok etmektir. Genç kadın elini orada bırakır, ama bunu “fark” etmez. Fark etmez, çünkü tam da o anda arkadaşının dikkatini, düşüncenin en yüce alanlarına çekmek için tamamen aklına yoğunlaşmıştır. Bedeni ruhundan ayrılmıştır. Sartre’a göre, kadın kötü niyet içindedir ve bunu sürdürmek için çeşitli yöntemler kullanır.

Sartre, genç bir kadın düşünün, der. Kadının duyguları karışıktır ve ne istediğini pek bilmez. Kadın, erkeğin kendisi için beslediği duyguların pekâlâ farkındadır ama yine de ona duygularını açma fırsatını bir türlü vermez ve onun kendisine daha fazla açılmak için söylediği bütün sözleri ve dışavurduğu jestlerini sadece sıradan sözler ya da jestlermiş gibi alır. İşte böyle bir durumda kadın, bilerek, gerçeklikle idealleştirmeyi, olumsuzlukla aşkınlığı birbirine karıştırmaktadır. Yani genç kadın, kendini aldatma içindedir. Ama bu aldatmayı doğrudan doğruya kendisi seçmiştir.

Sartre’ın verdiği kötü niyetle ilgili örneklerin en ilginçiyse eşcinsellikle ilgili bilinendir. Bu örnekte olduğu gibi ona göre samimi insan, özünde gerçekte olmayı özgürce seçmiş olduğunu savunurken, kendisini bir şey olarak oluşturur. Ancak o aynı zamanda, suçlulukla olduğunu vurguladığı kötü şey benzeri benle, kendisi arasına bir uzaklık koyarak, bundan kendisi için çıkar sağlamanın yollarını arar. Bunu Sartre şöyle belirtir; O içtenliğin karşısında bir ödül alır. Ödüle layık insan, kötü olduğu için değil, ancak kötülüğünün ötesinde olduğu için kötüdür. Aynı anda kötülük de zararsız duruma getirilir. Çünkü o, determinizm düzlemi dışında, hiçbir şeydir. Ben onu doğrularken, onunla ilişki içinde, özgürlüğümün bilincine varırım. Bana artık her şey için izin vardır. Bununla birlikte özgürlük, kendisinden kaçmanın her zaman daha olasılık olduğu, olağanüstü güç bir sorumluluk olmakla kalmaz, o kaçınılmaz olarak karşılıksızdır.

Sartre’a göre kötü niyet; varolma özneliği, özgürlüğü ve karar için sorumluluğu yitirmektir. Diğer bir anlatımla kötü niyet, “kendine bir kişi olmaktan çok bir nesne gibi davranmaktır. Bireyi, kendini aldatma sorumluluğundan bağışlayan Freudçu ruh çözümleme, yalancı olmaksızın yalan,” (Korlaelçi, Gabriel Marcel’in Tanrı Anlayışı, s. 36) kavramı üzerine kurulmuştur. Bundan dolayı insan Sartre’a göre tüm eylemlerinden sorumludur. Bu sorumluluk yalnız kendi kendisine karşı değil, bir ‘başkası-için-varlık’ karşısında da olmak zorundadır.

2.1.2. Öteki

Sartre'a göre, 'kendisi-için-varlık'ın dünyası soyut bir dünya değildir. Ona göre, 'kendisi-için-varlık', varlık'ın karşısında oluş tavrı içinde olmasaydı kendi kendine yetecekti. Fakat hiçbir yerde kendi başına 'kendisi-için-varlık' düşünülemez. 'Kendisi-için-varlık', bir başka varlığa gereksinim duyar. Bu, *l'être-pour-soi* diğer bir ifadeyle *başkası-için-varlık*'tır. Başkasında varolmak; başka bir şeyle bulunmak veya başkasında bulunmaktır. Çünkü bilinç, yalnız kendi dışında bir başka varlıkla ilişkide bulunduğu durumda vardır. Ona göre kendimizi başkaları vasıtasıyla tanımaktayız. Bizler başkalarının daha önce bizim üzerimizde edindikleri bilgilere başvuruyoruz. Buradan hareketle kendimiz hakkında yargıyı ve kararı başkalarının verdikleri bilgilerle yapıyoruz.

'Başkası-için-varlık' (*L'être pour autrui*) 'kendisi-için-varlık'ın üçüncü ekstasis'idir. Sartre'a göre, bu kategoriyle birlikte kendi ego'mun başkaları için bir nesne olarak varolduğu yeni bir boyut ortaya çıkar. İnsan bunu en derin şekilde *bakış* fenomeninde algılar. Birinin bize bakmakta olduğunu fark ettiğimizde, kendimizi bir nesne olarak görüp kendi kişisel dünyamızın çözümlüverdiğini duyarız. O anda kendi benimizi adeta bir başkasının ben'i gibi algılarız. Bir başka deyişle, o bakış anında, 'kendisi-için-varlık'ımız bu niteliğinden sıyrılıp bir çeşit 'kendinde-varlık'a dönüşür. Hiç kuşkusuz bu ilişki mutlak değil, karşılıklıdır. Hegel'in felsefesinde *Ego* kendi değerini ancak karşısında bir Başkası varsa kazanmaktaydı. Kendi bilincimin yapısını oluşturabilmek için Başkası mutlak bir zorunluluktadır, Sartre, Hegel'in bu görüşünde, Ego'nun Başkasının varlığını içerdiğini ileri süren Husserl'in görüşüne oranla daha büyük bir gerçek payı olduğunu temsil etmekle birlikte, Hegel'in ontolojik iyimserliğine karşı çıkar. Sartre'a göre Hegel bütünü birliğini olumlamakta, ama bilinçlerin çoğulluğunun yarattığı skandalı açıklayamamaktadır. Çünkü Sartre'a göre her bilinç bütünü bir uğrağıdır ve Hegel'in evrensel bilinç kavramı Kierkegaard'ın ısrarla sahip çıktığı somut birey olgusunu hiçbir şekilde göz önünde tutmamaktadır. Sartre'ın 'başkası-için-varlık' kavramı bireysel bilinçlerin birbiriyle çatışmalarını vurgulayan bir terimken, Sartre'ın bizzat birçok kavramını kullandığı Heidegger'in *Dasein* öğretisinde önemli bir yer tutan *Mitsein* ('birlikte-varolma') kavramı, bireysel bilinçler arasındaki

çatışkıyı değil de, daha çok dayanışmayı vurgular. Heidegger için Başkası, benim için ne bir 'alettir', ne de bilgimin bilgisi olarak bir 'nesnesidir'.

Sartre'in varoluşçuluğunda bilincin, ötekilerle önemli bir birlikteliği vardır. O bunu şöyle açıklar: "(...) Ötekinin aşkınlığına sahip olmak. Ötekinin o zaman benim dünyamın ortasında olacağı ancak bunu yapmak da bu olgusalılık onun yok sayıcı aşkınlığının sürekli bir sunumu olduğu için, basit olgusalılığına indirgemek (...)". (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.394).

Diğer taraftan, Sartre aynı zamanda, hem cisimleşmiş hem de özü itibariyle ötekiyle ilişki içinde bir varlık olarak insanın durumuna fenomenolojik bir açıklama sunar ve şöyle der:

"Bizim bilincin olgusallığını, 'kendisi-için'in, hem kendisinin seçmemiş olduğu bir durum içinde ortaya çıktığı sürece ve hem de bir dünyaya fırlatılmış ve bir durum içine terkedilmiş olduğu ölçüde var olduğu olgusunu kabul etmemiz gerekir. O onda kendisinin temel olmadığı bir şey yani onun dünyada bulunuşu olduğu sürece vardır." (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.79)

Sartre'a göre bir nesne olarak öteki, dünyanın tamamının etrafında örgütlendiği somut bir merkezdir, ama benim dünyam dâhilinde tasarlanmış ve yerleştirilmiş bir aşımış aşkınlık, özerk sınırlarım dâhilinde yabancı bir bölgedir. İlkesel olarak, nesne olarak ötekini doğru bir şekilde yorumlayamam ve kapsamlı bir biçimde tanıyamam ve onun nesnellikteki hiçbir unsur prensipte bilginin ötesinde ve dünyanın dışında olan öznelliğine gönderme yapmaz -ve hiçliktir. Nesne olarak gönderme yapmayan ya da onu sergilemeyen bir kişi.

Sartre'a göre, başkaları kendi varlıklarını ret ettikleri gibi bendeki bilinci de alırlar. Başkaları için bizden daha önemli şeyler vardır. Sartre, kendi kendimizi tanımayı denediğimiz zaman düşünüyoruz, der. Buna bağlı olarak bizi yargılayanları bizde yargılıyoruz. Aksi durumda başkaları benim varlığımı ve benim düşüncelerimi etkiler. İkilik, varlık incelemesi üzerine kurulmuştur. Diğer bir anlatımla bu, varlığın bilimselliği üzerine yerleştirilmiş demektir. Yine burada, başka bir bedenin doğal ve normal olarak kabul edilmemesi söz konusudur. Bu yalnızlığın gösterildiği yabancı artık

kendisinden başka bir şey değildir. Sartre'a göre pek çok yerde bile somut bir bakıştan yararlanılmıştır.

Sartre buna, bu başkasıdır ve ben olmayan ben, der. Yine aynı biçimde başkası ben değilim veya ben demek değildir. Bu durumda ben ve başkası arasında bir bağ vardır. Sartre bunu hiçlik olarak adlandırıyor. "Bu yokluğu ben mi yarattım?" sorusu bu kişisel bağları meydana getirmekten uzak bir düşüncedir. Sartre'a göre bu hiçlik, benimle başkası arasındaki her ilişkide bir karşıtlık oluşturur. Böylece bu hiçlik, aynı bilinçlerin yalnızlığı arasında bir bağın olmasından kaynaklanır. Çünkü uzaklık, Paul'un ve Jacques'in bilincini her zaman ayırt edecektir. Eğer başkası, benim olmadığım ben ise, taşıdığı kendisidir. Bu benim varlığımdan ayrı ve benim dışındadır.. Örneğin; diyelim ki bizden her hangi biri kendi dünyasını anlatsın. Hiç kimse başkasının ne düşündüğünü veya ne hissettiğini bilemez. Zira benim iç dünyamı ve bedenimi ben bilirim. Bu konu aynı zamanda varoluşu da oluşturur. Dış dünya konusunda başkaları bizi tam olarak tanıyamazlar.

Sartre'a göre, varoluşun ağırlığından bir nebze olsun kurtulmak, ancak başkasının varlığı içinde erimekle olanaklıdır. 'Dünya-içinde-varlık'ımız, bir çevrede yaşamın ve 'kendisi-için-varlık' yanımızın yanı sıra 'başkasıyla-varlık' olmamızı da zorunlu kılar. Başkasının varoluşsal bunaltıyı hafifletici mucizevî niteliğinin yanı sıra, kendisinin varlığı da apayrı bir sorunun kaynağıdır. Çünkü benim için gerçek olan onun için de gerçektir; ben de onun varoluşsal bunaltısını hafifletebilmesinin bir aracıyım. İnsan, yağmurdan kaçarken doluya, kendi varoluşundan kaçarken 'öteki'nin egemenliğine yakalanır. Başkası benim için, kâh varlığımı benden çalan, kâh bana ait bir varlık olduğunu ortaya çıkarandır. Başkası bana baktığında, üzerimde tartışmasız bir üstünlük sağlar; başkası kaygısı, beni sanki bir sarsıntının etkisi altındaymışım gibi bana rağmen ele geçirir. Öteki, varlığıma engel olarak benim tam anlamıyla var olmamı imkânsızlaştırır. Ben, ötekinin sorumluluğunu almaya zorlanmış, bu konuda bir istek duymamama rağmen ahlaki bir zorunluluk tarafından kuşatılmış birisiyim. Bu yüzden insan, hep anlatıldığı gibi kalbi sevgiye susamış, barışsever bir varlık değildir; insanın özünde hiç de o ne olduğu belirsiz sevgi yoktur; sevgi, insana kurtulamayacağı bir sorumluluk olarak dayatılmıştır. Bu yüzden benimle o arasındaki zorunluluğun diyalektiği, kişiler arası alan, hem sevginin hem şiddetin yuvalandığı yerdir. Bu yüzden

Sartre, sadist şiddetten duygusal aşkın yumuşaklığına kadar tüm arzu biçimlerini, öznenin 'öteki'nden kurtulmak için ortaya koymuş olduğu savaş hileleri olarak tanımlar. Benim kendimi göremeyeceğim biçimde beni görerek bana sahip olan 'öteki'yle ilişki 'ben bilinci' min temelinde bulunur.

Sartre'a göre, insan, bu dünyada, başkalarıyla, zor da olsa, ilişki içindedir. Her şeyden önce, bir bedenimizin olması, dış dünyayla ilişkimizi olanaklı kılar. Başkasıyla ilişki; en yetkin biçimde, "başkasının bakışı"yla, başkasının bakışının bize verdiği "utanma" duygusuyla kurulur. Tek başına olmak dingin durumda olmaktır. Başkasının varlığı, daha doğrusu başkasının bakışı bizi nesneye indirgemeye çalışır. Biz de başkasının bakışı karşısında nesneye indirgenmemeye bakarız. Utanç, bir bilinç olayıdır. Başkası gibi görüldüğüm için utanırım. Bu durum bende bir fikir oluşturmuştur. Başkası olmadığı durumda ben sorumluyum. Çünkü utanç, başkasından öncedir. Bu iki yapı birbirinden ayrılmaz. Varlığımızın yapısı ile bir bütün olduğumuzu anlamak için, her zaman başkalarına gereksinim vardır. Ancak ne yalancılık, ne düşmanlık, ne de ilgisizlik insanı başkalarının korumasına bırakmazlar. Bunlar insanlar arasındaki ilişkinin boyutunu gösterirler. Bundan dolayı görünüm, benim için ciddi bir yapıyı oluşturur. Sartre, "Hiçbir sınır tanımadan ve aynı nedenden hareket etmek gerekir," (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.202) der. Beden ve bilinç arasında bir ilişki vardır. Bu ilişki, bilinç ile nesne arasında bir seçim gerektirir. Bedenin ortaya çıkardığı tek gerçek sorun, bilinç ile beden arasındaki ilişkidir. Bununla birlikte bilinç, benim apaçık bir görünüşüdür. Beden aynı zamanda bizim başkası gibi görünmemizi sağlar.

2.1.2.1. Beden

Sartre'a göre 'kendisi-için-varlık'ın olgusalının önemli bir boyutu, onun cisimleşmesidir. 'Kendisi-için-varlık', yalnız bir beden içine yerleştirilmiş veya bir bedene bağlanmış bir şey olarak anlaşılmalıdır. 'Kendisi-için-varlık' tamamıyla beden ve tamamıyla bilinç olmalıdır. Bundan dolayı o, "bir beden ile birleştirilmiş olamaz" (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.305). 'Kendisi-için-varlık' olarak beden, bir bakış açısı ve bir hareket noktasıdır. Kendisini dış dünyadan ayırt eden bilinç, Sartre'a göre, bilincin başka kişilerle ve onların bilinçleriyle ilişki içinde bulunmasını gerektirmeyen

deneyimin çıkış noktasıdır. Özne deneyimin olanaklı olabilmesinin koşulu, nesnelere ve başka kişilerle kurulan nesnel ilişkiler ağı kapsamındaki bir nesne olarak öznenin kendisiyle ilişki kurmasıdır.

Sartre'a göre, ötekinin bedenine sahip olmak istediğim, fakat ona, kendisi 'sahip olunmuş' biri olduğu sürece, yani Öteki'nin bilinci bedeniyle özdeşleştirildiği sürece sahip olmak istediğim kesindir. Öteki'nin aşkınlığına saf aşkınlık ve aynı zamanda beden olarak sahip olmak, Öteki'nin, o zaman benim dünyamın ortasında olacağı, ama bunu yapmak da bu olgusallık onun yok sayıcı aşkınlığının sürekli bir sunumu olduğu için, basit olgusallığına indirgemek... Ona göre, arzunun gerçekleşmesi imkânsız ideali budur.

Sartre'a göre, bilginin ideali, şeyleri kendi içlerinde oldukları şekliyle bilmektir. Ne var ki, bu ancak bilinç kendini nesneyle özdeşleştirebildiğinde mümkündür ve o zaman da hiçbir bilinç ve bilgi olasılığı kalmaz. Bu nedenle bilgi, Kantçı anlamıyla, kendi içinde olduğu şekliyle bilinmesi imkânsız bir bilgi olarak, görelidir (bu, sanki bilginin olası bir nosyonuymuş gibi), ama yalnızca insani olması açısından görelidir; yani, bilinen, Varlık olarak, dünyaya gelen bilinçten kopuş olarak. Bilgi bizi orada olanın somut varlığına götürür ve kendine dair bir gerçekliliği vardır: Gerçekten bilinen şey somut olandan başka bir şey değildir ama bilgi insanidir ve bunun aksi düşünülemez. Beden ve duyular bilginin ilk nesnelere olduğundan, ontolojik bir tanımlamayla onları bilginin zemini ve anlamı olarak ele almak yanlış olacaktır. Başkalarının bedenlerini biliriz ve bizim bedenimizi de başkaları bilir. Böylelikle, beden başkalarının varoluşunu ve bizim onlarla ilişkimizi gerektirir.

Sartre için beden somut bir başvuru kaynağıdır. Dünyadaki şeyler bedene yönelirler ve onu açığa çıkartırlar. Alışkanlık olarak kullandığım tüm şeyler benim dünyamda örgütlenmiştir ve onlara yerlerini ve anlamlarını veren bedensel mevcudiyetimi işaret ederler. Benzer bir şekilde, büyük kamusal alanlar ve hizmetlerde oralara yerlerini ve anlamlarını veren bedensel mevcudiyetimi işaret eder ve ihtiyaç duyar; dünya tanımlanmış kullanımlar için örgütlenmiştir ve yapılandırılmıştır. Nesnelere hem şeyler hem de araçlardır; duyulara ve kullanıma açıktır. Kullanışlı-şeyler dünyasında, duyular ve eylem uygun bir şekilde ayırt edilemez. Bu nedenle gereklilik

verili bir unsur olarak bedenle başlamamalı ve dünyada nasıl davranacağımızı ve onu nasıl tanıyacağımızı sormamalıdır; çünkü dünyayla ilişkili olarak 'kendisi-için-varlık'ın ortaya çıkışıyla, bir kullanışlı -şeyler kompleksi olarak dünyanın kendi bize kendi bedenlerimizi gösterir. Kendi bedenimi ve duyularımı, başkalarının bedenleri ve duyuları üzerinden yaptığım gözlemlerle ya da nesnel bilgin yoluyla cisimleştiririm - bunun ardından kendi bedenime ve duygularımın işleyişine yönelirim. Ne var ki, bu, sonsuzluğa bakarak kendime bakabilme gücümü gerektirir. Gerçek şudur ki, ben duygularımın ve bedenimden oluşurum ve onları kendim için bir nesne haline getiremem; çünkü bunu yapmaya yeltenerek onlarla özdeşleşirim: Bakmakta olan göz kendini göremez. Bedenim benim için araçtır ki, kendi bir araç olmaksızın araçlar kompleksine uyum sağlayabilir ve oradaki her şeye anlam ve düzen katabilir. Bedenim hem bir bakış açısı hem de bir başlangıç noktasıdır, çünkü diğer olasılıkları gerçekleştiren yeni bir düzene eylem yoluyla geçişimi düzenler ve sabitler. Aynı zamanda da, kendi 'zorluk kat sayısı' ile tasarılarımın önünde bir engel, bir direniştir. O, kavrayış dünyasının koşulu olarak, eylemin, yani seçimin koşuludur.

Ancak bir bakış açısı olarak, Sartre'a göre, üzerinden başka bir bakışı elde edebileceğim bir bakış açısı değildir; tıpkı başka bir alet vasıtasıyla kullanabileceğim bir alet olmadığı gibi. Bedenimin içinde yaşarım: Onu aşamayacağım ve tanıyamayacağım gibi, kullanmam (kullanmam) da. Şimdiki deneyimde açık bir şekilde onun bilincinde değilimdir; anlamını kullanarak bir sembolün görülemeysi gibi o da görülemez - örneğin, anlamını kavrayarak bir kelime ya da cümleyi görmeyişimiz gibi. Onun yan anlamlarının, kavrayamayacağım, gerçekten bağımlı olduğum bir şey gibi bilincine varırım.

Sartre'a göre, bilinçli olmak, dünyanın arka planı olarak her zaman bir şeyin bilincinde olmak demektir ve bunu her zaman, görsel ya da başka bir biçimde, dünyanın duyuşal bilincine karşı bedensel bir bilinçtir. Bu nedenle bir şeyin basit bilinciyle, bilinç farklı şekillerle tüm dünyaya ve tüm bedenlerin farkındadır. Bu ıstıraplı, hoş ya da hissiz olabilir; kişinin bağımlı varoluşuna dair saf bir algılayış olabilir. İstirap verici olduğunda, onun bilincine varmamı sağlayan şey, ondan uzak durma, kendimi onun ötesine taşıma çabamdır. Ama ıstırap verici olmadığında da, daha az nahoş olmayabilir, çünkü bu durumda ıstırap verici bilinçten daha beter olan bulantıya yakalanabiliriz. Bu

asli bulantı bir metafor değildir- o gerçektir, diğer tüm fiziksel kusmaların kökeni, yani bir benzeri olan saf olasılık hissinin bir tepkisidir.

Özetle, Sartre için beden hem dünyada örgütlenmiş kullanışlı-şeylerle işaret edilen bir başvuru merkezi, hem de 'kendisi-için-varlık' tarafından yaşanan saf olasılıktır. Dünyadaki kullanışlı-şeylerin gönderme yaptığı bir başka insanın bedeni, ortak bir dünyaya işaret ederken, bizimkinden yalnızca olası bir araç ve beden olarak var olarak farklılık gösterir ki bu araç ya da bedene dair bir bakış açımız olabilir. Bir başkasını algılayışımız, şeyleri algılayışımızdan oldukça farklıdır, çünkü onu kendi dünyasının içinde görürüz: Gördüğümüz şey daima bir bedenden fazlasıdır, çünkü zaman ve uzayda onu aşarız.

Sartre'a göre, böylelikle beden üç şekilde ya da boyutta varolur. Bedenimizi tanır ve kullanırız; bir başkası için bir nesne olduğumuz sürece, o bizim için bir öznedir ve bir başkası tarafından bir beden olarak bilinen kendimiz için varoluruz.

Sartre'a göre, bu yolla bir özne ya da bir nesne olarak öteki ile ilişki içinde olan 'kendisi-için-varlık', öteki için bir nesne olmaktan kaçmaya çalışır, ötekini asimile etmeye çalışır, ya da ötekini sevgi veya nefreti getiren bir nesneye dönüştürmeye çalışır. Sevgide asimile etmek istediğimiz ya da özgürlük olarak sahip olmak istediğimiz şey ötekinin özgürlüğüdür; çünkü ötekini bizden ayıran ve dış görünüşümüzü ötekine göstererek bizi oluşturan şey ötekinin özgürlüğüdür. Severecek, sevdiğimiz kişinin bir nesne olarak yalnızca bizi seçmesini ve bu yolla öteki için varoluşumuzun kökeni olmayı talep ederiz: Bize varoluşu, yalnızca *de facto*, *de trop* (fiilen) değil fakat *de jure* (yasal olarak, hak gereği) veren şey de budur ve varoluşu kendi özgürlüğümüzle birlikte arzuladığımız ötekinin özgürlüğü tarafından arzulanmıştır. Kendisi için bir nesne olduğumuz bir başkasının iradesine, özgürlüğüne tecavüz etmeden hükmedebilirsek, kendi temelimiz ve doğrulamamız olabiliriz. Ama bu şekilde sevebilmek için âşık kendisini, sevdiğini baştan çıkartabilecek bir nesneye dönüştürmek zorundadır; tüm dünyanın yerini alabilecek ve tüm dünyaya bedel bir nesne. Bu noktada kendi çıkarlarına en iyi şekilde hizmet edecek bir dil kullanılır; ama kullandığı dilin sevilen kişi tarafından nasıl yorumlanacağını, bedeninin ve kendisinin nasıl algılanacağından daha fazla bilemez; dilinin de onun erişemeyeceği bir dış yüzü vardır. Aşığın,

kendisinin de tam olarak aynı şekilde sevmeyi arzuladığını ve talep ettiğini anlamasını sağlayana dek başarılı olmayacaktır. Çünkü öteki bizi asla bir nesne olarak sevmeyi ve bizi ancak bizim için dünyaya bedel olan ve bizi baştan çıkartan bir nesneye dönüştürmek yoluyla, bir özne olarak sevebilir. Sevilen kişi ancak sevilme arzusuyla dolup taşıdığı anda bir aşığı dönüşür. Bu nedenle, her ikisi de bir diğeri için bir hayranlık nesnesine dönüşmeye çalışır ve ötekinin kendisini yalnızca bir nesne olarak teşkil etmesini, arzulamasını ve var etmesini talep eder. Özünde sevmek kişinin kendini sevdirmeye tasarısıdır. Amaç önüne geçilemez biçimde engellenmiştir. Amacına ulaşmak için âşık, sevdiği kişi ve kendi için dünyayı indirgemek ve ötekinin yalnızca nesneliliğinin inşa etmesi için yaşamasını sağlamak durumunda kalacaktır ve böylelikle ona güven ve özneliliği içinde bir *raison d'être* (varolma nedeni) verir; öteki için en büyük değer ve onun tüm dünyası olacaktır. Bu girişim başarısızlığa mahkûmdur; çünkü bir nesne olarak bu şekilde sevimemiz ve bir başkası için bir nesneden ötesi olamamamız ve ötekinin aşkı da, özünde bizim tarafımızdan sevilme tasarısıdır. Hedefimize ulaşamayız, yalnızca kendimizi tamamiyle bir nesneye dönüştürerek, kendimizi özgürlükten mahrum etmek için özgürlüğümüzü kullanarak mazoşizme yönelebilir ya da ötekini tam anlamıyla bir şeye, bir bedene dönüşmeye zorlayarak, sadizme yönelebiliriz. Bu sapmalar kendi kendilerini yenilgiye uğratırlar. Ve yalnızca normal cinsel ilişkinin izole ve geliştirilmiş anlarıdır ki nesneliliği yoluyla ötekinin özgürlüğüne hükmetme tasarısının özü de budur. Çünkü cinsel farklılaşma ve cinsel eylemler daha derin ontolojik yapılardan kaynaklanırlar. Cinsel eylemler yoluyla kendini tatmin etme girişiminde bulunan tutku, hayatına alınmış, bir insana duyulan arzudur ve o insanla birlikte kişinin kanı ve canı, saf olgusalılığı ve olasılığına dönüşür. Ötekinin etini kendine mal etmek amacıyla, ötekinin huzurunda kendimizi ete dönüştürürüz. Tutkunun ideal amacı, hareketin, dünyanın hatta bilincin yok edilmesiyle her iki bilincin de kucaklamada tam anlamıyla görünür olmasıdır. Bu, bir bilinç tarzının seçimidir: Neden bilinç tutku biçimine girerek kendini yok etmeyi seçer? Tutkuda bedenimizi özel bir şekilde yaşarız ve bize dair olan dünya bir değişikliğe uğrar: Bedenimiz, eylemlerimize ve kullanışlı-şeyler dünyasına karşılık gelirken, artık başka bir araç tarafından kullanılmayacak bir araç gibi hissedilmez; o et olarak yaşanır ve kendimize dair dünyayı da bu etle ilişkili olarak kavrarız: Kendimizi edilginleştirip; kullanışları ve biçimlerindense, şeylerin maddi özlerine karşı daha duyarlı oluruz: Bilinç, dünyanın pençesine düşmüş bir bedene dönüşür. Dünyanın ortasında bir şeye

dönüşmeye oldukça yaklaşıyoruz ve bu şekilde de ölüme. Tüm bunların anlamı, onu dokunulabilir kılmak yoluyla ötekinin özgürlüğünü kendi içinde zapt etme girişiminde yatmaktadır. Bu ideal amaç ötekinin bedeni üzerinde salt bir güce dönüşerek engellenemez bir şekilde başarısızlığa uğrar. Ötekinin de aynı şeyi yapması amacıyla, sarhoş olmayı isteriz. Cinsel eylemin tüketilmesi daha derin niyeti rahatsız eder ki o da çelişkili olduğundan bir şekilde başarısızlığa mahkûmdur. Ötekinin özgürlüğü -özneliği-fiziksel olarak zapt edilemez.

Sartre'a göre, ötekine dair olması tutumlar bu cinsel temanın varyasyonlarına indirgenemez; ama insanın birbiri ardına gelen davranışlar bütünü bu iki davranışın, yani aşkın ve tutkunun yalnızca ayrıntısıdır -ve de nefretin. Kesinlikle, belirli davranış biçimleri (yardımlaşma, mücadele, rekabet, taklit, arz, acıma, utanç, vb.) daha kolay tarif edilebilir, çünkü gerçek durumlara ve 'kendisi-için-varlık'ın öteki ile olan tüm ilişkilerinin somut detaylarına bağlıdır -ne var ki, hepsi cinsel ilişkilerle kuşatılmıştır, çünkü bu davranışlar 'kendisi-için-varlık'ın 'başkası-için-varlık'ını gerçekleştirmek ve bu gerçeklere dayanan durumu aşmak için kullandığı temel tasarımlardır. Bu temel davranışların hepsi, bir hayal kırıklığı çemberinde hareket etmeye mahkûmdur; her biri ideal gayeyi başarmaksızın ya da açığa vurmaksızın bir başka biçim alır. Öteki prensipte erişilmezdir. Aynı anda hem özne hem de nesne olarak kendimizi açığa vurduğumuzda ancak ötekine karşı tutarlı bir tutum içine girebiliriz ki ilkesel olarak bu imkânsızdır. Ötekinin özgürlüğüne karşı tam bir saygı etiği bile başarılı olamaz, çünkü ötekinin özgürlüğünü sınırlayan bizzat bizim varoluşumuzdur ve tasarımlarımızdan herhangi biri bu sınırı dayatır. Ötekini anlayış ile kuşatmak, onu anlayışlı bir dünyada yaşamaya zorlar ve anlayışsız bir dünyanın gerektirdiği diğer nitelikler ile değerleri geliştirmekten alıkoyar. Ona göre, eğitimde, başkalarının içinde büyütüldüğü değerleri ve ilkeleri başkaları için seçeriz ve onlar özgürlüğü seçmek, onların özgürlüğünü daha az kısıtlamaz. Ötekinin özgürlüğünü kısıtlayan (ne yaparsak yapalım) bizzat kendi varoluşumuzdur ve intihar bile bu asli durumu değiştiremez: Eylemlerimiz her ne olursa olsun, onları gerçekleştirdiğimiz yer, hali hazırda bir ötekinin bulunduğu ve o öteki ile ilişkili olarak benim *de trop* (fiilen) olduğum bir dünyadır. Günah nosyonunun, insanoğlunun yakasını bırakmayan temel günahın kökeni de bu asli durumda yatmaktadır. Kendini doğrulama ötekini bir nesneye ve bir araca dönüştürür ve asli tema farklı varyasyonları ile birlikte tüm ilişkilerimizde canlandırılır.

2.1.2.2. Bakış

Sartre’ın bakış fenomeninde bir başkası bakışın etkisiyle benim dünyama girer ve beni kendi tasarılarına uydurarak, dünyam ile özgürlüğüme başka bir biçim verir. Birinin bakışları altında bulunursam, dünyam ve kendisi-için-varlık olarak yaşadığım özgürlük tehdit edilir. Bu durumda başkası, benim dünyamda hırsızlık yapacak ve beni kendi ilgilerimin sınırı içine sokarak, bir kendinde varlık, bir nesne durumuna getirmek isteyecektir. Başkasının bakışı altında bulunan bir nesne durumuna indirilmektedir. Burada Sartre’ın dediği gibi hareketsizlik yani *extase* (Sahakian, Felsefe Tarihi, s. 311–312) söz konusudur. Dolayısıyla, kendimin olmayan ve kendiminmiş gibi davranamayacağım, üretemeyeceğim, nesnelleştiren bir gücün etkisi olmaksızın kendime hiçbir nitelik veremem. Bundan dolayı başkasını, ‘kendi-içini’ kırıp, ‘başkası-için’ arasında yansıtmak gibi bir işlevi söz konusu olduğunda ben, asla başlangıçtaki noktama geri dönemem. Çünkü ‘kendi-için’ ve ‘başkası-için’ arasında ontolojik bir boşluk oluşur.

Burada Sartre, başkasının bu *yakınlık* olarak kavramlaştırılmasının tamamen kendisine özgü olduğunu belirtiyor. Sartre bu düşüncesini düzeltiyor ve şöyle diyor: “Ama yine de söz konusu olan benim varlığımdır, varlığımın bir görüntüsü değil. Başkasının özgürlüğünde ve onun tarafından ortaya koyulduğu gibi benim varlığım.” (Sartre, Bulantı, s. 126–130)

Sartre’a göre, ne idealizm ne de realizm benim öteki ile ilişkiye dair anlaşılabilir bir açıklama getirememiştir ve bu nedenle de tekbenciliği çürütememiştir. Öncelikli olarak yalnızca bilgiyle ilişkili değildir ve bu felsefeler onu bu şekilde ele aldıklarından kendilerini başarısızlığa mahkûm etmişlerdir. Dünyanın, verili olarak kendini ondan koparmak yoluyla varolan öznedan yola çıkarak anlaşılması, bildiğim somut bireyi açıklayamaz ve idealizme kayar; benimle birlikte başkalarını da verili olarak bir araçlar kompleksinin içinde değerlendirir. Ben kendim için bir nesne olamam ve bir özne olarak öteki de benim için bir nesne olamaz. Bütünüyle bilgili olarak bilincim tarafımdan algılanamaz -prensipte. Onu bir nesne olarak gördüğüm ve görünüşünden onunda benim gibi bir insan olduğu sonucunu çıkarttığım zaman değil, fakat o beni bir özne olarak gördüğü zaman, onu bir nesne olarak yaşadım. O zaman onun yörüngesine

girerim. Dünyam benden ayrılır ve uzaklaşır ve onun içinde, onun etrafında yeniden kurulur. Onun dünyasının bir unsuruna dönüşürüm -hiçbir zaman erişemeyeceğim bir dünya ve unsur kendime dair erişilmez bir boyuttur. Ben yalnızca olmuş olduğum (kendi 'kendinde-varlık'ım, olgusallığım) ve olmak zorunda olduğum kişi (olasılığım) değil, fakat aynı zamanda bir başkası için olduğum varlığımdır. Bir başkasının bakışı altında kaldığımda şiddetli bir kanama başlar, dünyam erimeye başlar: Görünüşümle tamamen ötekine -bir 'kendinde-varlık' gibi- veriliyimdir. Öteki, prensipte bana bakan kişidir, benim baktığım kişi değil -bir nesne değil bir öznedir. Eğer farkında olmaksızın, keşfedilmesinden utanç duyduğum bir faaliyete dalmış bir şekilde yakalanırsam (diyelim ki, bir anahtar deliğinden içeriye seyrederken), kendimin değil bir başkası için var olan kendimin bilincine varırım. Bu, özgürlüğümün onunla sınırlı olduğunu ve asla göremeyeceğim bir dışarıya sahip olduğumu keşfederim ki bu bana, hayatı başarılımış ve tamamlanmış olan ve artık olasılıkları olmayan bir insana ait bir dünyadayımdır: Yine de bu kişi, olmuş olduğum ve olacak olduğum kişinin gerçek olduğu denli gerçektir. Bir başkasının bakışının nesnesi olduğumda başıma gelen şey budur ve beni kendi dünyasında düzenler. Bu ilişki dünyadaki bedenler arasındaki nesnel bir ilişki değildir; aslında hiçbir şekilde dünyada gerçekleşen bir ilişki de değildir: Aşkınığım aşmıştır, dünyanın ötesindeki bir başkasının alışkanlığının somut kanıtını yaşıyorum. Bu deneyimde, tekbencilik yalnız çürütülmekle kalmaz, aynı zamanda paramparça edilir: Bir başkasının bakışı altında kendi nesnelligimi yaşıyorum ve bu deneyim yoluyla da ötekinin -ben bir özne, öteki de benim için bir nesne olarak kaldığı sürece asla tecrübe edilemez olan -özelligini -kendimi yok ederek - yaşıyorum. Bir başka özne için bir nesne oluşum, kendim için var olduğum denli su götürmezdir ve bilincin belirli biçimlerini (örneğin, utanç) ancak bu yolla tecrübe edebilirim.

Sartre'a göre, öteki de benim gibi bir bilinç, bir 'kendisi-için-varlık', bir kişisel varlık, bir kişidir. Kendimi, 'kendinde-varlık'dan (ve kendimden) olduğu gibi, öteki 'kendisi-için-varlık'dan da ayrılarak oluşturmazsam, öteki ile özdeşleşirim. Ne var ki, bu ayrılma karşılıklıdır ve diğeri için bir nesne teşkil etmek yoluyla, kişinin kendi için bir özne oluşturma girişimidir. Birbirimiz olmayı reddederiz. Bu çifte reddediş biri ya da ötekinin nesnelliginin yok eder: İkisi de aynı anda diğeri için bir nesne olamaz. Bir nesne olarak öteki benden kaçamaz. Onu doğrudan algılayamam, ama kendine bir nesne teşkil etmek için benden ayrılan nesnel ben olmayarak onu algılayabilirim: Reddedilmiş

kendimi reddederim. Ama bunu yapmak hem ötekini hem de benim öteki için nesneliliğimi idrak etmektir. Öteki için kendi nesneliliğimi reddedişteki bu kabulleniş, öteki olmayışımın karşılığıdır. Yabancılaşmış ve reddedilmiş benliğim –ki öteki kendini benim bilincimde olan bir özneye dönüştürmek yoluyla bu benlikten ayrılır ve ben de bir özne olmayı arzularak ve kendimi ötekinden kopartarak bu benlikten ayrılışım–kabullenilmek zorundadır, aksi takdirde hem öteki hem de ben yok oluruz. Yabancılaşmış benliğimi (onun için kendi benimi) onun ellerine bırakarak ötekinden kaçırım. Beni oluşturan ötekinden kaçışım, kendi yapısı içinde, ötekinin kendisini kendi nesnesi olarak kendinden ayırdığı bu bana ait bir varsayımdır: O yalnızca odur. Yabancılaşmış ve reddedilmiş ben (kendimizi bağımsız insanlar kılmak için her ikisi de kendimizden kopar), aynı zamanda benim öteki ile aramdaki bağ ve mutlak ayrılışımızın simgesidir. Öteki ve benin ayrılığı hiçbir zaman, üçüncü bir şahıs için iki beden ayrılığı gibi verili bir şey değildir. Kendimi doğrularak, öteki için bir nesne olarak kendimi kabul ederim, ama ötekinin ayırmasıyla teşkil edilen bu yabancılaşmış benliği tanıyamam: O benim dışındadır, gerçektende varlığımın bir boyutudur ve ötekinin bilincinde benim imgem değildir. Ben kendim için sınırsızımdır, saf bir olasılığımıdır, sonsuza dek bu -değildir; ama öteki için, dışarıdan bakıldığında sınırlıyım. ‘Başkası-için-varlık’ım ne bir ‘kendinde-varlık’ ne de ‘kendisi-için-varlık’ değil, iki reddediş arasında parçalanmış bir varlıktır: Öteki kendini bu ben olmayarak teşkil eder ki ona dair bir sezgisi vardır; benimse bu olduğum bana dair hiçbir sezgim yoktur. Ne var ki, biri tarafından üretilen ve bir diğeri tarafından farz olunan bu ben, varoluş şekilleriyle özdeş olan ve birbirleri için mevcut olan iki varlık arasındaki tek olası ayrılık olarak, yalnızca bilinç için bir sınırlama getirebilir. Sınırlarımı kabullenişim temelinde, elbette ötekini de sınırlarım. Başkaları için varoluşumuzu korku, utanç, gurur, kibir ve hoşlanma ile tecrübe ederiz ve bu hissi durumlar kimi zaman aşkınlaşmış, kimi zaman aşılmış olarak, pratikte bir durumdan ötekine nasıl geçtiğimizi gösterirler.

O halde, Sartre’a göre bir başkasının özgürlüğüne hükmedemem ve bir başkasının bakışının nesnesi olduğumda, iki özgürlük üstünlük mücadelesi verebilmişçesine, kendi bakışımı ona yöneltebilirim; ama bunu yaptığımda o benim için bir nesneye dönüşür ve beni bir nesne kılan öznenin tüm faydasını kaybeder. Bu tutumumu sürdürebilir ve tüm insanları birer nesneye indirgeyebilirim; onlara karşı kayıtsız kalabilirim ve kendimi bir tür pratik tekbencilik ile kuşatabilirim. O zaman ben

bu dünyada yalnızmışım gibi davranırım, nesnelere ile işlevler ve araçlar ile meşgul olurum. Ama bu, açıkça kendini aldatmadır ve er ya da geç bu hayalden sert bir şekilde uyanırım; uyanmasam bile, ödediğim bedel nesnellüğümün, gerçekliğimin tüm anlamını yitirmektir; ve onu kaybetmemeyi başardığımız sürece, gerçekliğin görmezden geliyor olduğum huzursuz edici anlamını yaşarım -her yerde bana bakılmasının getirdiği rahatsız edici bir his ve çaresizlik- çünkü kendimi gözlemlenmiyormuşum gibi kandırarak uygun savunma eyleminde bulunamam. Ötekine dair ikili tasarım yalnızca başarısızlığa uğramakla kalmaz, aynı zamanda öylesine karmaşıklaşır ki, sinirlendirici ve rahatsız edici bir unsura dönüşür: Bir taraftan, bir başkasının özgürlüğüne maruz kalmanın tehlikesine karşı kendimi koruyamam, diğer taraftan da ötekinin bu özgürlüğünü kendi varlığını tamamlamak ve kendime kendi *raison d'être* (var olma nedeni)'imi vermek için kullanmaya teşebbüs etmem.

Sartre için, bu beyhude araçlarla başarıya ulaşmanın hüsrani içinde, 'kendisi-için-varlık', ölümüne sebep olarak ötekinden kurtulmayı arzulayabilir. Bu nefrettir. Bu hayal kırıklığı politikasıdır, çünkü 'kendisi-için-varlık' tasarımının yarısını bir kenara bırakır ve erişilemez dış yüzünden kurtulmayı amaçlar. Bu kayıtsızlığı daha etkin bir şekilde yaşama girişimi, yalnız yaşamaktır. Bir başkasından bu biçimde nefret ederken, bir tür tiksindirici özellikten değil, ötekinin gücendirici aşkınlığından nefret ederim, onun, beni bir nesneye dönüştüren erişilmez öznelliğinden nefret ederim ve bu kişiden nefret ederek her şeyden -başkalarının varoluşunun genel ilkesinden- nefret eder ve her şeyi yok etmek isterim. Nefret karanlık bir duygudur çünkü kınanmayı talep eder ve bu kınamayı hor görür ve bu nedenle herkesin özgürlüğüne meydan okumayı ve yok etmeyi amaçlar. Ne var ki, nefret başarılı olsaydı bile, tekbenciliğin kayıp masumiyetini yerine getiremezdi. Filozofa göre, geçmiş yakamızı bırakmaz; bizi yargılar, bizi ıslah edilemez bir nesneye, ölümüm denli önüne geçilemez bir kadere dönüştürür. Nefret hüsrani son darbesidir ve onun boşluğundan kaçılmaz ama boş yere patlak veren hayal kırıklığı döngüsüne yeniden girilebilir.

2.2. Kendisi-İçin-Varlık'ın Özgürlüğü

Sartre'a göre, 'kendisi-için-varlık'ın bir diğer özelliği, onun özgür olmasıdır. Ona göre, özgürlüğü incelemek, doğrudan doğruya kendini yani 'kendisi-için-varlık'ı

incelemek demektir. Özgürlük, insanlık varoluşunun temel verisidir. Sartre, biz özgürüz fakat özgür olmayı seçemiyoruz, özgürlüğe bağlıyız ve dünyaya atıldık, der. Sartre felsefesinde özgürlük, 'kendisi-için-varlık'ın yalnız ne içinde, ne dışında, ne de karşısındadır, o tamamındadır. O mutlak ve sınırsızdır. Her şeyi seçen bu özgürlüktür. İnsanın özgür olması gerekiyorsa bunun engellenmemesi ve varolması için de seçmesi gerekir. Özgürlük varoluşla aynı anlamdadır ve insan, özgürlüğünü bununla gerçekleştirir. Sartre'a göre, olay özelliği sayesinde 'kendisi-için-varlık', kendini bir eksiklik veya varlığın baskısından kurtuluş olarak tanır. O kendi kendisinin temeli değildir. Varlığın ortasında hiçlik sahasına girmiştir ve sebepsiz yere bir dünyaya bırakılmıştır.

Sartre'a göre, gerçek dünyayı ve 'kendisi-için-varolan' dünyayı yaratan insandır. Fakat her birimizin yaratmış olduğu dünyada ön gördüklerimiz, amaçlarımıza göre değişir. Olay özelliği de Sartre'ın felsefesinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu özellik olmasaydı bilinç, dünyayla olan ilgisini kopuk bir özgürlükle kurmak zorunda kalırdı. Bununla birlikte 'kendisi-için-varlık'ın denetlediği özgürlük, içinde bulunduğu durumla daralmıştır. Buna rağmen onun özgürlüğü gerçek bir özgürlüktür ve olay özelliğinde bile o kendi özgürlüğüne bağlıdır. Bundan dolayı insan tüm eylemlerini ortaya koyar ve 'kendisi-için-varlık', yaptıklarının tümünden sorumlu olur. Sartre'ın varoluş felsefesinde özgürlük ve seçim, sorumluluk üzerine kurulmaktadır. Sartre'a göre her insanda evrensel bir öz bulmak olanaklı değildir. Toplumlar ve insan grupları arasında değişik koşullar bulunmaktadır. Tarih ve kültür insanın içinde bulunduğu koşulları değiştirme olanağı sağlar. Örneğin liberal ve kapitalist toplumlarda fakir ve zengin sınıflar vardır. Sartre'a göre öznel ve nesnel sınırlar vardır. Nesnel sınırlar her yerde görülür. Bu kendi varlığını başkalarına göstermek demek değildir. Bu özgürlük demektir. Çünkü bütün insanlar kendi farklı tasarıları ve çalışmaları konusunda özgürdürler. Her defasında bunlar ve bu farklılıklar sınırlıdır. Bu da insanlık durumunu oluşturur.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi hiçlik dünyaya insanla gelmektedir. İnsanın varlığı ile yokluğu meydana getiren şey nedir? Bu sorunun yanıtı şüphesiz özgürlük olmaktadır. Burada söz konusu olan insan doğasının bizzat kendisidir. Sartre, insanın varlığı ile özgürlüğü arasında hiçbir ayrılık olmadığını, insanın özgür olmaya mahkûm olduğunu belirtir. Özgürlüğün bilincine ise *anxiété* yani sıkıntıyla ulaşılır. Bununla

özgürlük kendini açığa çıkarır. Dolayısıyla Sartre'a göre hiçlik, özgürlük ve sıkıntı arasında sıkı bir bağıntı bulunur.

Bunlar 'kendisi-için-varlık'ın en belirgin özellikleri arasında yer almaktadır. Sartre "Varlık ve Hiçlik" (*L'Être et le Néant*) de özgürlüğü ayrıntılı olarak ortaya koymakta ve bu özgürlük, insanın varoluşundaki hiçlik gibi görünmektedir. Ona göre nesnelere, varoluşun özünü oluşturur. Özgürlük bir varlık gibi değildir. O insandır ve varlığın yokluğu demektir. Özgürlük, insanda hiçlikle oluşur. Bir başka deyişle özgürlük, hiçliğin olabilirliği demektir. Hiçlik konusunda insanın özgürlüğünde bir sorun vardır. Varlıkla hiçlik bizim özümüzdeki ayrıntılardır.

Sartre'a göre özgürlük, insanda varolmuş bir varolmayandır yani bir *hiçtir*. Bu varolmayan yani gerçekleştirmek istediği şey, insanı, kendi kendini oluşturmaya, kendi kendini meydana getirmeye zorlar. Dolayısıyla kişi, kendi kendini seçer, o, seçtiği insan olur. Nasıl bir insan olacağını kişi kendisi belirler. Bu belirleme süreklidir. Özgür olmak, kişi olarak varolmakla aynı şeydir. Sartre'a göre özgürlük, insanın bir yapı özelliğidir. Diğer bir anlatımla özgürlük, insanın varoluşunun belirlenmemiş olduğunun bilinci ya da bilgisidir, denilebilir. Bu da aynı zamanda, insanın özgür olduğunu bilen kişi özgürdür, demektir.

Sartre'a göre, özgürlüğe giden yolları bulmak için bu zorunsuzluğu görmek, bu saptamadan doğan bulantıyı aşmak yeterlidir. İnsanın bir nedeni, bir temeli yoksa bu, kendi kendinin nedeni, kendi kendinin temeli olmasındandır: Eğer dıştan hiçbir şey ona bir değer vermiyorsa bu, kendi kendinin değeri olmasındandır. Nitekim hareketlerini ne tanrısal bir buyuruğa, ne de eşyada yahut kendinde bulunan ussal bir ilkeye göre yapar. Gerçi özgürlüğünün açtığı uçurum önünde bunaltılı bir baş dönmesi duyar; ama hayatının anlamı da bu özgürlükten gelir. Yaşamayı ancak bu özgürlükle bir anlam kazanır.

"Özgürlük verimli ve uyarıcı bir sözcüktür. Bir şeye karşı koyuyorsak onun verdiği coşkuyla koyuyoruz. Öyleyse, kâğıtları açalım artık: Hayat umutsuzluğun öbür yanında başlar." (Sartre, *Sinekler*, s.50)

Sinekeler’de, Oreste’le Jupiter arasındaki uzun konuşmada, kişiöğlunun özgürlüğünün dünya düzenine aykırı olduğu teması ele alınır. Bundan sonra Sartre’in eserlerini hep bu tema yönetecektir. Oreste’in yankısını sürdüren Mathieu Delarue - Özgürlük Yolları’nın kahramanı- kendi hesabına yaşama istemini belirtir. Herkes kendi özgürlüğünü yaşar. Her kahraman bir çeşit kayma, kendinden korkma içinde, önceden kestirilemeyen bir geleceğe doğru gider. Hiçbir şey Sartre’in kişiliğini zorlamaz, şöyle ya da böyle olmaları için sıkıştırılmaz: Ne Tanrı’nın buyurukları, ne ahlakın kuralları, ne geçmişleri, ne tutkuları, ne düşünceleri, ne de toplumsal durumları onları şu ya da bu biçim bir kişi olmaya iter. Gerçi havada yüzen, soyut birer varlık değildirler; belli bir gerçeklik içinde, belli bir tarihsel, toplumsal, düşünsel, ruhsal gerçeklik içinde, bulunurlar; ama bu durum sıkı bir gerekirciliğe (determinizme’e) yol açmaz hiçbir zaman, özgür bir seçmeye yol açar, o kadar. Nitekim kişiler her an seçmek zorunda kalırlar. Bu yüzden de kendilerinden sorumludurlar. Mathieu acaba Marcelle’i seviyor mu, Marcelle çocuğunu düşürecek mi, Daniel Tanrıya inanıyor mu, Mathieu komünist olacak mı? Bilemeyiz. Çünkü hepsi de özgürdür, başıboş ve desteksizdir. Zaten onları birbirinden ayıran da bu değişmez özellikleridir. Bu bakımdan ilerde ne yapacakları kestirilemez. Bakarsınız, Brunet komünizme bağlanır da Mathieu bağlanmaz. Oysa ikisi de aynı ölçüde özgürdür, yaşarlar. Bağlanmak gibi bağlanmamak da bir seçmedir aslınsa. Bağlanmamak her an yeniden kendi seçmesini yapmak demektir. Özgürlük yolları’nın son cildinde, Ruhtaki Ölüm’den bir sahne Mathieu’nün savaşarak daha yüksek sandığı bir özgürlüğe ulaştığını gösterir. Güzel ama özgürlükte de bir sınırlanmış, bir yükseklik alçaklık var mı acaba? Gerçekte kararsızlık ve bağlanma da birer özgürlüktür. Çünkü Sartre’a göre özgürlük, kişiöğlunun her an bir seçme yapmaya iten dış yöneltinin, bir dış gereksinmenin yokluğundan gelir. Doğrusu aranırsa, özgürlük bu yöneltinin, bu gereksinimin, bu belirlemenin bulunmayışından başka bir şey değildir. Bundan ötürü bağlanma kadar kararsızlık da özgürlüktür. Özgürlük belli bir edim biçimine tutsak değildir: Özgürlük, varoluşun ördüğü kaçınılmaz, değişmez, ortaklaşa bir kumaştır. İnsan, kendisine sürekli bir varoluş özgürlüğü verilmiş bir varlıktır, özü olmayan bir varlık. Bu durumdan ötürü seçiş, tasarımı ve sorumluluk ona hayatın gerçek, benliğine uygun değerleri olarak görünürler.

“Siz yaşamazdan önce hayat bir şey değildir; ona bir anlam kazandırmak ancak size vergidir. Onu anlamlı kılan sizsiniz. Doğrusunu isterseniz, değer denilen şey de, seçtiğiniz bu anlamdan başka bir şey değildir. Öyleyse, siz de

görüyorsunuz ki, bir insanlık topluluğu, bir kamu yaratabilir pekâlâ...” (Sartre, Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir, s. 96)

Sartre’a göre, insan kendi dışında vardır, kendi dışına çıkarak var olur. Yani, ancak dışa atılarak, dışta kendini yitirerek varlaşır; aşkın (transcendant) amaçları kovalayarak varolabilir. Bu yönden alınırca, insan ilerleyiştir, aşıştır, oluştur; ilerlemenin, aşmanın göbeğindedir. Nesnelere dahi bu ilerleyişe, bu aşışa, bu oluşa göre yakalar. Yani insancıl bir evrenden, insancıl öznellik evreninden başka evren yoktur. Ona göre, kişiöglü, bu tek başına bırakılmışlık içinde, kararını ancak kendisi verecektir. Çünkü insan bununla, kendi içine kapanarak ve başkalarından koparak değil; ancak dışında bir amaca yönelerek varlığını gerçekleştireceğini göstermiş olunur. Sartre, “Ancak şu kurtuluş ya da bu iş için çalışmakla, yani eylem kendini insancıl bir varlık olarak kuracaktır.” (Sartre, Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir, s. 99)

Sartre’a göre, insan geleceğe doğru bir atılıştır, bir gelecek bilincine varıştır, kendini yaşayan bir tasarıdır. İnsan özünü kendi yaratır: dünyaya atılarak, orada acı çekerek, savaşarak... Varlık özden önce geldiğine göre, insan ne olduğundan veya olmadığından sorumludur. Özünü kendisi tasarladığına göre sorumluluğunu da omuzlarına yüklenmesi gerekir. Hem, bu sorumluluğu sadece kendisine karşı değildir, bütün insanlara karşıdır. Çünkü insan kendisini seçerken bütün insanları da seçmiş olur, olmak istediğini yaratırken herkesin nasıl olması gerektiğini de tasarlar. Yeşil güzeldir derken yeşilin bütün sorumluluğunu da yüklenir. İnsanın sorumluluğu bütün çağına yayılır, bütün evreni kucaklar.

Sartre için, güdüler ve amaçlar gibi, irade ve tutkular da aklın verili halleri değildir. Ama ‘kendisi-için-varlık’ın kendisi gibi, olan şeyden ayrılmak yoluyla ve henüz varolmayan şeye atılmak yoluyla teşkil edilirler: Bunlar insanın özgürlüğünü ifade eden ve donatan unsurlardır; öznesi olduğu bir şeyin belirleyici etkenleri değildirler. İrade, tutkulardan daha özgür değildir, çünkü o, kendisini mevcut varoluşun ardındaki bir amaca doğru fırlatan öz yapılanmasıyla kendi içinde ‘kendisi-için-varlık’dır; irade ya da müzakere bu öz yapılanma üzerine düşünmekle ortaya çıkan bir arıtmadır; kendini belirlemekten çok bir kendini sınımadır, çünkü “müzakere ettiğinde, zar atılır.” Eğer müzakere edersen, bunun nedeni, eylemde bulunmadan önce kendime eylemime dair rasyonel bir hesap verme tasarımının bir parçasıdır. Kendi mükemmelliği

içinde iradenin tatmin edilmesi (“yapmayı istediğim şeyi yaptım”), daha derin bir seviyede birincil bir eğilime duyulan bağımlılığı ortaya çıkartır, bir ‘Kendinde-kendisi-için-varlık’ olma tasarısını ki bu da gerçekleştirilmeye çalışılan şeyin bir şeklidir.

Sartre’a göre varoluş; ‘kendisi-için-varlık’ olduğu durumda, bütün başka şeyler ve fenomenler kendisinde yani ‘kendinde-varlık’tır. Kendisinde olan şeyler değişmezler. Diğer bir anlatımla onların tek özleri vardır. Varoluş ise her an hiçlikten varlığa çıkıştır. Bundan dolayı onun özü yoktur. O kendini, geçmiş ve geleceğe, aksettirmek üzere özleri sonradan koyar. Yani Sartre’a göre varoluş, özden önce gelir.

2.2.1. Varoluş-Öz İlişkisi

Türkçe varoluş kavramı, *l’existence* isminden türetilmiş olup daha sonra bazı sıfatlar eklenerek (*existentiel*) varoluşsal, (*existential*) varoluşla ilgili, anlamlar kazandırılmıştır. *Existentialism* kavramının dilimizde karşılığı, varoluşçuluk veya varoluşçu felsefedir. Burada önemli bir kavram daha vardır, o da *ex-sistence* - yani varlığa çıkıştır.

Her nesnenin bir özü, bir de varlığı vardır. Öz, sürekli nitelikler topluluğu demektir. Varlık (ya da varoluş) ise dünyada etkin (*actif*) olarak bulunuş demektir. Çoğu kimseler özün önce, varoluşun sonra geldiğine inanırlar. Örneğin, bezelyeler bir bezelye düşüncesine göre yerden biter, yuvarlaklaşırlar. Bu düşünüş köklerini dinden alır. Bir ev kurmak isteyen kimsenin, ne biçim bir nesne yaratmak istediğini iyice bilmesi gerekir: Burada öz, varoluştan önce gelir. İnsanları Tanrının yarattığına inanan kimseler ise şöyle düşünürler: Tanrı, insanları kendindeki insan düşüncesine göre var eder. Öte yandan, inançsız kimseler de şu geleneksel görüşe bağlanırlar: Nesne, ancak özüne uyduğu zaman varolur. Bütün insanlara özgü (has) ortak bir öz vardır; bu değişmez özün adı insan doğasıdır.

Varoluşçuluk ise tam tersini öne sürer bunun: İnsanda -ama yalnız insanda- varoluş özden önce gelir. Bu demektir ki, insan önce vardır; sonra şöyle ya da böyle olur. Çünkü o, özünü kendi yaratır. Burada öncelikle varoluşun bir durum değil, bir edim olduğunun altını çizmemiz gerekiyor. Çünkü varoluşun diğer bir anlamı,

olabilirden gerçeğe geçişi içermesidir. Kavramın kendi yapısının da açıkladığı gibi “exister yani varolmak, bir andaki durumumuzun dışına yani ex, daha önce yalnızca olabilir olanın bulunduğu alana geçip yerleşmek –sistere” demektir. Diğer bir anlatımla varolmak fizik ve kimyada olduğu gibi bir durumdan başka bir duruma geçmek değildir.

Oluş; varlığın sıfatı veya yüklemi, oluşun tarzları onun tavrıdır. Varlık, değişmez dayanak gibi alınca yalnız bir öz oluşturur. Fakat bu özün gerçekleşmesi oluşta meydana çıkar. Burada hemen şunun altını çizelim. Oluş, Hegel’in dediği gibi “varlıkla yokluğun sentezi değildir. Oluş, asıl varlığın gerçekleşmesidir.” (Ülken, Varlık ve Oluş, s. 136.) Görüldüğü gibi varlık dışında bir oluş düşünülemeyeceği gibi, oluş dışında da bir varlık düşünülemez. Oluş varlığın bir durumdan bir duruma geçmesidir.

Bu kavramın anlamı Sartre düşüncesinde de önemli bir yere sahiptir. Sartre’a göre, ‘kendisi-için-varlık’, başta bir varlık değildir fakat bir varlık olmaya yönelme, varolma çabası sürdürme ve kendisini sürekli ‘kendinde-varlık’a doğru bir atılım olarak gösterme durumundadır. ‘Kendisi-için-varlık’ın bu uğraşı gerçekleşme olanağına sahip midir? Kendisi-için-varlık gerçekleştiği zaman özelliğini ve gerçek yapısını kaybetmez mi? Burada insan kendini, kendinde-varlık olabilme arzusu ile tanımlamaktadır. Diğer bir anlatımla oluş söz konusudur. Bilindiği gibi ‘kendisi-için-varlık’, kendisinde kendi varlığının eksikliği olan varlıktır. Onun gereksinim duyduğu şey, bu kendisinde olabilme durumunu ele geçirmektir. Bilinç, kendi kendisine uyum sağlayabilmek isteyecek ve kendi yokluğundan kendi varlığına sığınmak zorunluluğunu hissedecektir. Çünkü Sartre’a göre varolabilme çabası, kendi kendisi ile dolu olmak, kendi varlığının temeli olmak içindir. Bunu da seçimle yapar.

Varoluşçu düşünürlerin hepsi varoluşu, etkin bir boyutta tasarımlarlar. Çünkü varoluş, hiçbir zaman var değildir fakat kendini özgürlükte yaratır, oluşur. Diğer bir anlatımla varoluş, taslak ve tasarı durumundadır. O, her geçen süre olduğundan daha çok veya daha azdır. Varoluşçular, varoluşun “zamansallıkla bağdaştığını ileri sürerek” (Sartre, Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir, s.23) bu görüşü daha da pekiştirirler.

Sartre, Husserl'in fenomenolojik metodunu uygulayarak varlık problemini araştırmış ve kendi varoluşçuluğunun temellerini ortaya atmıştır. Sartre'in çıkış noktalarından biri, insan varlığı ile öteki nesnelere varlığı arasındaki farkın incelenmesidir. Filozofa göre, insan, tanrı tarafından önce özü (mahiyeti) düşünölmüş sonra bu öze göre yaratılmış değildir. İnsanın kendisinden önce gelen ve onu belirleyen bir özü yoktur. Herhangi bir alet yapacak olsak, önce bu aletin nasıl olacağını tasarlarız. Yani bu alet hakkında zihnimize bir taslak, bir tasavvur vardır; aletin özü önceden belirlenmiştir ve varoluğu ise buna uygun olarak ortaya konur, gerçekleştirilir. Ama insanda durum böyle değildir; yani insanda, öz varoluştan önce gelmez, "varoluğu önden önce gelir" (Sartre, Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir, s.61) insan sadece vardır, kendinden önceki bir modele, taslağa, öze göre belli bir amaç göz önünde tutularak yaratılmamıştır. İnsan kendisini 'ne' yaparsa 'o' olacaktır.

Sartre'a göre, insan özünü kendi yaratır, özünü kendi yaratan tek nesne insandır. İnsandan başka her nesnede yapış varoluştan önce gelir. Önce varolup sonra kendini yaratan sadece insandır. Yalnız insandır ki önce varlaşır, sonra özünü yaratır; nasıl olacağını, neye yarayacağını kendisi çizer. İnsan varolduktan önce tanımlanamaz, çünkü varolduktan önce hiçbir şey değildir. Ancak varolduktan sonra bir şey olacaktır, hem de kendisini nasıl yaparsa öyle olacaktır. Yani insan insanlığını kendi yapar. Bu gerçek, insanın bir aracıya başvurmaksızın kendini anlaması, özünü bilmesi gerçeğidir. İnsan, bu gerçekle, kendinden başkalarına da varmaktadır. İnsan, kendi gerçeklerine varabilmek için başkalarının içinden geçecektir. Başkaları, insanın hem varolması, hem de kendini bilmesi için gereklidir. Oysa yine de kendini yapan sadece insanın kendisidir. Başkalarının içinden geçmesi yaptığımı değerlendirmek içindir.

Sartre'a göre, yapılmış bir nesneyi, sözgeleşi bir kitabı ya da bir kâğıt keseceğini ele alalım. Bu nesneyi bir kavramdan esinlenen (ilham alan) bir zanaatçı yapmıştır. Zanaatı onu yaparken bir yandan kâğıt keseceği kavramına, öbür yandan da bu kavramla birleşen bir üretim tekniğine, bir yapış reçetesine başvurur. Böylece, kâğıt keseceği hem belli bir biçimde yapılmış bir nesne, hem de belli bir işe yarayan bir eşya olur. Neye yaradığımı bilmeden kâğıt keseceği yapmaya kalkan bir kimse tasarlanamaz. Bu demektir ki, kâğıt keseceğinin özü (yani onu yapmayı ve tanımlamayı sağlayan reçetelerin, tekniklerin, niteliklerin hepsi) onun varlaşmasından önce gelir. Karşımda

şöyle bir kitabın ya da böyle bir kâğıt keseceğinin bulunuşu önceden belirlenmiştir. Burada dünyanın teknik görünümü (vision) ile karşılaşılıyor. Bu görüme bakarak, yapış, varoluştan önce gelir diyebiliriz.

O halde, “varoluş özden önce gelir” (Sartre, Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir, s.61) cümlesinden şu anlamı çıkarabiliriz: İlkın insan vardır; yani insan önce dünyaya gelir, varolur, ondan sonra tanımlanıp belirlenir, özünü ortaya çıkarır.

Sartre’a göre insan daha önce tanımlanamaz, belirlenemez; hiçbir şey değildir o zaman. Ancak sonradan bir şey olacaktır ve kendini nasıl yaparsa öyle olacaktır. Kavrayacak, tasarlayacak bir Tanrı olmayınca, insan doğası diye bir şey de olmaz bu durumda. İnsan yalnızca kendini anladığı gibi değil, olmak istediğı gibidir de. İnsan, varolduktan sonra kendini kavradığı gibidir, varlaşmaya doğru yaptığı bu atılımdan (hamleden) sonra olmak istediğı gibidir. Kendini nasıl yaparsa öyledir yani.

Sartre’a göre, eğer Tanrı yoksa hiç değilse bir varlık vardır, o varlıkta varoluştur. Ve özden önce gelir, dolayısıyla bu varlık herhangi bir kavramla belirlenmeden önce varolmuştur, der. İşte bu varlık insan veya Heidegger’in belirttiğı gibi insan gerçekliğidir. Varoluşun özden önce gelmesi demek, insan önce varolur, kendisiyle karşılaşır, dünyada ortaya çıkar ondan sonra kendi kendini tanımlar, özünü ortaya koyar.

Sartre’a göre insanı tasarlayacak bir Tanrı bulunmadığına göre, insan doğası da yoktur. İnsan kendini nasıl anlıyorsa öyledir. Hatta yalnız öyle değil, nasıl olmak istiyorsa, varoluştan sonra kendini nasıl görüyorsa öyledir

Sartre’a göre “insan önceden tanımlanamaz. Çünkü o, başlangıçta hiçbir şey değildir. İnsan sonradan yani kendini nasıl yaparsa öyle olacaktır. Onu tasarlayacak bir Tanrı olmadığına göre insanın doğası yoktur. İnsan kendini nasıl anlıyorsa öyle olmak zorundadır. Hatta öyle değil, nasıl olmak istiyorsa, varoluştan sonra kendini nasıl görüyorsa bu varoluşa doğru atılışın sonraki kişiliğinin nasıl olmasını istiyorsa öyledir.” (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.128)

Sartre'a göre, insanın taştan veya masadan başka büyük bir önem, bir onur taşıdığından başka bir şey olmayışıdır. O şunu vurgular; İnsan önce varolur yani geleceğe doğru atılan, gelecekte plan kuran bilinçli bir varlık olarak ortaya çıkar.

Diğer yandan Jean-Paul Sartre'a göre "insan, ilk olarak öznel olarak yaşayan bir taslaktır. Bu taslağı hazırlayan hiç kimse yoktur, gök boştur, insan nasıl olmayı tasarladıysa ilkin odur, yoksa olmak isteyeceği değildir. Çünkü istemek kavramından anladığımız bilinçli karar vermedir ve çoğumuz içi, ancak kendimizden, kendimizi ne yapmışsak ondan sonra söz konusu olabilir." (Lalande, Felsefi Teknik Terimler Sözlüğü, s. 318) Ben bir kitap yazmayı, ticaret yapmayı veya akademisyen olmayı isteyebilirim. Bütün bunlar irade denilen daha köklü, daha kendiliğinden yani kendiliğinden bir seçimin işidir.

Sartre'a göre "Tanrı, yokluğu yaratmaz. Çünkü insanın bir özü ve doğal insanlığı vardır. İnsanın yaptığı serbest seçimdir. Varoluş bizim özgürlüğümüzden başka bir şey değildir. (Lalande, Felsefi Teknik Terimler Sözlüğü, s. 320)

Sartre varoluş ile ilgili düşüncelerine şöyle devam ediyor:

"(...) Ve sonra birdenbire işte orada, gün gibi ortadaydı: varoluş birdenbire kendini ortaya çıkarmıştı. Zararsız soyut bir kategori görünüşünü kaybetmişti: maddelerin hamuruydu o, kökler yoğrularak varolmuştu. Ya da daha çok kök, bahçe kapıları, sıralar, seyrek çimenler, yok olan her şey: maddelerin çeşitliliği, bireyselliği yalnızca bir görünüşü, kaplamaydı. Bu kaplama düzensiz, kocaman, yumuşak bir yığın bırakarak erimişti (...)"

"Diğer taraftan bu kök o şekilde vardı ki açıklayamıyordum. Budaklı, hareketsiz, isimsiz, beni büyülüyor, gözlerimi yaşartıyor, hiç durmadan beni kendi varoluşuma götürüyordu. Bu bir kök diye tekrarlamak boştu, artık bir işe yaramıyordu (...) Varoluş, günlük durumlarda gizleniyordu; şurada, deniz kenarında, çevremizde ve bizde idi o, giderek biz oyuz. Onu ağızımıza almadan iki sözcük yan yana getiremeyiz, fakat gel gör, ona el süremeyiz. Onu düşündüğümü sandığım zaman, hiçbir şey düşünmediğime inanabilirsiniz. Kafam boşalmıştı, daha doğrusu kafamda tek sözcük kalmıştı: varlık. Ya da bilmem nasıl söylemeli (...) Katılma, ilişkin olma sözcüğü geliyordu aklıma. Kendi kendime, deniz yeşil eşyalar sınıfına girer ya da yeşil denizin niteliklerinden biridir, diyordum. Nesnelere baktığımda, varoluşlarını düşünmekten uzaktaydım, bana bir dekor gibi görünüyordular. Ellerime alıyor, araç olarak kullanıyor, dirençlerini kestirebiliyordum. Fakat bütün bunlar yüzeyde kalıyordu. Bana varoluşun ne olduğu sorulsaydı, açıkça, bu bir hiçtir, nesnelere doğalarında hiçbir şey değiştirmeksizin kendilerine dışardan eklenen boş bir biçimdir diye yanıtlardım. Fakat işte bir anda, orada, ortaya çıkıverdi, gün gibi açık seçik oldu: Varoluş tüm örtülerini atmıştı (...)" (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s. 126-130)"

Görüldüğü gibi Sartre burada kendine özgü biçimde nesnelere varoluşunu anlatmaktadır. Ona göre önemli olan insanın varoluşudur ve ayrıntılı olarak da bunun üzerinde durur.

Sartre'a göre, değişmeyen yalnız dünyada *bulunma* zorunluluğudur. Bu ise dünyada çalışmak, başkalarıyla birlikte bulunmak ve ölümlü olmaktır. Bu bağlamda sınırlar ne tamamen öznel, ne tamamen nesnel. Onların hem öznel hem de nesnel yanları vardır. Nesnel oluşları her şeyde rastlanıp tanınabilir olmaları, öznel oluşları ise yaşanır olmalarıdır. Diğer bir anlatımla insanın, onları yaşamadıkça hiçbir şey olmayacağıdır. İnsan tasarıları ne kadar çeşitli olursa olsun, hiçbiri insana tamamen yabancı olamaz. Dolayısıyla onlardan her biri bu sınırları bir aşma bir geri itme, bir yok kabul etme ya da onlara uyma denemesinden daha ileri gidemez.

Sartre'a göre, insan kendini bulmalı, özünü elde etmeli ve şuna da inanmalıdır: Hiçbir şey, -Tanrının varlığını gösteren en değerli kanıt (delil) dahi-, kişiğini kendinden benliğinden kurtaramaz. Varoluşçuluk bir çeşit iyimserliktir bu anlamda, bir çeşit eylem, çalışma öğretisidir. İnsan, her şeyden önce, şu andaki varlıktır. Doğal gerekirciliğin dışında bir varlık. Kişioğlu özünü önceden belirleyemez, onu bireysel yaşama işlevi içinde kazanır. Bunun üstünde bir insan doğası yoktur, ancak belli bir anda verilmiş özgür bir varoluş vardır.

2.2.2. Özgürlüğe Mahkûm Olma

Sartre'a göre, varoluş özden önce gelince, verilmiş ve donmuş bir insandan söz edilemez elbette. Önceden belirlenmiş, donmuş bir doğa açıklanamaz çünkü. Başka bir deyişle, gerekircilik (determinizm), kadercilik yoktur burada, kişioğlu özgürdür, insan özgürlüktür. Tanrı olmazsa, gidişimizi haklı gösterecek değerler, buyuruklar da olmaz karşımızda. Ne önümüzde, ne de ardımızda -değerlerin ışıklı alanında- bizi haklı, suçsuz kılacak şeyler vardır. Yalnız ve özürsüz (mazeretsiz) kalmışızdır. Bu durumu, "İnsan özgür olmaya mahkûmdur, zorunludur, sözümle anlatıyorum. Zorunludur, çünkü yaratılmamıştır. Özgürdür, çünkü yeryüzüne geldi mi, dünyaya atıldı mı bir kez, artık bütün yaptıklarından sorumludur."(Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.565)

Sartre'a göre, dünyaya insan varoluşuyla birlikte giren hiçlik, başka bir isimle daha tanınmaktadır: 'O özgürlüktür.' Kendi başına alındığında, 'Varlığın yalnızca varlığı yaratabildiği' yerde, insanın özgürlük imkânı, varlık döngüsünden -yani, şeyler dünyasının determinizminden- kurtulabilme olanağı, bilinç ve olumsuzlamayla söz konusu olur. Bilincin olumsuzluğu, Sartre için, insanın özgürlük imkânının vazgeçilmez temelini meydana getirir. Sadece alternatif gelecekler imgeleyebildiğimiz, son çözümlenmede gerçekleştirebileceğimiz ya da gerçekleştiremeyeceğimiz ihtimaller tasarlayıp, bu ihtimalleri dünyaya yansıtabildiğimiz içindir ki, insan gerçekliği bu dünyadan ayrı tutulabilir ve biz insanlar özgür olabiliriz. Gerçekten de, özgürlük bilince eşit olup, insanın özünü tanımlar: 'Özgürlük adını verdiğimiz şeyi, 'insan gerçekliği'nin varlığından ayırmak mümkün değildir. İnsan önce varolup, daha sonra özgür olmaz; insanın varlığı ile onun özgür-olması arasında hiçbir fark yoktur. Daha doğrusu, insan varlıkları için varoluşun özden önce geldiğini ortaya koyan temel varoluşçu ilke, bireylerin önceden verilmiş bir özden mutlak bağımsızlıklarını ve dolayısıyla da, onların kendi varoluşlarından kesinlikle sorumlu olmalarını gerektirir. Varoluşumuz, kendi hayatlarımızı ve değerlerimizi yaratmada özgür olmamız anlamında, özümüzü belirler. Kişinin kendisinin gelenek, insan doğasıyla ilgili düşünceler ya da tanrısal irade veya insanın özüne ilişkin bir görüş tarafından sınırlanmasına izin vermesi, onun özgürlüğünü yadsıması ve otantik olmayan bir tarzda veya 'kötü niyet' içinde yaşaması anlamına gelir.

Sartre'a göre, 'kendinde-varlık'ın 'dışında' olmak, varlıktan 'yalıtılmış' olmak, varlıktan kaçmak, dünyanın nedensel düzeninin dışında kalmak, bilincin kendini geçmişinden kopararak sürekli olarak geleceğine doğru yönelmesi, olanaklarının ardında koşması, işte bütün bunlar özgür olmak anlamına geliyor. Aslında özgürlük belli bir tanıma sığmaz, sadece tasvir edilebilir. Çünkü bilincin bir özü, içeriği olmadığı gibi özgürlüğün de belli bir özü yoktur. Özgürlük, insanın, kendi olanaklarına doğru sürekli kaçışıdır. Dolayısıyla, tasarısı sahibi bir varlık olarak insan gerçekliği bu özgürlüğün ta kendisidir. Sartre'ın ünlü deyişiyle söylersek, "İnsan özgürlüğüne mahkûmdur." (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.488)

Sartre'a göre, insan özgürdür. Hem sadece özgür de değildir, özgür olmak zorundadır. Çünkü yaratılmamıştır, kendi kendisini yaratmıştır. Çünkü bütün

yaptıklarından, tutkularından bile sorumludur. Tutkular kötü edimler için bir özür değildir. Çünkü yeryüzünde insana yol gösterecek kendisinden başka hiçbir şey yoktur. Çünkü her insan kendisinden öncekileri istediği gibi yorumlayabilir. İnsan yardımsızdır, desteksizdir, bir başınadır, bırakılmışlık içindedir. İnsanın yapacağı el değmemiş bir gelecek vardır, insan insanın geleceğidir. Bunun içindir ki, insan insanı bulur. İnsan değerlerini kendi yaratır. İnsan yaşamaya başlamadan önce hayat yoktur, hayata anlam veren yaşayan insandır. Değer denilen şey insanın seçtiği bu anlamdan başka bir şey değildir. Yorumlar farklı olduğu için genel bir ahlâk yoktur, zira anlamı seçen sonuçta gene bizleriz. Çünkü öğüt alacağı kimseyi seçmekle insan kendini seçer. Yapacağımız şeye sonuçta ancak kendiniz karar verirsiniz.

“İnsan özgür olmaya mahkûmdur” (Sartre, Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir, s.72) çünkü özgürlük Sartre’da ontik bir boyuttur, normatif değil. Yani daha açıkçası Sartre’ın özgürlüğü, Kant’ın *sollen*’ın (olması gereken şey) anlamında bir özgürlük değildir. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı kitabında; özgürlüğün Ahlak yasasının koşulu olduğunu, onun varlık nedeni olduğunu ama Ahlak yasasının da özgürlük olgusunun deneyimine vardığımız özel bir durum, onun *ratio cognosendi*’si, yani bilme nedeni olduğunu söylüyordu. Kant için özgürlük, normatif bir nitelik içeren Ahlak yasasından ayrı düşünülemez. Oysa Sartre için özgürlüğün deneyimine varmak için zorunlu olarak bir Ahlak yasasıyla karşı karşıya gelmek zorunda değildir, çünkü insan bu özgürlüğü her an omuzlarında bir yük gibi taşımaktadır. Yani Sartre için insan, yaşamının her anında kaçınılmaz olarak bir çeşit Sisyphos’tur. Özgürlüğü omuzlarında bir kaya gibi taşıyıp duran ve yürüdüğü yer yokuş da olsa düzlük de olsa özgürlük denilen bu ağır bu kayayı taşımaya sürekli mahkûm olan bir Sisyphos. Dolayısıyla insan, eylemleriyle, seçimleriyle, kararlarıyla bu özgürlüğün getirdiği sorumluluğu her an hissetmektedir. Özgürlük bu anlamda görece değil, mutlaktır.

Filozofa göre, gerçekte insan kendi hayatından başka hiçbir şey değildir. İnsan erdemlerini kendi yaratır. Korkak ya da kahraman olmak insanın kendi elindedir. İnsan ancak elinden geleni yapabilir ama yapmayı tasarladığı her şey de elinden gelir. Her şey bir seçim meselesidir ve her seçimin bir sebebi vardır.

Sartre'a göre bilinçle özdeş bir kavram olan özgürlük, kendi içinde hiçbir şey taşımadığı için insan özgürlüğünü dışarıdan gelen hiçbir şey etkileyemez ya da belirleyemez. Bilinç ve özgürlük her türlü determinizmin dışında kalır ve mutlak bir özerkliğe sahiptir.

Sartre'a göre özgürlük, insanlık varoluşunun temel verisidir. Sartre, "biz özgürüz fakat özgür olmayı seçemiyoruz, biz özgürlüğe atıldık," (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.27) der. O burada Martin Heidegger tarafından tanımlanan özgürlük görüşünü benimser. Özgürlük, neredeyse insanlık varoluşunun zorunluluğu olmaktadır. Dolayısıyla Sartre'ın açıklamak istediği özgürlük, ne içte ne dışta ne de karşıdadır. O mutlak ve sınırsızdır. Her şeyi seçen bu özgürlük aynı varoluştur. İnsanın özgür olması gerekiyorsa ona da özgürlük dışında bir uzantının olmaması gerekir. Özgürlük vardır veya yoktur. Zira insanlık gerçeği için varolmak, seçmektir. Özgürlük varoluşla aynı anlamdadır, insan özgürlüğü gerçekleştirir. "Belirlenimcilik ve özgürlük insanda bir aradadır. Sartre her ikiciliği insan varlığından çıkarmıştır. Bu bağlamda O, ben doğmuş olmaktan utanıyorum, şaşırıyorum ve bu kötü hayatı kabul ettiğimi ve yaşadığımı kabul ediyorum. Bu benim doğmuş olmakla seçtiğim bazı duygularımdan biridir," (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s. 641) der. Sartre bu seçimin tasarıları içinde varlığının seçimi olduğunu belirtiyor. Yine o bu konuda açıklamalarına şöyle devam etmektedir:

"Biz kendi sorumluluğumuzu göz önünde bulundurmuyoruz. Benim niçin doğduğumu öğrenmek için doğduğum günü görmem gerekir. Ben doğmak istemedim. Benim doğmamdan sorumlu olan başka düşünceler yoktur. Orada benden ve benim tasarılarımdan başka bir şey yoktur. Kendimi bırakılmış hissediyorum. Kendimden sorumlu olmaya mecburum. Bizim yaşadığımız ve bulunduğumuz yer konusunda başka hiç kimse karar veremez. Dünyada benimle beni seçen hiçbir şey yoktur. Ben, kendimi ve sorumluluğumu taşıyorum. Mutlak özgürlük, mutlak sorumluluğu gerektirir.(Sartre, Varlık ve Hiçlik, s. 641-642)

Daha önce de belirttiğimiz gibi Sartre'a göre insan, özgürlüğe mahkûmdur. Çünkü insan kendisini yaratmamıştır. Bununla birlikte özgürlük dünyaya bir kere gönderilmiştir. İnsan yaptığı her şeyden sorumludur. O kendi kendisini yaratmamıştır. Sartre, özgürlük kavramı konusunda, benim doğamın bir önceliği ve olağanüstü bir değeri değildir, o benim varlığımın doğrudan şaşırtıcılığıdır, (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s. 494) der. Daha sonra o özgürlüğün kişisel ve adlandırılmamış olduğunu açıklamaya

devam eder. Ona göre, özgürlüğün özü yoktur. Özgürlük, bir varlığın reddedildiği ve tanıma kapalı bir varoluştur.

Sartre'a göre özgürlük, varlık olayı demektir. Özgürlüğe mahkûm, insanın varolmasıdır. Bu, varlığın yokluğu demektir. Çünkü bilincin özü her zaman özgürlüğe taşınmıştır. Bilinç kendi özüyle ve özgürlüğüyle oluşmuştur. Burada her varlığın özü vardır. Bilinç aynı zamanda bütün özleri içine alan mutlaktır. Dolayısıyla bilinç, kendi özgürlüğüyle değerleri yaratmış olacaktır. Sonunda Sartre, “özgürlüğün mutlak olduğunu kabul eder.” (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s. 490) Ona göre gerçekten de ben, özgürlüğümden önce değilim. Hiç kimse ve hiçbir şey onu etkilemez.

Diğer yandan Sartre'm felsefesinde özgürlük, belirlenimciliğe yer bırakmaz. Özgürlük, mutlak olmak zorundadır. Her kararın onun dışında gerçekleşmiş olması gerekir. Hiçbir şey asıl varlığına dokunmak zorunda değildir. Özgürlüğü meydana getiren, her şeyden öncedir. Bu, varlığın şekli nesnelliğin özünü oluşturan kendi içindeki bir ayrıklık ve varoluştur. Çünkü insanlık gerçeği, her zaman varolan bir iç hiçlikle ve olması gereken özgürlükle sunulmuştur. Belirlenimciliğin dünyada özgür bir değeri vardır. O, özgür olmasını bilmeyen varlıktır. Bu ancak kendisidir ve başkası olamaz. Çünkü insan özgürdür. Çünkü o her zaman yeterli değildir ve varlığında ayrılıklar vardır. İnsanlık gerçeği konusunda Sartre, varlığın seçmek olduğunu söylüyor. Hiçbir şey ne dışarıdan gelir ne de içeriden gelir. O yeniden ele alabilir veya kabul edebilir. O bir ayrıntı olarak adlandırılmıştır. Gerekircilik içinde varolan hiçbir şey yoktur. Sartre, insanın dolu bir varlık olduğunu kabul ederiz, (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s. 495) der.

Sartre'a göre, özgürlüğümüz dünyadaki ilişkilerimizle bağıntılıdır.

“Burada varolmayı belirtebilirim. Fakat özgürlüğümü kendi özgürlüğümle bozamam. Çünkü benim özgürlüğümün varolabilmesi buna bağlıdır. Özgürlüğün görünen bütün olumsuzlukları, belirlenimcilik, zıtlıklar benim özgürlüğümü tutamazlar. Bu özgürlüğü değiştiremem. Bununla birlikte bu, dünyada bana mutlak sorumluluğu ve beni bana verir. Demek ki yaşamın en iyisi benimkidir. Yaptığım şey kendim olmaktır. Çünkü biz özgür olmaya mahkûmuz, bundan kendimizi hiçbir zaman uzak tutamayız. Ben hiçbir zaman özgürlüğümü sınırlandıramam. Bununla birlikte tasarı özgürlük olayıdır fakat aynı zamanda özgürlüğü belirtme olayıdır. Sartre'a göre özgürlük, “oluşturulan kararlılık içinde kalmaz. Özgürlük her tasarıya her görüşe göre değişebilir. Zamanı kabul etmek zorundadır. Özgürlük sınırlı

kalamaz, çünkü o, kendi kendine bağlı kalmak zorundadır.” (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s. 613–614)

Bu özgürlük Sartre’a göre, aynı zamanda *olgusal bir zorunluluk* (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.558) içerir. Diğer bir anlatımla, rastlantısal olan bu belirlenmemişliğe kişi katlanmak zorundadır. Yine kişi olanaklara doğru yönelmek ve kurduğu tasarıları gerçekleştirmek için eylemde bulunmak zorundadır. Bu durum iki anlam içerir: Bunlardan birincisi, insanın önce varolması, sonra da seçip yaptıklarıyla olduğu insan olması, özgür olması demektir. Sartre’ın, *insanın varoluşu ne olduğundan önce gelir*, düşüncesinin anlamı budur. İkincisi bir insanın olduğu insan olması, sürekli bir *kendini meydana getirme* (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.47), kendini oluşturmasıdır. Yani kişi, belirli bir anda olduğunun ötesinde olmaya mahkûmdur. İnsan içinde bulunduğu durumdan değil, gerçekleştirmek üzere seçtiği amaçlar tarafından eylemi belirlenerek varolmaya ve özgür olmaya mahkûmdur. Ayrıca insan, hep olduğu şeyin ötesinde varolmaya, projeler kurarak, kendini koyduğu amaçları gerçekleştirmek üzere sürekli hep eylemde bulunmak zorundadır. Çünkü insan başka türlü varolmaz. *Özgür olamamada özgür değiliz*, sözü de bu anlama gelir.

O, “özgürdür, çünkü bir kez yeryüzüne atılmış olarak yaptığı her şeyden sorumludur.” (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.37) Sartre mutlağı açıklamaktan çekinmemiştir. Zira özgürlük onda mutlaktır. O daha çok olağanüstüdür.

Sartre’a göre, özgürlük hiçlikten önce ortaya çıkar ve bu insanlık gerçeği için varlığı seçmektir. Hiçbir şey ne içeriden ne de dışarıdan gelir. O gözönünde bulundurulabilir veya kabul edebilir. Bununla birlikte özgürlük, “bir varlık değil insanın varlığıdır.” (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.493) Bilindiği gibi insanlığın düşünce tarihinde hiçbir zaman aynı şeyler yoktur. Bu seçimdir. Çünkü seçim ve özgürlük, Sartre’a göre farklı kavramlardır.

Sartre bu konuda düşüncelerini net olarak açıklamaktadır. Zira özgürlük, onun felsefesinde mutlaktır. O daha çok olağan üstüdür. Bir başka deyişle, insan özgür olmaya mahkûmdur. Çünkü Ona göre özgürlük, hiçlikten önce ortaya çıkar. Bu insanlık gerçeği için varlığı seçmektir. Hiçbir şey insanın ne içinden ne de dışından gelir. Bununla birlikte özgürlük, bir varlık değil, insanın bizzat kendisi ve kendi varlığıdır.

Ben bununla hem iyiyi hem de kötüyü ortaya çıkarabilirim. Dolayısıyla özgürlüğü inceleyebilir ve ondan yararlanabilirim. İnsan yaptığı her şeyden sorumludur ve özgürlüğü tarif de edilemez. Sartre'a göre özgürlük, varlık olayıdır. Özgürlüğe mahkûm olmak demek, insanın varolması demektir. Bu da varlığın yokluğu anlamını içerir. Çünkü bilincin özü her zaman özgürlüğündedir. Bilinç, kendi özüyle ve özgürlüğüyle oluşur. Sartre'a göre özgürlük, gereksizliğe yer bırakmaz ve mutaktır.

2.2.3. Temel Tasarı ve Seçim

Sartre'a göre, insan varolur önce ve bir geleceğe doğru atılan ve bu atılışın bilincine varan bir varlık olarak ortaya çıkar. Bir yosun, bir karnabahar ya da çürümüş bir nesne değildir o, öznel olarak kendini yaşayan bir tasarıdır. Bu tasarıdan önce alınacak hiçbir şey yoktur. Gökyüzünde hiçbir şey anlaşılmaz ondan önce. İnsan, nasıl olmayı tasarladıysa öyle olacaktır. Olmak isteyeceği şey değil, tasarlayacağı şey yani. İstemek deyince bilinçli bir kararı olarak anlar. Ona göre, bir partiye girmek, bir kitap yazmak, evlenmek isteyebilirim; ama bütün bunlar irade denen şeyden daha köklü, daha kendiliğinde bir seçmenin belirtisidir.

Sartre için, insan gerçekliği için 'olmak' ve 'eylemek' aynı anlama gelir. İnsan, somut durumlar içinde varolan ve sürekli tasarı sahibi olan bir varlıktır. İnsan kendini kendine dünya aracılığıyla açınlar. 'Kendisi-için-varlık' olgusallığından dolayı Dünya'ya kaçınılmaz olarak bağlanmıştır; Dünya onun seyrettiği bir şey değil, ta bağrında olan bir şeydir. Ama insan gerçekliği olmasaydı, Dünya dünya olarak varolmayacak sadece ayrılaşmamış kitlesel bir varlık olacaktı.

Sartre'a göre, bir eylem kasıtlıdır ya da gerçekten bir eylem değildir; yeri doldurulacak bir eksikliği getirir. Bu şekilde geriden, geçmişten ya da ilişkilerden motive olamaz: ilişkiler bütününden bir tecritle, bir ön ret eylemi ile (durumu bir nesne olarak farklılaştırarak) ve ardından da diğer bir ret eylemi ile bir amacı, bir farkı koyutlayarak, geçmiş ya da şimdiki zaman yorumlanabilir ve eylem için bir güdüye dönüştürülebilir. Yani, failin özgürlüğü tüm eylemlerin temeli ve vazgeçilmez koşuludur -var olan şeyden bilinçli bir kopuşla özgürlük ve mümkün olarak algılanan

şeye doğru bir kişisel yansıma olur. İşçi, gerçekleştirilebilir bir gelecekte kendine daha iyi bir konuma getirerek, koşullarından ayrılana dek hayatın koşullarına baş kaldırmaz. Eylemin güdüsü, eylemde bulunma eğilimine dönüşür ve eylem görünebilir bir amaca doğru hamle yapar. Bu karmaşık ayrılmaz surette birdir; terimler karşılıklı olarak birbirlerini yorumlarlar ve basit bir şekilde birbirlerinden ya da herhangi bir başka terimden doğmazlar. Korku beni eylemde bulunmaya sürükleyebilir ama yalnızca kaybetmekten korktuğum şey zaten benim için bir ideal amaç olduğundan dolayı ve eğer bu amacı ret edersem, korkunun benim üzerimde hiçbir yaptırım gücü kalmaz, temelsiz, akıl dışı, anlamsız bir korkuya dönüşür. Şimdiden ayrılma ve geleceğe atılma hareketi ki bu ‘Kendisi-için-varlık’ın biçimsel yapılanışıdır (bilincine varmak), güdü, eylem ve amaçtır. Bu bütünsel anlamıyla eylem özgürlüktür ve özgürlük insan doğasının bir mülkü değil, insan varoluşunun kendisidir; ‘kendisi-için-varlık’ın bilinçli bir şekilde ‘kendinde-varlık’dan ayrılışıdır ki bu da her zaman belirli bir eylemdir.

“‘Kendisi-için-varlık’ için olmak, olduğu ‘kendinde-varlık’ı iptal etmektir. Bu koşullarda, özgürlük bu iptal edişten başka bir şey olamaz. ‘Kendisi-için-varlık’ bu yolla özünden olduğu gibi varlığından da kaçır; başkalarının onun için söylediğinden farklı bir şey olur; çünkü en azından bu sınıflandırmadan kaçan, kendine verilmiş ismin ötesinde olan, kendi hakkındaki atıfları aşan odur. ‘Kendisi-için-varlık’ın neyse o olması gerektiğini söylemek, olduğu şey olmayarak neyse o olduğunu söylemek, onun içinde varoluşun özden önce geldiğini söylemek, ya da tam tersi, Hegel’in formülüne göre onu için *wesen ist was gewesen ist* demek, aynı anlama gelir - insanın özgür olduğu anlamına. Bu yalın gerçekle, aslında, eylemimi teşvik eden güdülerin bilincindeyimdir; bu güdüler bilincim için zaten aşkın nesnelere, dışarıdadırlar; sıkıca tutulmak için onları boşuna aramamalıyım: Varoluşumla onlardan kaçırım. Her zaman özümün ötesinde varolmaya mahkûm edildim, eylemimin etkin ve rasyonel güdülerinin ötesinde olmaya: Özgür olmaya mahkûmum.” (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.610)

Sartre’a göre, bu özgürlük maskelenebilir ama yok edilemez; kendimi aldatabilirim ama özgür olmaya söz veremem. Böylece, korku ve sağlık gibi etkin ve rasyonel güdülerini dünyada verili olan ve karşı karşıya geldiğimiz, Tanrı, doğa, insan doğası ya da toplumdan gelen birer sabit unsur olarak görmeye başlarız - bir öz verilen ve ‘kendinde-varlık’a dönüşen ‘kendisi-için-varlık’ın erdeminde. Bu ölü bir dünyadır, geçmişin dünyası. Hayat ve özgürlük, her ne olursa olsun ya da her ne olmuşsa olsun, o şeyden ayrılmak demektir; yeniye doğru atılmak demektir ve güdüler ile amaçları oluşturan da bu daimi atılımdır; asla verili değillerdir. İnsanın dünyada ki mevcudiyeti bir varlık şekli değil, bir yapma, seçme ve kendini yaratma şeklidir.

“Her hangi bir yardım almaksızın, en küçük ayrıntısına ve tamamen kendini yaratma gerekliliğine terk edilmiştir. Bu nedenle, özgürlük bir varlık değildir: İnsanın varlığıdır, yani, varolma ihtiyacıdır. Eğer insanın öncelikle bir doluluk olarak tasavvur edersek, sonradan onun içinde özgür olabileceği anlara ya da psişik alanlar aramak saçma olacaktır kişinin daha önceden ağzına dek doldurduğu bir kabın içinde boş yer aramak gibi. İnsan kimi zaman özgür kimi zamanda bağımlı olamaz: Ya tamamen ve her zaman özürdür ya da özgür değildir.” (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.613)

Sartre’a göre tutkular da özgürlüğü etkileyemez, çünkü tıpkı Ego gibi tutkular da bilincin dışında kalır ve bir çeşit ‘kendinde-varlık’ kipi oluştururlar. Sartre’a göre, tutku dediğimiz şey de, insanın temel tasarısının bir aracıdır ve tıpkı bir bilinç edimi gibi seçilir. Yani tutku, ya da heyecan, bir ereği göz önünde tutarak seçtiğimiz bir durumdur. Sözgelimi, çatışmaya girmiş olduğum rakibimin benden daha güçlü olduğunu hissetmem durumunda, cesaret gösterip ona meydan okuyabilir ya da ondan kaçabilirim. Birincisi, birtakım hesaplara dayalı olarak aldığım iradi bir karardır, ikincisi ise kendimi kaptırdığım korku duygusu dolayısıyla *seçtiğim* –yani bir kaçma kararını almaya yine de maruz kalmıyorum– en az birincisi kadar özgür, tutkusal bir tutumdur. Sartre’ın gözünde tutku da cesaret kadar özgürdür.

Sartre kendisinin, ruhbilimsel gerekirciliği tutmayanlara ve insanda özgürlüğün varlığına inananlar arasına girdiğini söyleyerek, insanların durumunu, nesnelere durumundan ayırdığını belirtir. İnsan, ona göre, özgür olduğu için, içinde bulunduğu olanaklar arasında bir ‘seçme’ yapma gücüne sahiptir. Dünyaya gelmiş olması, onun, ilk ya da son kez bir seçme yapmasından çok, bu seçmeyi her gün yapması ile yüz yüze geldiğini gösterir. Buna da zorunludur zaten. “Askıda” olan bu özü, askıdan kurtarıp, onu gerçekleştirmek ve biçimlendirmek, insanın kendi özünü seçmesine bağlıdır. Bu seçim, özgür olma gerçeği ve bu gerçeğin gerçekleşmesidir. Buradaki öz, bireysel özdür. Ama bunun yanı sıra Sartre, bu özün belirlenmesini salt soyuta indirgemez. Tam tersine, bir parkta hamal mı yoksa bir üniversitede profesör mü olacağımızı belirli bir tarihsel ve maddesel koşullara indirger. Çünkü “insan ancak bir durumdur... Sınıfı, gündeliği, işinin niteliği ile belirlenmiştir; giderek, duygu ve düşüncelerine varıncaya kadar, belirlenmiştir.” (Sartre, Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir, s.89) Bu belirlenme, Sartre’a göre, seçme olanağını ortadan kaldırmaz. Çünkü o, daha önce de söylediğimiz gibi, varoluşun bir gerekirliliğidir. Bu, gerçekte, kendini seçmektir; “Kendimi varlığında değil, varoluş biçimimde seçebilirim,” (Sartre, Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir, s.65) der Sartre. Bu bir tutumdur. İnsan varlığının, durumu karşısında aldığı bu tutum,

varlığın değişimini hazırlar. Böylece, durumlar, varlıklar arası etkileşimler başlar. Bu öge ise, varoluşu belirleyen en önemli olgudur.

Özgürlük ise, Kant'taki gibi “sağduyu”nun özgürlüğü ya da Hegel'deki gibi “bütüne ait” bir özgürlük değildir. Sartre'da özgürlük, insani bir davranışa zorlayan bir yetkeye (otorite) ya da belirli bazı ilkelere dayanmaz. Buna karşın, öngörülen erekler çerçevesinde “proje”lere göre varolur. Buna güzel bir örnek vermek gerekirse, Sinekler adli oyununun III. perde, II. sahnesine bir göz atalım; Oreste, kendisini boyun eğmeye zorlayan Jupiter'e şu yanıtı verir:”... Beni özgür yaratmaman gerekirdi(...) Bir kez beni yarattıktan sonra da, artık ben sana ait olmaktan çıktım (...); artık gökyüzünde hiçbir şey yok, ne iyilik, ne kötülük, ne de bana buyrukta bulunacak bir kimse (...) Bir daha senin yasan altına girmeyeceğim: Benim bundan böyle, kendi yaşamımdan başka bir yaşam olamaz (...), çünkü ben insanım, Jupiter; her insanın kendi yolunu kendisi seçmesi zorunludur.” Ereklerimiz, seçmelerimizin tümünü yönlendirirler. Ereklerimizin özgür seçimi ise, özel kararlarımızın özgürlüğünü ortaya koyar.

Sartre'a göre, ‘İnsanın özü kendi varlığıdır’ insan kendinden ne isterse onu çıkarabilir. İnsan bugün ne ise onu kendi yapmıştır ya da ‘kendi kendisi olmak cesareti’ dediği şey yine aynı şeydir.

Sartre'ın varoluş humanizması bir insancıl benlik hümanizması, kendini tasarlayan ve aşan insanoğlunun hümanizması olup, kendi dışında bir kanun koyucu tanımaz, tek başına kalmışlığı içinde ‘kendi kendini yargılar’, suçunun bağışlanacağı yolunda hiçbir umut beslemez. İnsancıl benlikten amaç tek tek insan, birey demek olup, öz benliğinde bir ahlak yasası bulmadığı gibi, başı üstünde bir Göktanrıya da inanmaz. Kararlarını özgür olarak tek başına alır. Hem de bu kararlar tüm insanları bağlar.

Sartre'a göre, Tanrı yoktur, bütün sorun kendine, insanoğluna düşmektedir. İnsan ve toptan insanlık ‘bırakılmış atılmış olmak’ bilincinden bir kendini bulma, kendi kendisi olma tasarısı çıkarıyor. İnsanın kendine karşı sorununu yüklediği kararlılık budur.

Sartre'a göre, 'Ben' olan bu temel özgürlük eylemi ki onunla kendimizi baki kılarız, dünyada kendimize dair yaptığımız seçim ve aynı zamanda dünyayı keşfimizdir. Asli seçimimiz bilinci, bizim kendimize dair bilincimizdir. Bilinçli olarak, kendimizi olduğumuz şeyden ve mevcut olduğumuz durumdan ayırt ederiz; yani, onlarla nasıl ilişkili olacağımızı seçeriz: "Seçim ve bilinç tek ve aynı şeydir." Birincil ve temel tasarımız, daima, varlık sorununun çözümünün ham halidir; bir çözüm değildir ve ancak yaşayarak anlaşılabilir. Her zaman kendimiz için mevcut olduğumuzdan, ne olduğumuza dair analitik ve ayrıntılı bir bilince sahip olmayı umut edemeyiz. Ve kendimizi seçerek, dünyayı olduğumuz şeyin bir imgesi olarak yorumlarız: Şeylerin değeri, hayatımızda oynadıkları rol, onlarla ilişkim, seçimin imgesinin bir taslağını çizer. Varlık sorununun çözümünün taslağını çizen bu birincil seçimimiz her zaman değiştirilebilir ve bu öyle radikal bir değişikliktir ki, bizi farklı bir şekilde davranmaya iter. Özgürlüğümüzü gerçekleştirdiğimizde hissettiğimiz dehşetin anlamı, seçimimizin farklı şekilde de olabileceğini fark etmemizdir; yani, bizim *de jure* (yasal olarak, hak gereği) değil *de facto* (fiilen) olmamız ve doğrulanmayan, önceki herhangi bir durumda kaynaklanmayan bu seçimin tüm değerlerimiz, tüm gerçeklerimiz ve tüm yorumlarımızın temeli olmasıdır. Kendisini asılsız olan 'kendinde-varlık'dan ayırmakla, 'kendisi-için-varlık' kendisini asılsız kılar. Koşullandırılmamış, mutlak temel seçimimiz güvenilmezdir ve değiştirilebilir. Ne var ki, dünya bizim tarafımızdan yapmış olduğumuz bu temel seçim aracılığıyla yorumlandığından ve anlaşıldığından, her zaman mümkün olsa bile, bu tür bir radikal değişiklik zordur ve olası değildir. Başka seçim başkalarının seçimidir; bizim için kolay bir olasılık değildir.

Sartre'a göre, varolmak için seçmek yeterli olmadığı gibi varoluş kavramına etre-varlık anlamı vermek de yetersizdir. Örneğin, insanın enerjik olmayı seçmesi ve bunu yaşamı boyunca böyle devam edip gideceğini sanması kendisini yanıltabilir. Yani sürekli seçtiği tipte kalan bir varolan, varlık içinde katılaştır ve varoluş olmaktan çıkar. Diğer bir anlatımla, varolmak için, önceki seçmelerimizin bir sonucu olan yeni varlıktaki olanaklara bakıp, hangisini olmak istiyorsak, onu sürekli bir şekilde ayırt etmemiz gerekmektedir. Kesin bir duruma girmiş bir evredeymiş gibi varlıkla kendimizi belirleyemeyiz ve frenleyemeyiz. Çünkü varoluş, sürekli ve erişilmez bir yükseliştir, kendimizi aşmadır. Bu durumda yalnız özgür bir seçme ile gerçekleşir. Olmak

istediğimiz kişiliği seçmekle özümüzü de seçmiş oluruz. Çünkü seçmek için önce varolmak gerekir.

Sartre için, insanın yapısını ve arzusunun nihai anlamını ortaya çıkartan ontolojik analizler, arzusunun nesnelere peşinde koşan insanın faaliyetlerinin deneye dayalı analizlerine de yer verir. Aslında arzu varlığın yokluğu, bir tamamlama çabasıdır. İnsanın dünyadaki mevcudiyeti, varlığın tamamıyla ve yalnızca neyse o olan ‘kendinde-varlık’dan kopmuş halidir ve bu kopuş ile kendini, kendi amacını teşkil eden bir bilinçten ayrıştırmak değil, onunla özdeşlik olan bir bilinç arayışı içindedir. Bu tutku, insanın çeşitli faaliyetlerinde kendini gösterir; yapma ve yaratma, sahip olma ve olmama arayışında. İnsani tutkuyla yönlendirilen bu çeşitli faaliyetlerde, insanın temel tasarısı olan ‘sebebi-kendinde-şey’(self-caused-thing-in-itself) olma tasarısının biçimlerinin izini sürmek, varoluşçu bir psikanalizin işidir.

İlk elden, yapmak ve yaratmak faaliyeti bir var olma ya da daha yaygın şekliyle bir sahip olma meselesine indirgenebilir. Bir şey yaparak ya da bir sanat eseri yaratarak, sanatçı dünyada rastladığı ve damgasını vurmak istediği kendi dışında bir şeye sahip olmayı amaçlar; bilmeyi arzulamakla bilim adamı, bu bilinen nesneyi, kendinin kılan bir şekilde ve aynı zamanda kamuya açarak ve nesnel hale getirerek kendine mal etmek ister; sporda oyuncular, yalnızca ödülü değil, aşılacak zorluğu, dağın, denizin, gökyüzünün sahibi olmayı, zaferi arzular ve oyunun en saf biçimlerinde, arzulanan şey sahip olmak değil var olmaktır-kişinin özgürlüğünün en saf biçiminin gerçekleştirilmesi, insanın dünyadaki mevcudiyetinin en derin anlamı olan Tanrı olma tasarısının en saf biçimde simgeleştirilmesi. Böylece, insan hayatının bu tipik faaliyetleri, mutlak varlığında ‘kendinde-varlık’ın kendine mal edilmesi arzusunun ortaya çıkarttığı onu temsil eden tipik mal etme nesnelere ötesinde. O halde, insan tutkusu, pratik faaliyetlerinde çeşitli biçimler ve anlamlarda ‘kendinde-varlık’a ve ‘kendisi-için-varlık’ın doğasını birleştiren bir varlık olmayı amaçlamaktadır. ‘Kendinde-varlık’ın bu pratik mal edilişi ile nihai amaç olan varlık biçimi arasındaki ilişki nedir?

Sartre’a göre yanıt şudur: Sahip olma, hükmetme tutkusu, belirli bir ilişki içinde nesne ile birleşme arzusudur; yani, varlığın belirli bir biçimine duyulan arzu. Sahip olunan nesne etkilenmeden, olduğu gibi, dışsal bir biçimde kalır; ama ‘kendisi-için-

varlık'ın ona sahip olması onu içselleştirme arzusudur-onu 'kendisi-için-varlık'ın varlığının bir uzantısı ve bir parçası kılma arzusu. Benimki, benim somut içsellikim ile ben olmayanın somut dışsallığı arasında bir varlık biçimidir. İdeal bir kimliği hedefler. Sahip olan, sahip olunan nesnenin *raison d'etre*' (varlık nedeni)ine dönüşür ve berideyse etrafımı sardığım ve onlarla yaşadığım nesnelere yaratıcısı ve kullanıcıyımdır. Bu yalnızca, kişinin ideal kimliğini ve birliğini gerçekleştiren yaratma ya da kullanma eylemidir; bunun dışında, nesne rastlanılacak önemsiz bir nesneye dönüşür. Ne var ki, varlığının arayışı içinde olan bir hiçlik olduğundan, 'kendisi-için-varlık' tüm vurguyu sahip olunan nesne üzerine yapar: Nesne ile varlığımı bütünleyen bir şey olarak özdeşim; nesneye *raison d'etre*'ini vererek ve kendimi onunla özdeşleştirerek, bir açıdan olmayı arzuladığım şeyim; 'kendisi-için-varlık'. Sahip olmakla, dünyada kendi dışımda bir nesne olarak hoşlanabileceğim bir kendime sahibim ve bununla başkası-için-varlığımı öngörüyorum: Dışarıdan bir kendimin zevkini çıkartarak ki başkalarının bana vermek istedikleri anlam budur, zaten bir sahip oluş içindeyim.

Sartre'a göre, ne var ki, bu sahip oluş yalnızca ideal insani tasarının sembolik bir gerçekleştirimidir ve tatmin vermez. Bu nedenle, bu sahip oluş doymak bilmezdir ve çoğunlukla yok edişe geçer; ister tüketerek, ister eskiterek, ister kasıtlı bir eylemle. Yok, etme yaratmaya yakındır; bununla nesneyi kişiye asimle eder, hatta daha eksiksiz bir şekilde ve yok olduğunda, bir zamanlar şimdi asimle edilmiş olan bağımsız bir nesne olduğu hissini verir. Vermek de benzer bir şekilde bir yok etme ve sahip olma biçimidir.

O halde, özünde bu sahip olma ilişkisi nedir? Nesnenin *raison d'etre*'i olarak ben onun varlığını kendime mal etmeyi arzularım ve onun varlığının ötesinde ve onun varlığınca dünyayı kendime mal etmek isterim ve bir şekilde, nesnenin kendisi, benim oluşuyla ideal olarak ben olduğundan, bu noktada 'kendisi-için-varlık', 'kendinde-varlık' şeklinde var olan kendi *raison d'etre*'idir. "Dünyada olmak dünyaya sahip olmayı istemektir; yani, 'kendinde-kendisi-için-varlık' olabilmesi için tüm dünyayı, 'kendisi-için-varlık'ın ihtiyaç duyduğu şey olarak kavramak." Burada amaçlanan şey varlığın soyut bir şekli değil, somut bir birliktir. 'Kendisi-için-varlık' bu dünyayı somut nesnenin içinde ve onunla-o-arada-seçer ve varlığın 'kendisi-için-varlık' tarafından teşkil edilen 'kendinde-varlık' olacağı aynı dünyanın yeni bir haline doğru bunu aşar.

Sartre'a göre, böylelikle, sahip olma arzusu dolaylı olarak olmak arzusudur; her ikisi de ben olan varlığın yokluğundan kaynaklanır. Bilinç olarak var olmakla kendimi yarattığım bu hiçlik bireysel ve somuttur; önceden varolan ve içinde büyüdüğüm varlığın eksikliğinin varlığı. Böylece, bin bir farklı şekilde olmayı ve sahip olmayı seçerim. Varoluşçu bir psikanalizin işi, bu ya da şu belirli nesne vasıtasıyla neden dünyaya sahip olmayı seçerim sorusunun izini sürmektir. Bu kesinlikle özgürlüğe aittir, ama nesnelere kendileri araştırılabilir ve niteliklerinde varlık aranabilir.

O halde, insanın dünyadaki mevcudiyeti temelde bir varolma seçimidir; doğrudan ya da dolaylı olarak, dünyadaki somut nesnelere aracılığıyla dünyanın mal edilmesidir. Seçim mal etme aracılığıyla dünyanın mal edilmesidir. Seçim mal etme aracılığıyla yapıldığında, her bir nesne varlığı ortaya çıkartma şekli -varlığın yüzeye çıkış şekli- için seçilir. Bu nedenle, nesnelere ve onların önemiyle, -içinde her bir nesnenin varlığın ve insanın dünyadaki mevcudiyetinin bu varlık ile ilişkisinin nesnel sembolü olduğu yolu kurmakla- ilgilenen, istenilen bir psikanaliz vardır.

“Her insanın dünyadaki mevcudiyeti, kendi ‘kendisi-için-varlık’ını zamanda ‘kendinde-kendisi-için-varlık’a dönüştürme ve temel bir niteliğin çeşitliliği altında, dünyayı kendinde-varlığın bütünlüğü olarak kendine mal etme tasarısıdır. Her insanın dünyadaki mevcudiyeti bir tutkudur; varlığı bulmak ve aynı eylemle, kendi zemini olma ihtimalini taşımayan ‘kendinde-varlık’ı, dinlerin Tanrı diye adlandırdıkları *Ens causa sui*’yi teşkil etmek için, kendini kaydetme tutkusudur. Bu nedenle insanın tutkusu İsa’nın tutkusunun tam tersidir; çünkü insan, Tanrı’nın ortaya çıkabilmesi için insan olarak kendini kaybeder. Ne var ki, Tanrı düşüncesi çelişkilidir ve kendimizi boş yere kaybedebiliriz; insan faydasız bir tutkudur.” (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.130)

Sartre'a göre, insanların gerçekte ne için savaştıklarını görüp bilmeden, özgürlük için mücadele etmelerini söylemek yetmez. Çünkü bilmeden, ne suretle ve hangi amaçla olduğunu kavramadan mücadele eden kişi, hareketlerinin doğuracağı sonucu kabul etmez ve başkalarının hareketlerine bağlı olarak, kendi hareketlerini de içine alan bir olaylar akıntısına kapılır.

Sartre'a göre varoluşçu insan, içi nesnelere ve birbirine zincirlenmiş engellerle dolu bir dünyada tökezlenip ezilir. Ona göre yalnız tek bir dünya vardır. Bu dünyanın tamamı, insanlar ve nesnelere bir arada bölünmez bir bütün olarak, belirli değişken koşullar altında ve nesnellik özelliğini koruyarak varlığını sürdürebilirler. Dolayısıyla

konular ve nesnelere dünyası, varoluşu için hiçbir tutanağı olmayan talihsizlikler yığıdır.

Sartre'a göre, insan kişisel olanla bağıntı kurup onun bilgisini kazandığı andan itibaren kendini başkalarından ayırt eder, *ben* olur. Diğer bir anlatımla, "insanın özü varlığa çıktığında yani varoluşu oluşunca *ben* olur. *Ben* aynı zamanda kişidir." (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.114) Felsefi olarak, *ben* ve kişi aynı şeyi ifade ederler. Fakat tanınmaları bakımından farklıdır. *Ben*, insanın kendisini tanımasıdır. İnsanın kendi bilincine varması ve *ben* olmasıdır. Yani insanın varoluşu onun *ben*idir. Bir *ben*in başkası tarafından tanınması, onun kişiliğidir. Diğer bir anlatımla "kişi, *ben*in başkası tarafından adlandırılmasıdır. O *beni* başka bir *ben*, kişi olarak tanır." (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.114) İnsan başkasını kendi *ben*inde olup bitenlere benzeterek tanır. Bir *ben*in tanınması, onun söz ve edimlerinin yorumu ile olur. Bundan dolayı *ben*, gerçektir. Burada *ben*, başka bir insanın *ben*ini onun söz ve edimlerine göre tanırım. Onun söz ve eylemlerini yorumlayarak ona uyan bir tip düşünüyorum. Bu düşündüğüm kişidir. Fakat bu düşüncenin o kişinin *ben*ine ne derecede uyduğunu belirlemek olanaklı değildir. Yine kişinin varoluşu, başkasıyla olan ilişkiyle başlar. Eğer başkası olmasaydı kişi yalnız bir öz olarak kalır, ortaya çıkmazdı. Kişi, *ben* olunca öz varlığa çıkmış ve buna bağlı olarak da varoluş gerçekleşmiştir. Bundan da anlaşıldığı gibi varoluşla *ben* aynı şeydir. Diğer taraftan başkası ise, nesnedir. Bu boyutuyla nesne, kendi dışında varolanların hepsi olabilir. Kişi nesne ile ilişki kurunca *ben* olamaya başlar. Kişilerin nesneyi kavrayışı, algılayışı ve anlayışı farklı farklıdır.

Sartre'a göre, insan kendi kendini seçer dediğimizde, her birimizin kendi kendini seçmesini anlıyoruz. Filozofa göre, insan kendi kendini seçerken bütün insanları da seçer. Kendini seçmesi bütün öbür insanları da seçmesi demektir aynı zamanda. Olmak istediğimiz kimseyi yaratırken, her kesin nasıl olması gerektiğini de tasarlarız. Hiçbir edimimiz yok ki, olmasını zorunlu saydığımız bir insan tasarımı (tasavvuru) doğurmasın biz de. Ayrıca, varoluş özden önce gelince ve biz, tasarıma göre varlaşmak isteyince, bu tasarı herkes için, bütün çağımız için bir değer ve gerçeklik kazanır. Böylece, sorumluluğumuz düşünemeyeceğimiz kadar büyümüş olur, giderek, sonunda bütün insanlığı kucaklar. Bir işçiysen, sosyalist olmayı değil de, bir Hıristiyan sendikasına girmeyi seçersen, sosyalist olmayı değil de, bir Hıristiyan olurum. Ona göre, bu

hareketimizle, bu seçimle yalnızca kendimizi bağlamış olmakla kalmayıp, herkes adına tevekkülü salık vermeye bütün insanlığı da bağlamış oluruz.

Sartre'a göre, insanoğlu hayatına bağlanır, orada kendi resmini çizer, bu resmin dışında bir şey yoktur. Elbette, bunu düşünmek, hayatta başarı kazanamamış kimselere bir yanıla acı, sert görünebilir ama öbür yanıla da, yalnızca gerçeği göz önünde tutmaları gerektiğini öğretir onlara: Hayaller, umutlar, bekleyişler bir insanı ancak yerine gelmemiş bir hayal olarak, suya düşmüş bir umut olarak, boşa onları olumluca değil, olumsuzca tanımlar.

Diğer yandan varoluş özden önce gelince ve biz tasarıma göre varolmak istediğimizde, bu tasarı herkes için, bütün çağımız için bir değer ve geçerlik kazanır. Bundan dolayı sorumluluğumuz artar ve tüm insanlığı kapsar. Çünkü ben yalnız yaptıklarımın değil, herkesten de sorumluyumdur. Kendime karşı sorumlu olunca, herkese karşı sorumluluğum da doğar. Seçtiğim belirli bir insan tasarısı kurarım, kendimi seçerken gerçekte insanı seçerim. Bu seçimde bir yargı söz konusudur. İnsan bu seçimi, başkalarının karşısında yapar ve başkalarının karşısında kendisini seçer. Bu bakımdan, bazı seçimlerin yanılğıya, kimilerinin de gerçeğe dayandığı yargısına varılabilir. Sartre buna değer yargısı değil bir mantık yargısı adını verir.

Sartre'a göre, insan kendini seçer ve ne olmayı seçerse o olur. Yani o kendini bir kavgacı olarak seçtiğinde yani kötü niyetli bir varlık olmayı seçtiğinde, özgürlüğünü reddetmiş olacaktır. Diğer bir anlatımla o, Heidegger'in dediği gibi *Das Mann* (gelişi güzel, kimliği belirsiz insan anlamında kullanılmıştır) alanının varlığı olacaktır, hiçbir şeyden kaygı duymayacak ve basit bir varlık gibi yaşayacaktır. Ama o kimse sözcüğün tam anlamında kendisiyle uyumlu, kendisiyle uyumlu kişilikli bir insan olmayı da seçebilir. O zaman kendisini öyle seçecektir ve böylece yavaş yavaş özünü yaratacaktır. Varoluş; kendini yaratarak, insanın özünü de kurar, bu özü sürekli yeniden yapar. Sartre'da, bütün değerlerin yaratıcı kaygısını ve mutlak formları oluşturan bir öznelğin formlarını buluruz. Bundan dolayı aslında Sartre iyimser bir varoluşçuluğu ve üst düzeyde bir ahlakı, yani kendini sürekli yeniden kuran bir insan anlayışını temellendirmeyi amaçlamıştır. Ayrıca o, insanın, bireyin kendi yarattığı değerlerin sorumluluğunu taşıması gerektiğini de vurgulamıştır. Sartre'a göre insan, kendinde

varlığı yani dış dünya ve başkası tarafından gözlenmekte olmanın yarattığı tedirginliği ancak özgür eylemleriyle yok edebilir. Eyleyerek ve kendini kurarak da özgür bir seçimi gerçekleştirmiş olur. Varoluşçu bunu yaparken hiçbir kurala bağlanmaz.

Sartre'a göre, varoluş özden önce geldiğine göre ve biz tasarladığımız biçimde varolmak isteyince bu tasarı herkes için ve her zaman geçerlidir. Yoksa sorumluluğumuz zannettiğimizden daha büyük olur, çünkü o bütün insanlığı bağlar. Örneğin ben bir eğitimci yerine bir iş adamı olsam veya bekâr kalmak yerine evlenip çocuk sahibi olsam bu kararlar benim şahsi arzum ya da tutkum olsa bile bununla yalnız kendimi bağlamış olmam, tüm insanlığı da bu sorumluluğa katmış olurum. Yani bununla hem kendim, hem de herkes için sorun yüklenmiş, seçtiğim insan için belirli bir figür, bir hayal yaratmış olurum.” (Sartre, Denemeler, s.73)

Varoluşçulukta özgürlüğün amacı koşulsuz olmaktır. Bu bağlamda bırakılmışlığı ve terkedilmişliği içinde kendisine gelen insan, değerler yaratır ve o zaman yalnız bir şey isteyebilir. Bu tüm değerlerin temeli olan özgürlüktür. Burada özgürlüğün anlamı iyi niyetli insanların tutum ve davranışlarında tam özgür olmalarıdır. Bu amaç, soyut bir özgürlük istemini de kapsar. Çünkü özgürlük başkalarıyla paylaşılmayı da gerektirir.

Sartre'a göre özgürlük için özgürlük istenirken, her önlem ve bireysel durumda serbest olmayı da göz önünde tutmak gerekir. Nasıl başkalarının özgürlüğü bizimkine bağlıysa bizimkide başkalarına bağlıdır. Dolayısıyla insan, varlığı önünde önce gelen bir varlık olduğundan her çeşit koşullar içinde özgürlükten başka bir şey isteyemez. Buna paralel olarak o zaman ben de başkalarının özgürlüğünden başka bir şey isteyemem.

Gerçekten insanların ne için uğraştıklarını görüp bilmeden onların özgürlük için bu uğraşı verdiklerini söylemek yetmez. Ya da bu hükme tam anlamını verecek olursak o şu anlama gelir: İnsanlar kendilerine hükmeden bir şeye teslim olup, onun için savaşırlar. Yani tamamen özgür olmayarak kendilerini aşan bir çerçeve içinde savaşırlar. Çünkü bilmeden ve hangi amaçla olduğunu kavramadan uğraş veren bir insan, hareketlerinin doğuracağı bir dizi sonucu, bu sonuçların çapraşık nedenler örgüsünü tanımaz ve ister istemez, başkalarının hareketlerine bağlı olarak, kendi

hareketlerini de içine alan bir olaylar akıntısına kapılır gider. Üstelik insan yalnız başkalarının hareketlerine değil, bu insanların içinde bulunduğu dünya çevresine de bağlı kalarak bu olayların akıntısına kapılır.

2.2.4. Özgürlüğün Sınırları

Sartre, “tasarıları gerçekleştirebilen varlık özgürdür ve gerçek dünya ile hayal dünyası arasında bir ayrıntı var, özgürlüğün sınırları olduğunu kabul etmek gerekir” (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.542). Dünyadaki olayların ve nesnelere sınırları vardır: “Doğumum, yerim, geçmişim, çevrem, ölümüm” (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.546).

Sartre’a göre, durum, ‘kendisi-için-varlık’ın dünyaya bağlanmasıdır. Sartre, “özgürlüğün olmadığı durum, durumun olmadığı özgürlük yoktur,” der. (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.546) İnsanlık gerçeği her zaman değişik düşüncelerle karşılaşır. Fakat bu farklı düşünceler mutlak seçim duygusu olmayan insanlık gerçeğidir. Bu karşı koymalar özgürlük için tehlike oluşturur. Orada insan özgür olmayabilir. İnsanlığın özü, varoluşçuluğun ileri gelenleri için bütün insanların içinde bulunduğu bireysel varlıkların ortak bir noktasıdır. İnsanın her olayı bu özü oluşturur.

Sartre’a göre, insanın varoluşu ancak başkalarıyla olan ilişkilerine göre belirlenir, evrenselliği de özünde değil durumundadır: Her insan, durumunun somut gerçekliğiyle öbür insanlara bağlanır. Bundan dolayı, özgürlüğün hem tek insan için, hem de bütün insanlar için istemesi gerekir. Böylece özgürlük ve insancılık temeli üzerinde bir ortaklaşalık oluşacaktır. Bu, açık bir insancılıktır, her gün yeniden kazanılacaktır. Nedeni şu: Bu insancılık, her gün yeniden elde edilmesi gereken bir insan özgürlüğü amaçlıyor, bir veri olarak görmüyor onu.

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

Bundan şu sonuç çıkar: Tümel bir gerçeğe uyarlığı göz önünde tutarak, insan, varoluşu özünden önce gelen bir varlıktır; çeşitli koşullar içinde özgürlüğünü istemeden yaşayamayan özgür bir yaratıktır, derken, aynı zaman da, başkalarının özgürlüğünden ayrı bir özgürlük istemeyeceğimi de belirtmiş oluyorum. Böylece, özgürlüğün kapsadığı bu özgürlük istemi adına, varoluşlarının nedensizliği ile tümel özgürlüğünü gizlemeye yeltenenler üzerinde yargılar yürütebilirim. Bazıları ciddilik taslayarak ya da gerekirci bahaneler öne sürerek tümel özgürlüklerini saklarlar. Bazıları ise, -insanın yeryüzünde belirişi dahi zorunsuz, olumsal (contingent) iken, -varoluşlarını zorunlu göstermeye çalışırlar. Korkaklar olsun, alçaklar olsun ancak öze uygunluk, özgüllük (authenticite) alanında yargılanabilirler. Ama ahlakın içeriği (muhtevası) ne denli değişken olursa olsun, biçimi her zaman evrenseldir. Ona göre, Kant'ın da açıkladığı gibi özgürlük hem kendinin, hem de başkalarının özgürlüğünü gerektirir.

Sartre'a göre durum 'kendisi-için-varlık'ın hem olgusallığının hem de bu olgusallık üzerinde etkili olmak tasarısının ürünüdür. Sartre, durumun beş ögeden oluştuğunu söyler: “yerim” (*ma place*); “geçmişim” (*mon passé*); “çevrem” (*mes entours*); “türdeşlerim” (*mon voisin*) ve “ölümüm” (*mon mort*). Bunları kısaca açıklamaya çalışalım: **Yerim:** ilk bakışta, insanın doğduğu yerin onu kaçınılmaz bir biçimde belirlediğini düşünürüz. Ücra bir köyde doğmuş olan bir çocuk belki de hiçbir zaman yüksek öğrenim yapma olanağı bulamayacaktır, deriz. Ancak Sartre'a göre, insanın bulunduğu yerin kişinin özgürlüğü üzerindeki etkisi doğrudan değil, *dolaylıdır*. Yer ögesi ancak bizim tasarılarımız açısından olumlu ya olumsuz bir nitelik taşır. Yer ögesi kendi başına “nötr”dür. Yani bizim bir tasarıyı bir diğerine yeğlememiz, yerin bu nötr özelliğini değiştirmez, sadece seçimlerimizin zorluk ya da kolaylık ölçüsünü değiştirir. **Geçmişim:** Sartre geçmiş'in 'kendinde-varlık' kategorisine sokulabilecek bir olgu olduğunu belirtir. Geçmiş, değiştirilemez, tamamlanmış olandır. Ancak Sartre bu özelliklerinden ötürü geçmişini yine de mutlak bir şey olarak görmez ve onun özgürlükle belli bir bağlantı içinde bulunduğunu söyler. Şöyle ki: insan dönüp kendi geçmişine belli bir anlam yakıştırarak onu bir çeşit değişikliğe uğratabilir. Sözgelimi, ailesindeki ünlü kişilerin yapıp ettikleriyle övünebilir ya da, tam tersine, onlar hiç varolmamışlar gibi davranabilir; yani kendi kişisel tasarısına göre, geçmişini farklı biçimde sahiplenir. Bir başka deyişle geçmiş, insanın özgürlük anlayışına göre kimlik kazanır. **Çevrem:** Sartre bu terimle insanın etrafındaki coğrafi mekânı değil, kullandığı “aletleri” kasteder.

Durumun tıpkı öteki öğeleri gibi aletler de benim kendi tasarımı göre belli bir anlam kazanırlar. Sözgelimi, son derece külistür bir arabayla dünyanın bize göre çok uzak bir ülkesine, diyelim Nepal'e gitmek istediğimizi düşünelim. Böyle bir arabayla oraya asla ulaşamayacağımı, yarı yolda kalacağımı söyleyen bir kişi açısından Nepal'e gitme tasarısı asla söz konusu olamayacaktır, ama ben her şeye karşın gitmekte diretirsem, bunun bütün sonuçlarına da katlanmak zorundayımdır. Yani, aletlerin benim tasarımdan ayrı bir varlıkları yoktur. **Türdeşlerim:** Sartre için 'başkası-için-varlık' adı verilen bir başka varolma kipi olduğunu biliyoruz.

Sartre'a göre, başkasının bakışıyla özne durumunda nesne durumuna düşmüş olan 'kendisi-için-varlık' başkasının bakışına yine bir bakışla karşılık vererek bu nesne olma durumundan kurtulabilir ve o ana değin bir kendi başınlık evreni içinde yaşamakta olan 'kendisi-için-varlık' bundan böyle öteki 'kendisi-için-varlıklar'la ortak bir varoluşu paylaşarak 'başkası-için-varlık' olarak varolmaya başlar. Tasarımın özü, başkasının bakışına karşılık verip vermemekte yatmaktadır... Ve son öge olarak **Ölümüm:** Sartre ölüm olgusunun insani bir perspektif içinde ilk kez Heidegger tarafından yorumlanmış olduğunu belirtir. Nitekim Heidegger otantik insanı "ölüme doğru yürüyen" varlık (*Der Manzum Tode*) olarak tanımlamıştır. Heidegger'e göre ölüm aynı zamanda insanın bir olanağıdır. Ne var ki Sartre'a göre ölüm olgusu, insanın bütün tasarılarına bir anda son vermesinden ötürü, yani insanı insan yapan şeyleri bir kalemde ortadan kaldırmasından ötürü, bir olanak olarak düşünülemez. Çünkü ölüm, bu anlamda, bir saçmalığı (*absurdité*) içerir. Bu yüzden ölüm yaşama hiçbir anlam veremez. Sartre'a göre ölmekle, 'kendisi-için-varlık' kipinden 'kendinde-varlık' kipine geçmiş oluruz.

Kendi kendisini sürekli olarak yeniden yaratmak durumunda olan insan, bir varoluş olarak, kendisini ilk anda terkedilmiş biri olarak bulur ve umutsuzluğa düşer. İnsan bu durumda geçmişine dönemez, şimdinin kendisi için boş bir imkân olduğu insan, geleceğe de güvenemez. İşte insan bundan dolayı, kendisini saçma bir dünya içinde hisseder. Doğmak, yaşamak, ölmek ve eylemek ona hep saçma gelir. İşte insan böyle bir anda başkalarını hisseder ve kendisini bir merkez olmaktan çıkarır. Bu ise onun varoluşunu özsel olarak yaşamasını önleyip, onu başkalarıyla birlikte olmaya, toplum içinde yaşadığı gerçeğine götürür. Böyle olunca da insan başkalarının sorumluluğunu

duymaya başlar. Bu nedenle, Sartre'in gözünde özgürlük ancak sorumluluk yüklenmekle mümkün hale gelir. Tüm eylemlerinin sorumluluğunu üzerine alabilmiş olan insan özgür olup, sadece böyle biri gerçek varoluşa sahip olabilir. Bu nedenle tek mutlak değer özgürlük olsa bile, sorumluluğa bağlanan bu özgürlük, katı bir ahlakı gerektirir. Onun gözünde doğru eylem, sorumluluğu özgürce yüklenilmiş olan eylemdir. Bununla birlikte, genel geçer ve mutlak bir doğruluğun da olmadığı unutulmamalıdır. Her çağ kendi doğrusunu yaratırken, ahlaklılık da her çağda kendi doğrusunu kuran insanın özgür eyleminde ortaya çıkar.

Sonuç olarak, Sartre'a göre insan sürekli kendi dışındadır, o kendini tasarlayarak, kendi dışında kendini yitirerek kendi kendini vareder yani insan insanı bulur. Diğer taraftan, aşkın amaçlar peşinde koşularak varoluşa ulaşır. İnsan bu sınırı aşmadır, nesnelere kavraması ancak bu aşamaya göredir. İnsancıl benlikten başka evrenin dışında hiçbir şey yoktur. Aşkınlığın insan varlığını korumak anlamında bu bağlantısı, aynı zamanda benliğin, insanın kendi içinde kapalı olmayıp her zaman bir insancıl evrende hazır olduğu anlamında bağlantısıdır.

Sartre'a göre insan doğası, insan koşulu anlamında bir nitelik, bir varoluş değildir. Bundan dolayı Sartre, hümanizm yerine naturalizm kavramının kullanılmasının daha doğru ve gerçekçi olacağını çünkü naturalizmde hümanizmden daha genel gerçekler yer aldığını, belirtir. Yani soyut bir insan doğası olmadığı gibi insan varlığından önce gelen ya da varlığından bağımsız olan bir öz yoktur.

Sartre'a göre, insan, aynı zamanda yapılması gereken bir seçimdir. O her şeyden önce şu anki varlığıdır. Ona göre insan özünü önceden seçip belirlemez, bireysel yaşama görevi sırasında kazanır. Bunun üstünde bir insan doğası yoktur fakat belli bir anda kendine özgü bir varlık verilir. Ona göre, varoluş özden önce gelince ve biz, tasarıma göre varolmak isteyince, bu tasarı herkes için, bütün çağımız için bir değer ve gerçeklik kazanır. Buna bağlı olarak, sorumluluğumuz düşünemeyeceğimiz kadar büyümüş olur ve gittikçe de sonunda bütün insanlığı kuşatır. İşte bundan dolayı, bireysel edim, bütün insanlığı bağlar. Çünkü varoluşçuluğa göre, insan yalnız kendisinden değil, herkesten de sorumludur. Kendine karşı sorumlu olunca herkese karşı da sorumlu olur.

Özellikle toplumdaki ayrı yalnız ve terkedilmiş birey, kendi kendine ilgili kararları tam bir yalnızlık içinde vermek ve tüm kötü şeylere karşı savaşında yalnız kendisine güvenmek zorundadır. Onun bu sığınağında korku ve umutsuzluktan başka şey de yoktur. Bu da kötü niyet denilen kendini aldatmaya neden olur.

2.3. Etik Bir Talep; ‘İnsanın Sorumluluğu’

2.3.1. İç Daralması ve Kendi Kendine Sorumluluk

Sartre’a göre, bağlanan ve yalnızca olmak istediği kimseyi değil, bir yasa koyucu olarak bütün insanlığı seçen kişi, o derin ve tümel sorumluluk duygusundan kurtulamaz. Doğrusu, birçokları bu sıkıntıyı (bu iç daralmasını) yaşamazlar. Sartre, ama biz yine de şunu öne süreceğiz: Onlar, bunaltılarını maskeleyerek ondan kaçarlar, der. Nitekim çoğu kimseler yaptıklarının yalnızca kendilerini bağladığına, yalnızca kendilerini sorumlu kıldığına inanırlar.

Bilinç ve özgürlük her türlü determinizmin dışında kalır ve mutlak bir özerkliğe sahiptir. Peki, bizler, bu özgürlüğün bilincine nasıl varırız? Sartre, özgürlüğün bilincine *iç daralması (angoisse)* duygusu içinde vardığımızı söylüyor. Özellikle Kierkegaard’ın bize bütün derinliğiyle betimlediği özgül bir durum olan iç daralması. Belirlenimciliği savunan kişi, insana özgü bir durum olan bu iç daralmasını tümüyle görmezden gelmekte ve onu sanki bir nesneymiş gibi almaktadır. Sartre’a göre olay, sorumluluğun hareketliliği ve özgürlüğün açıklanmasıdır.

Sartre’a göre sorumluluk bize üç durumda gözüktür: “İnsanın üzerine almış olduğu ilk sorumluluk doğmuş olmaktır. Ben doğmak istemedim. Biz kötümserliğe veya iyimserliğe neden olan utanç olayını sınıyoruz.” (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.24)

Sartre hiçbir şeyin insandan önce olmadığını düşünür ve *Varoluşçuluk ve Hümanizm* adlı eserinde Heideggerci düşünceyi yeniden ele alır. Ona göre biz özgürüz. Gerçekten de varoluş, özden önce gelir. İnsan özgür ve bağımsızdır, belirlenimcilik yoktur. Sartre’a göre insan özgürlüğe mahkûmdur, çünkü kendi kendini yaratmamıştır.

Sartre, “ben sıkıntılıyım, çünkü benim yollarım olasılıklardan başka bir şey değildir” (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.65), der. İnsanlık gerçeğinde olduğu gibi, felsefi düşüncesinin merkezi burada oluşur. Çünkü “hiçlik, varlığın içine girmiştir” (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.65). Eğer hiçlik dünyaya insan tarafından getirilmişse, iç sıkıntısının özgürlükten önce gelmesi tercih edilir. Bu olasılıktan başka bir şey değildir. Bu koşullarda benim insanlıkla ilgili seçimim herkesin seçmek zorunda olduğu bir karar mıdır? Bu sorunun yanıtını başkalarından ve tarih önünde sorumlu insan temasında aramalıyız.

Varoluşçu düşünürlerde sıkıntıya felsefesinde önemli yer veren bir düşünür de Soren Kierkegaard’dır. Ona göre de bir hiç olan korku, aynı zamanda insan doğasının en yüksek anlatımıdır. Çünkü insan ancak korku içinden geçmekle varoluşa ulaşabilmektedir. İnsan, kendi iradesiyle varoluşa yükselememektedir. Bu yükseliş onun üzerine çöken bir korkunun işidir. Korku insanda öze ait olmayan her şeyi küle çeviren ve sonlu her şeyi ondan koparan bir ateş gibidir. İnsan korku içinden acılarla geçerken pekişmiş olan her şeyi, bütün sığınakları ve güvenceleri o ateş tarafından yok edilmedir. Dolayısıyla geriye, yalnız varoluşun doğacağı huzursuzluk duygusu yani kaygı kalmaktadır. Yine Kierkegaard korkuyu, özgürlüğün sarhoşluğu olarak da görmektedir. Varoluşsal korku içinde bulunan kişi kendisi ile dünyadakiler arasında bir boşluk hisseder. Korku öncesine kadar bu bağlar tarafından taşınan insan, korku anında sanki onlardan çekip koparılmıştır. Artık yalnız başına kalmıştır. İşte bu terk edilmişliğe dayanırken kendi gerçek varoluşsal özgürlüğünü bulur. İnsan yalnız korku durumunda özgürlüğünün bilincine varır.

Sartre’in da üzerinde durduğu sıkıntı nedir ve onu nasıl açıklar? O da sıkıntıyı Heidegger gibi kabul eder. Bunu şu şekilde açıklamaktadır:

“Önce şunu soralım: Sıkıntı deyince ne anlaşılıyor? Buna varoluşçular içten yanıt verirler: İnsanlık, sıkıntıdır,” derler. Bunun anlamı şudur: “Bağlanan ve yalnızca olmak istediği kişiyi değil, bir yasa koyucusu olarak bütün insanlığı seçen kişi, o derin ve tümel sorumluluk duygusundan kurtulamaz. Doğrusu, birçokları bu sıkıntıyı yaşamazlar. Ama biz yine de şunu öne süreceğiz: onlar sıkıntılarını yani kaygılarını maskeleyerek ondan kaçıyorlar.” (Sartre, Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir, s.67)

Varoluşun iç sıkıntısı, bu duygu “açık bir tehlikeden çok, istenmeden bu dünyaya atılmış olmanın, tüm sonuçlarının ne olacağı bilinmeden ve doğrulanmadan seçim yapmanın zorunluluğunu” (Wahl, Martin Heidegger’de İnsan Realitesinin Atılmış Varlık Olması, s.175) taşır.

Heidegger’e göre sıkıntı, insanın temel ayırt edici ruh durumudur. Bu durum, insanı yani *Dasein*’ı değişmez sınırlılığı ile yüz yüze getirerek dünyanın korkunçluğunu açığa çıkarır. Burada sıkıntı ile korkunun karıştırılmaması gerekmektedir. Korkunun, dünyanın ya çevresel veya birlikte bulunma bölgesinde belli bir nesnesi bulunur. Örneğin, bir nesne, bir alet, bir hayvan veya bir şahıs korkunun kaynağını oluşturabilir. Oysa sıkıntının kaynağı belirsizdir ve lokalize (sınırlandırmak) edilemez. Bu kaynak, hiçliktir.

Sartre “Varoluşçuluk” olarak adlandırdığı öğretisini yalnız felsefe yapıtlarında değil, etkisi çok büyük olan birçok roman, dram, deneme ve eleştirilerinde de ortaya koymuştur. Yirminci yüzyıl edebiyatının en etkili ve ilginç eserlerinden biri olan “Bulantı”da Sartre, çağdaş roman tekniklerini, dış gerçeklere olduğu gibi düşünsel bir öze, yani belli bir bilinç aşamasına ulaşmış kimsenin dünya karşısındaki düşünce ve duygusunu da başarıyla uygulamaktadır. Böylece hem toplumsalı, hem de bireyseli kavrayan bütüncü bir gerçeklikle karşılaşılıyor bu yapıtında Sartre’ın. Bu gerçekçilik, aldanıştan elden geldiğince kaçınmak isteyen bir bilincin, gözlem, düşünce, duygu ve edim alanlarındaki acı yaşantısını dile getiriyor.

Romanın kahramanı, Antoine Roquentin deniz kıyısında yassı çakıl taşlarını denize atıp, sektirerek eğlenmektedir. Yeniden bir taş almak üzere eğilir, aldığı taşa bakar; bir yüzü kurudur taşın, ama öbür yüzü nemli, çamurlu ve yapışkandır. Birden bir bulantı duyar ve taşı hemen atar. Bulantı yalnızca öznel bir duygu değildir, bize asıl gerçekliği anlık bir parıldama içinde açar. Dünya düzensizdir, pistir ve karşı duran bir şeydir. “Dünyada iyi gitmeyen bir şey var”(Sartre, Bulantı, s.100–145) Dünya insana göre uyumlu bir şekilde kurulmamış, tam tersine; zalim, acımasız, düşmanca ve saçmadır. Birçok insanlar yapışkanlık içinde yaşarlar. Ancak bulantı bizi bu yapışkanlıktan kurtarır. Ancak bu yapışkanlıktan tiksinti bizi *existence* (varolma) olmaya götürür.

Roman, orta halli bir taşra kasabası olan Bouville’de, fakir bir otel odasında yaşayan tarihçi Roquentin’in günlüğüdür. Kitabın 7. sayfasında tarihsiz bir sayfa ile başlayan günlüğün en geç 1932 Ocağının başlangıcında yazılmış olduğu belirtiliyor. Ve Antoine Roquentin’in Kuzey Afrika, Avrupa ve Uzak Doğu gezileri yapmış olduğu anlatılıyor. Bu yıllar iki dünya savaşı arasındaki yıllardır. Birinci Dünya Savaşını atlatmış olan Avrupa “Les années Folles”, yani, “Çılgın Yıllar”ı yaşamaktadır. Atlantik ötesi seyahatler, şık arabalar, alkol, sigara modası, kulüpler, hareketli danslar, sessiz sinema ile aşırı özgür hevesler, kolay kozmopolitizm tuhaf ve görülmemiş yenilikler merakı ile savaşın dehşetini unutmaya çalışmıştır Avrupa. Ve batı hızlı bir enflasyonla yaşamaktadır. En sonunda 1929 son baharında ekonomik kriz kapıya dayanmış, “Çılgın Yıllar”ın trajik sonu sürrealist hareketinin derin huzursuzluğuyla birlikte gelmiştir. Duyulmamış yenilik arayışı artık bir oyun, bir eğlence değil, çeşitli alanlarda, bir metot hatta metafizik bir gereksinimdir.

İşte bu tarihi çerçeve içinde Sartre olumsuzluk (contingence) üstüne fikirlerini geliştirmeye başlar, ve ‘yalnız adam’ kavramını oluşturur. (Sartre, Bulantı, s.91) *Roquentin*: “Ben geçmişimi nerede saklayacağım?..” gövdemden başka bir şeyim yok benim....Geçmiş mal mülk sahibinin bir lüksüdür.” Veya “bir an insanları sevip sevmeyeceğimi düşündüm. Ama ne de olsa bu benim değil onların pazarıydı. Benim için ne pazartesi ne pazar var”, dediğinde, konuşan, dünyaya, topluma ve kendine yabancılaşmış, taşra sosyetesinin dekor gerisini gözetleyen ve bundan tatlımsı bir iğrenti duyan, baş döndürücü bir yalnızlık, kaygan bir sarhoşluk ve güçlü nefretler içinde yüzen, röntgenci yalnız insandır.

Roquentin romanda, otel odasında uykusuz geçen geceden sonra cafenin sahibi madam’la gereksiz, sıkıcı birleşme, belediye kütüphanesinde kasvetli öğleden sonraları,” kaybedecek neyim var? Ne karım ne çocuklar, ne de bu dünyada bir misyonum” dediğinde konuşan varoluşun anlamsız boşluğunda sallanan bulantı içindeki insandır.

Giderek bir anti-roman olan Sartre’ın bu yapıtı, Roquentin tarihi bir kişiliğin biyografisini irdelemek için yazmaya başlamışsa da, eser günlük, felsefi meditasyon, avam gerçekçilik, ve olağan dışı imgesel betimlemelerle melez bir yapıt oluşturmuş. Ve

bir tükeniş ve düşünüş mantığını en uç noktasına kadar zorlarmaktadır. Roquentin varoluşsal kuşkularını, fantastik imgesel deneyimlerini, korkusunu ve melankolisini kaydetmeye başlar. Yazın kendini pek de iyi anlatamayan, (anlatmayan da diyebiliriz) öznel bir bilincin (*conscience subjective*) kıvrımlarını izler. Başka yönüyle de, ilerleme kültürü, müze sanatı, bilimin mutluluğu gibi hümanizmanın getirdiği gelenek ve değerleri paramparça eder. Derin bir melankoli, yaşama anlam katan en küçük değerleri etkisiz kılar.

“Bulantı”nın edebi başarısı, öznel bir gerçekçilikle göz alıcı görüntü oyununu, ve yapıtın spekülatif ilerleyişini birleştirmiş olmasıdır. Her şey romanın başkarakterinin dünyadaki duruşunu alt üst eden, küçük ve önemsiz bir olayla, bir dokunuşun gizemiyle başlar. Bu bir yanı çamura bulanmış bir çakıl taşının uyandırdığı, sıradan bir duyusal etkinin çok ötesinde bir iğretidir.

Sartre bu anlamsız an’ı varoluşsal bir olaya dönüştürür, ve sanrısız (hallucinoire) saplantılara yol açan metaforik bir yapı oluşturur. Kişinin bedeni hayvani ve bitkisel dönüşümlere uğrar. (Sartre, *Bulantı*, s.166–168) Eşyalar canlanır (vagondaki banket,” kırmızı renkli binlerce küçük bacağı kıpırdatır”), (atkestanesi ağacı pençesini toprağa daldırır.) vs.

Varlıklar kendi isimlerinden ve işlevlerinden kurtulup değişken maddelerin akıntısında yüzerler. Bu öznel çılgınlık, sıradan varoluşun kofluğunda olağanüstü geçitler oluşturur ve yazını büyü ve iğrendirici kılar. Sartre bu görüntü oyunlarını felsefi bir açıklama adına yazının emrine vermiştir. Can sıkıntısı ve anlamlarından kurtulan eşyanın deneyimi varoluşsal bir gerçeği ortaya çıkarır: bu rastlantısallığın gerçeğidir. Bu sözcük (olumsallık-rastlantısallık-‘contingence’) metnin ortasında kendini gösterir (Sartre, *Bulantı*, s.176) “Olağanüstü bir andı bu. Hareketsiz, donmuş, korkunç bir kendinden geçişle buradaydım. Ama bu kendinden geçişin tam içinde yepyeni bir şey belirliyordu. Bulantıyı anlıyor, onu elime geçiriyordum. Aslında buluşlarımı söz haline getirmiyordum (!) Ama şu anda onları sözcük haline getirmenin kolay olacağını sanıyorum. Bütün bunların özü olumsuzdur. Yani Sartre, varoluş zorunluluk değildir demek istiyor. Varolmak burada olmaktır sadece. Varolanlar ortaya çıkarlar. Onlara rastlanabilir, ama hiçbir zaman çıkarsayamayız onları. Ama onlar kendi

kendinin nedeni olan zorunlu bir varlık uydurarak bu olumsuzluğu aşmaya çalışmışlardı. Oysa hiçbir zorunlu varlık varoluşu açıklayamaz. Çünkü olumsuzluk bir sahte görünüş, ortadan kaldırılabilecek bir dış görünüş değildir, mutlak olanın kendisidir, bu yüzden yetkin bir temelsizliktir. Şu bahçe şu kent, ben kendim, her şey nedensiz ve temelsizdir. Bunun farkına vardığımız zaman yüreğiniz bulanır. Her şey salınmaya başlar. Bulantı budur işte...”Yani kısaca, “Olumsuzlukların (rastlantısallıkların) kaynaşmasıyla salınan varoluş, bulantıdır.” (Sartre, Bulantı, s.167)

2.4. Ahlak Üzerine Defterler’de Yabancılaşma

Ahlak Üzerine Defterler, aslında Sartre’in 1947–1948 arasında tutmuş olduğu notlara dayanan ve kendisinin bütünlüğüne kavuşmuş bir yapıt olarak görmediği, bu yüzden de yayımlamaktan kaçındığı bir çalışmaydı. Sartre’in manevi kızı Arlette Elkaim’in bir önsözüyle yayımlanmış olan çalışmada sergilenen düşünceler, daha çok kopuk kopuk paragraflar halindeydi ve metin, tematik bölümlere açısından hiçbir düzen içermiyordu. Sekseneye yakın referansla, taslak yapıttaki Hegel etkisi son derece belirgindi. Sartre’in bu çalışmasında kendine yönelttiği sorular, Ahlak nosyonunun etrafında sürekli dönüp duran ama bir türlü kesin ve inandırıcı bir çözüm getirmeyen sorular niteliği taşıyordu; sözcüğü, yabancılaşmamış bir etik anlayışı mümkün müydü? Özgürlük kendinden kaçmak yerine kendine dönse ve kendini bir değer olarak alsaydı ne olurdu? Özgürlük, doğrudan doğruya kendi değeri dolayısıyla yabancılaşmış olabilir miydi? Yoksa özgürlük, zorunlu olarak, aşkın bir değerle ilişkisi içinde mi tanınmalıydı? Acaba yabancılaşma değer olarak değerini kendisinden mi geliyordu, yoksa sadece onun otantik olmayan tarzda kavranışından mı?

Sartre değerler sınıflandırmasında en tepeye “cömertlik” kavramını yerleştiriyor ve bunun “başkası-için-varlık”ı bütünselliği içinde anlamak ve kabullenmek için temel bir kategori olduğunda dem vuruyordu ama “cömertlik” kavramının kendi başına Ahlaki bir temel oluşturabileceğine kendi de pek inanıyormuş gibi görünmüyor, her şeyden önce de, etik olgusunun temelini estetik’ten alamayacağını vurguluyordu.

Sartre’in Ahlak anlayışı üzerine son derece derinlikli denemeler yayınlamış olan Juliette Simont’a göre, Ahlak Üzerine Defterler özgürlük kavramının sosyohistorik

açılımı bakımından bir hayli kötümser bir görünüm sergiler. Sözelimi Sartre, Hegel'in, efendi-köle ilişkisine iyimser tarzda yaklaşımını eleştirip, Hegel'de köleliğe içkin olan özgürleştirici faktörler bulunduğu görüşünü reddeder. Sartre'a göre Hegel, kölelik dünyasının *oluşturulmuş* örgüsündeki anlamı görmezden gelmektedir. Peki, bu anlam nedir? Kölenin Stoacı anlamda bir "iç özgürlük" anlayışına sahip olmasıdır. Efendi için, itaat etmekten başka bir şey bilmeyen kölenin iç bilinci, onun arayıp da bulamayacağı bir şeydir, çünkü köleyi asla ayaklanmaya götürmez; tam tersine, kendi baskıcı sistemini sürdürmek için etkin bir araçtır o. Sartre, çalışmanın köle için özgürleştirici bir şey olduğu görüşünü tam bir soyutlama olarak görür, çünkü böyle düşünmekle Hegel köleliği *kalıcı bir kurum* olarak göz önünde tutmaktadır. İşte bu nedendir ki, özgürlüğün bir olumsuzlama olarak yeniden kazanılmasını özendirmez, tersine, boyun eğmeyi daha da meşru hale getirir. Üretilen şeyin "gerçekliği"ne gelince, bu köle için tamamen gerçek-dışıdır. Köle onun anlamını bilemez. Sartre'a göre köle hırsızlık yapamaz; çünkü bu, efendinin varlığını bir Başkası olarak kabul etmek demektir. Sartre Defterler'de, açlık kavramına devrimci bir anlam atfetmez; açlığın özgürleştirici gücü, çok daha sonraları, Eleştiri'nin I. Cildinde karşımıza ihtiyaç kavramı olarak çıkar. Sartre'a göre, özgür eylem ve vazgeçilmez hak olarak "ihtiyaç", dünyanın değiştirilmesinde radikal bir kudrettir.

Defterler'de sergilenen yabancılaşma kavramı şu nokta üzerinde yoğunlaşır: Özgürlüğün, varlığa, maddesel anlamda girişi (*inscription*) dolayısıyla dönüşüme uğraması.

Şimdi, özgürlük kavramının iyiden iyiye nitelik değiştirmiş olduğu bir noktaya gelmiş bulunuyoruz. Yani, Sartre'ın II. Dönem felsefesinin başlangıcına.

III. BÖLÜM

SARTRE'IN İKİNCİ DÖNEM FELSEFESİNDE

“ÖZGÜRLÜK, SORUMLULUK VE YABANCILAŞMA”

KAVRAMLARININ DÖNÜŞÜMÜ

3.1. Sartre ve Marksizm

Varoluşçuluğun oluşumunda pek çok felsefi akımlar ve düşünceler etkili olmuştur. Sartre bunu *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir* adlı eserinde açıkça belirtmektedir. Bu bağlamda karşımıza çıkan ilk adım Marksizm'dir. Varoluşçuluğun, Marksçı tarih öğretisi ile karşılaşması Sartre'la olmuştur. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Sartre'ın, Marksçılığa yaklaşmaya başladığını görmekteyiz. (Karakaya, Sartre ve Varoluşçuluk, s. 146)

Frederick Copleston, Felsefe Tarihi–Cilt 7, adlı eserinde Sartre'ın Marx'ın felsefesine bakışını şöyle açıklar; “Hiçbir çağda, Sartre'a göre, birden çok yaşayan felsefe yoktur – yaşayan bir felsefe yükselen sınıfın tarihsel bir durumda ister duru isterse bulanık olarak, ister doğrudan isterse dolaylı olarak kendinin bilincini kazanmasını sağlayan araç olmak üzere. Onyedinci ve onsekizinci yüzyıllar arasında Sartre ancak üç gerçek felsefi yaratış evresi bulur. ‘Descartes ve Locke, Kant ve Hegel ve son olarak Marx ‘kıpıları’ (Sartre, Eleştiri, s.17) vardır. Marx'ın felsefesi böylece zamanımızın yaşayan felsefesidir ve içinden doğduğu durum aşılmamış kaldığı sürece aşılamayacaktır. Ne yazık ki, Marx'ın felsefesi gelişmeye son vermiş ve kemikleşmeye başlamıştır. Marxizmin açık kavramları kapanmışlardır; bundan böyle *anahtarlar*, yorum şemaları değildirler; daha şimdiden elde edilmiş bilgiler olarak, kendilerinde ileri sürülürler.” (Sartre, Eleştiri, s.28)

Karl Marx, çağımızın toplumsal ve siyasal düşüncesi üzerinde büyük etkiye bulunmuş 19. Yüzyıl Alman düşünürüdür. Marx'a göre evrende her şey, onda iş gören fiziksel güçlere bağlı olarak ortaya çıkar. Bunlar mekanik değil, Hegel'in dediği diyalektik bir biçimdedir.

“İnsan aklı, doğa ve tarihin mantığı sürekli çatışma, gelişme ve ilerleme içinde bulunduğundan bunlar daha üst bir biresimde birleşirler. Ortaya çıkan bu biresim bir başka karşısavı ortaya koyar ve onunla olan çatışmasının sonucu yeni bir biresim oluşturur. Bu sürekli böyle sürüp gider.” (Blonch, Le Matéralisme, s.86)

Karl Marx bu oluşumu kabul eder ve bunu tarihe uygular. Tarihsel materyalizm, tarihte maddi olarak nitelendirilen ve onlara öncelik tanıyan bir yorumdur. Ona göre, tarihte ağırlık taşıyan veya belirleyici olaylar ekonomik olaylardır. Yine Marx’a göre, “materyalizm, gerek gündelik deneyimlerimize, gerekse bilimlerin sonuçlarına en uygun düşen öğretilerdir. Çünkü gündelik deneyimlerimizde aklın bedenle birlikte doğduğunu, geliştiğini, yaşlandığını gördüğümüz gibi, maddi koşulları değişen insanların görüş ve düşüncelerinde de değişiklikler olduğunu görürüz.” (Blonch, Le Matéralisme, s.86)

“Marx’a göre; doğa, endüstri, psikoloji... vb. birbirlerini etkileyen nedenlerdir. Çünkü ona göre, insanın yaratılan doğası, insanlık tarihi akışı içinde gelişen doğadır. Diğer taraftan, dünya tarihi olarak adlandırılmayan şeylerin tamamı, insanın emeği tarafından yaratılması ve insan için doğanın başlangıcından başka bir şey değildir. Marx’a göre, insanla doğa arasında bağlayıcı öğeler doğabilimi ve endüstridir. Buna karşın Sartre, doğada bütünlük olmadığını açıklar. Bu onun temel kanıtlarından biridir. Bununla birlikte o, biyolojik organizmaların açığa bütünlüğün belli bir biçimi olduğunu bilmektedir, ancak onlar bugüne kadar bu niteliğiyle ve diyalektik yöntemin yardımıyla araştırılmamıştır. O her şeyden önce, doğanın bir tarihi olduğunu yadsır ve ayrıca tarihsel-bulgusal bir değere sahiptir. O, bu görüşünü Hegel’e dayandırır ve doğayı içerden hareket ederek anlayamayacağımızı ileri sürer.” (Markoviç, Hümanizm ve Ahlak Felsefesi, s. 48–50)

Yaşayan bir felsefe Sartre için bir ‘bütünselleşme’ sürecidir. Başka bir deyişle, tam olarak yapılmış bir makine gibi bir bütünlük ya da bitmiş bir bütünlük değil, ama daha çok birleştirici ya da biresitirici bir süreçtir ki, geçmişi ve şimdikiyi bir araya getirir ve önceden belirlenmiş olmayan bir geleceğe yönelir. Felsefeci ilerleyen bir sürecin içerisinde ve Tanrının yerini alıp tüm tarihi bir bütünlük olarak göremez. Ancak geleceğini sağlama bağladığından ve tarihin belli bir hedefe doğru kaçınılmaz yürüyüşünden söz eden Marxistlerin yapmaya çalıştıkları şey tam anlamıyla budur. Dahası, böylece insan özgürlük ve yaratıcılığını saçmalastırır, üstelik politik eylemcilikleri insan özgürlüğünü istiyor ve öngerektiriyor olsa bile.

“Eğer Marxizm kökensel esinine geri dönecek ve kendi içerisindeki insan boyutunu yeniden bulacak olursa, ‘varoluşçuluğun bundan böyle varolmak için hiçbir nedeni kalmayacaktır.’ Daha açık bir deyişle, ayrı bir düşünce

çizgisi olmaya son verecek ve 'felsefenin bütünselleştirici devimi' içine, zamanımızın tek yaşayan ve gelişen felsefesi içine soğrulacak, orada saklanacak ve aşılacaktır." (Copleston, Felsefe Tarihi, s.41)

Marxizm bir 'darlık' dünyasında, özdeksel şeylerin eşitsiz bir dağılımını sürdüren ve bu yüzden çatışma ve sınıf karşıtlığı tarafından nitelenen bir dünyada yaşayan insanın bilincini gerçekten anlatan biricik felsefedir. Ve insancılaştırılmış bir Marxizm (ya da denebilir ki varoluşçulaştırılmış bir Marxizm) biricik gerçek devrim felsefesi olacaktır. Ama eğer toplumsal devrim olgusallaşacak ve darlık ve sınıf karşıtlığının olmadığı bir toplum ortaya çıkacak olursa, Marxizm yazgısını yerine getirmiş olacak bir başka 'bütünselleştirici' felsefe tarafından, bir özgürlük felsefesi tarafından izlenecektir. Bir başka deyişle, Marxizm zamanımızın yaşayan tek felsefesidir demek onun tüm gelecek zamanın son felsefesi olduğunu söylemek değildir.

Sartre'a göre Varoluşçuluk, Marxizm'i "insancılaştırarak" onu yeniden canlandırmaya yardım edebilir. Sartre, Yöntem Araştırmaları adlı eserinde bunu şöyle açıklamaktadır;

"Marxçılık durmuştur; bunun tek görünür nedeni, bu felsefenin dünyayı değiştirmek isteyen bir felsefe olmak isteğidir; bu felsefenin amacı "dünya-olan-felsefe" olmaktır, çünkü Marxçılık *uygulayım*saldır ve uygulamalı olmak dileğindedir. Marxçılığın içinde kuramı bir yana *praxis*'i ise öte yana atan gerçek bir bölünme olmuştur. İçine kapanmış, tek başına kalmış, SSCB'nin dev sanayileşme çabasına girdiği andan başlayarak, Marxçılık, bu yeni savaşımın yarattığı sarsıntıyı, uygulamanın getirdiği gereklilikleri ve bu gerekliliklerden hiçbir zaman ayrılmaz olan yanılırları göğüsleme gücünü kendinde bulamamıştır." (Sartre, Yöntem Araştırmaları, s. 34)

Sartre, önceki konuşmalarında Marxizmin büyük felsefe ve varoluşçuluğuna sadece bir ideoloji olduğunu söylemesinin yerini; sivriliği giderek artan kendi sisteminin metafizik durumunu onaylayıcı yorumları almıştır. Diyalektik Aklın Eleştirisi'nin 153. sayfasında da zaten, "diyalektik metodun bulgusal (heuristic) değeri (Marxistlerin yapmayı düşündükleri gibi *a posteriori* olarak değil), *a priori* olarak göstereceği"ni söyler. Diyalektik aklın varoluşçu geçerliliğinin bulunuşuyla açıklamasına başlayarak, "diyalektik metodun, varlıkların akılcı yapısının ve anlaşılabilirliğinin yasası niteliğiyle sürekli olarak zorunlu hale geleceği ölçüde, etkili bir yöntem olacağını kanıtlamayı önerir."(Sartre, Eleştiri, s.153)

Sartre, “Marxçılığın benimsediği diyalektik kavrayışın, bilimlerin olgucu, tek yönlü nedensellik kavrayışıyla hiçbir zaman bağdaşamayacağını, hem diyalektik maddeciliğe hem de bilimci maddeciliğe bağlı kalmanın alt edilmez bir çelişki yarattığını” (Sartre, Felsefi Durumlar, s.81–141) vurgular.

“Marxizm Sartre’ın varoluşçuluğu ile bağdaştırılamayacak öğretilerden oluşan bir felsefedir” (Copleston, Felsefe Tarihi, s.37). Sartre ‘kendisi-için-varlık’ı tüm anlamın kaynağı olarak sunarken, Marxizm tarihi kendinde anlaşılır bir süreç olarak, insan anı tarafından ayrımsanabilen ve diyalektik özdekçilik biçiminde bildirildiği zaman, metafiziksel kurgudan çok bilimsel bilgiyi temsil eden bir süreç olarak betimler.

1946’da Sartre *Les temps modernes*’de özdekçilik ve devrim üzerine uzun bir yazı yayımlamıştır. (Sartre, Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir, s.17) Bunda Marx’ın kendine yabancılaşmış olarak insan ve bu yabancılaşmanın yenilmesi için devrim gereksinimleri görüşlerini kabul eder. Sartre, Marxistlerin kullandığı teknik dilden özgürce faydalanır, ilk önce, yabancılaşma kavramını kullanır. Ama Sartre’inki, göreceğimiz gibi, Marx’ın yabancılaşma teorisinden farklıdır. Marx’ın, yabancılaşmayı, kişinin başka bir kişi tarafından sömürülmesinin sonucu olarak görmesine karşın, Sartre, yabancılaşmayı, zor insanlık durumunun evrensel bir belirtisi olarak görür. Gerçekten, Sartre’ın yabancılaşma kavramı, yalın Marxist görüşle anlaşılabilir. Sartre’ın Marx’la paylaştığı sözcükler, her ikisinin de Hegel’den aldıkları sözcüklerdir. Sartre’ın yabancılaşma teorisi, varoluşçulaştırılmış bir Hegelci anlayıştır, varoluşçulaştırılmış bir Marxist anlayış değildir. Onun daha Varlık ve Hiçlik’de açıklanmış olan yabancılaşması metafizik niteliktedir. Ama burada, konusunun l’ontologie’nin karşıtı l’anthropologie olduğunu ve her zaman insan ilişkilerinin temel karakteristiği olarak gördüğü karşılıklı düşmanlık üstüne yeni ve özgüllükle toplumbilimsel bir neden gösterilmesi gerektiğini unutmaz.

Marxistler, kılıgıda insanın özgür etkinliğini ister ve ona dayanırlar. Ama yine de bunun gösterdiği tek şey özdekçiliğin geçici bir pragmatik değeri olsa bile, gerçek bir devrimci felsefenin bu miti bir yana bırakmak zorunda olduğudur. Çünkü böyle bir felsefe yürürlükteki toplumsal düzeni henüz varolmayan ve bu yüzden açıkça algılanmayan ve insanın yaratmaya çalıştığı ama kendiliğinden ya da kaçınılmaz olarak

ortaya çıkmayacak bir topluma doğru aşan insan özne anlamında aşkınlık devimine yer bulabilmeli ve açıklayabilmelidir. Verili bir durumu aşma ve onu anlık ve eylemi birleştiren bir bakış açısında kavrama olanağı ‘tam olarak özgürlük dediğimiz şeydir.’ Ve özdekçiliğin açıklama yeteneğinde olmadığı şey budur (Copleston, Felsefe Tarihi, s. 38).

Sartre’a göre Marxizm, kendini doğa üzerine olmaktan çok insan üzerine dayandırarak yeniden gençleştirecek olursa, varoluşçuluk ayrı bir felsefe olarak varolmaya son verecektir.

Sartre’ın Marxizmle ilgili görüşlerine değişik eserlerinde rastlamak olanaklıdır. Bunu özellikle *Questions de méthode – Yöntem Araştırmaları*, adlı eserinin pek çok yerinde görmekteyiz. O şöyle der:

“Marxçılık durmuştur; bunun tek görünür nedeni, bu felsefenin dünyayı değiştirmek isteyen bir felsefe olmak isteğidir; bu felsefenin amacı “*dünya-olan felsefe*” olmaktır, çünkü *Marksçılık*, uygulamalıdır ve uygulamalı olmak dileğindedir. Bu akımın içinde kuramı bir yana, praxis’i ise öte yana atan gerçek bir bölünme olmuştur.” (Sartre, Yöntem Araştırmaları, s. 34)

Yine Sartre aynı eserinde Marxizme karşı eleştirisine devam ederek şöyle der:

“Bilgimizi zenginleştirmek ve eylemi aydınlatmak için olguları, Marxçılığın genel vizyonu içinde incelemek artık söz konusu değildir. Marxçılığın açık olan kavramları karanlığa gömülmüşlerdir. Bu kavramlar artık birer anahtar ve yoruma dayalı şema değildirler. Bu kavramlar kendilerini ortaya daha önceden bütünleşmiş birer bilgi olarak sunmaktadırlar. Kantçı terimlerle konuşursak Marxçılık, bu çeşitlendirilmiş, fetihleştirilmiş tiplerden, kurucu deneyim kavramlarını oluşturmaktadır. Bu tip kavramların gerçek içeriği, her zaman için, *alışılmış bilgidir*. Ancak çağdaş Marxçı onu, sonsuz bir bilgi durumuna sokmuştur. Çağdaş Marxçının çözümleme anında duyduğu tek kaygı bu varlıkları konumlandırma’dır.” (Sartre, Yöntem Araştırmaları, s. 28)

Sartre’a göre Marxçılık, bir konumlandırmaya gitmekte, ancak bu konumlandırma işini yapar yapmaz da artık hiçbir şeyi tartışmaya yanaşmamaktadır. Marxçılık, belli bir ilkesi olmayan öteki disiplinlere yaşamın ve kişinin bulunduğu gerçek koşulları kurma olanağını vermekte ve bu yolla yapmış olduğu şemaları, sonunda, bir kez daha doğrulamış olduğunu göstermeye gitmektedir.

Sartre’a göre Marxçılık, kuramsal temellere sahiptir, tüm insan etkinliğini kapsamaktadır, ama artık hiçbir şey *bilinmez olmuştur*. Kavramları birer *buyruk* olup

çıkıştır, amacı artık bilgi edinmek değil, kendini *a priori* saltık Bilgi olarak kurmaktır. Bu çifte ilgisizlik karşısında, Varoluşculuk, yeniden doğabilmiş, kendini koruyabilmiştir, çünkü Varoluşculuk, Kierkegaard'ın Hegel'e karşı kendi gerçekliğini doğruladığı biçimde, insan gerçekliğini doğrulamaktadır. Marksçılık, insanı, fikrin içine hapsederken, Varoluşculuk, onu, her yerde aramaya koyulmuştur: *Bulunduğu yerde*, işinde, evinde, sokakta. (Sartre, Yöntem Araştırmaları, s. 40)

Varoluşçular, istem özgürlüğüne, özgürlükçülüğe ve gerekmezciğe (indeterminizm) inanırlar; özellikle Sartre, her zaman bu noktaya büyük ağırlık vermiştir. Bütün yapıtlarında, hiçbir tema, kişinin özgür olma zorunda olduğundan daha çok vurgulanıp yinelenmemiştir. Öte yandan, Marx, istem özgürlüğü sorununu tümüyle yadsıyan felsefe geleneğindedir. Ona göre özgürlük, Hegel'in deyişiyle, zorunluluğun kabul edilmesidir. Marx önce, tarihin belli yasalara bağlı olan üretim ilişkileriyle düzenlenip biçimlendirildiğini, ikinci olarak da kişilerin ancak bu yasaları anlayarak onlara uyumla bilinçli bir biçimde davranışlarını yönlendirdikleri ölçüde kendi geleceklerine sahip olabileceklerini savunur. Böylelikle Marx, kendisinin eşit ölçüde hem özgürlüğe, hem gerekirciliğe inanmaya hakkı olduğu kanısındadır.

Sartre'a göre Marxçılık, kişiyle bu kişinin belli bir tarihsel anda, belli bir toplum içinde ve belli bir sınıfta ortaya çıkmasına yol açan süreçleri kavramaya olanak sağlayacak bir dolayimler aşama sırasından yoksundur. Buna karşın Varoluşculuk, Marxçı ilkelere bağlı kalarak, somut bireyin-özgül yaşamın, gerçek ve belirlenmiş savaşımın, kişinin üretici güçlerle üretim ilişkilerinin genel çelişkilerinden yola çıkılarak belirlenmesi için dolayimler bulmaya yönelmektir. Örneğin çağdaş Marxçılık, Flaubert'in gerçekliğinin, İkinci İmparatorluk dönemindeki küçük burjuva sınıfının toplumsal ve siyasal evrimiyle karşılıklı bir simgeleştirme ilişkisi içinde olduğunu göstermeye girişmektedir. (Sartre, Yöntem Araştırmaları, s. 67-68)

Bundan sonra, Varoluşçuluğun ve Marxizmin ayrıldığı bir diğer konu: bireyciliktir. Sartre'ın açıklamasına göre, varoluşculuk aşırı bir bireycilik biçimi gerektirir, buna karşın Marxizm'in bireyciliği yadsımasından daha çok göze batan bir yönü yoktur. Marxizm'in inancı, kişinin, toplum bütünü ya da genel insanlık anlayışı içinde görülmesidir. Sartre, bu karşısavı, Eleştiri'de, hem Maksist hem de Varoluşçu

olduğunu öne sürdüğü bir toplum kuramı ortaya atarak çözümlenmeye çalışmaktadır.

Sartre'a göre Varoluşçuluk da Marxizm gibi ortaya somut bireşimler koymak için deneye başvurmuştur. Varoluşçuluk felsefesi, bu bireşimleri, ancak devingen ve diyalektik bütünleşmiş içinde tasarımılayabilir. "Bize göre gerçek; olmakta olan, olmuş olan olacak olan bir şeydir. Durmadan bütünlenen bir bütünleşmiştir" (Sartre, Yöntem Araştırmaları, s.32–33). Sartre'a göre varoluşçuluk, tarihsel olayın özgüllüğünü doğrulayarak hareket etmekte, olumsal bir artık ile *a priori* bir işaretin üst üste getirilip çakıştırılmasındaki anlamsızlığa karşı çıkmaktadır.

Varoluş ideolojisi, insan gerçekliğinin kendini yaptığı ölçüde dolaysız bilgiden kaçtığı düşünmektedir. Kişinin belirlenimleri yalnızca üyelerinin her birine özgül bir işveren, işin yarattığı ürünle bir bağlantı ve öteki üyelerle üretim ilişkileri kuran, kendini sürekli olarak oluşturan belli bir toplumda ortaya çıkmakta ve bütün bunlar bitip tükenmek bilmeyen bir bütünleşmiş devinimi içinde oluşmaktadır. (Sartre, Yöntem Araştırmaları, s. 175–176)

3.2. Diyalektik Aklın Eleştirisi

Sartre'ın savaş sonrası yazılarının alabildiğine siyasal bir kimliğe bürünmesi, 1950'lerde felsefe ile yazını bir yana bırakarak daha çok somut siyasal sorunlarla uğraşıp girişimlerde bulunması, dönemin Fransız kamuoyunda kendisini bir yazar ve konuşmacı olarak etkin ve siyasal bir konuma taşımıştır. Nitekim *Varlık ile Hiçlik*'ten sonraki ikinci etkili felsefe kitabı *Diyalektik Usun Eleştirisi* (Critique of Dialectical Reason) ancak 1960'lara gelindiğinde yayımlanmıştır. Söz konusu eleştiri kitabında Sartre, bir anlamda olanaksız olanı başarmaya çalışmaktadır, yani Marxçılık ile Varoluşçuluğu bir pota içinde eritme uğraşı içindedir. Sartre'ın Marxçılığa değgin giderek artan düşünsel bağlanımının açıklıkla görüldüğü kitaba egemen olan temel esin kaynağı, Marxçılığa yeni bir soluk kazandırmanın ancak bireysel farkındalık ve kolektif öznelğin uyandırılmasıyla olanaklı olduğu, bunu başarmanın en etkili yolunun da varoluşçuluğu olabildiğince tarihsel varoluşun maddi koşullarına yaklaştırmaktan geçtiği düşüncesidir. Bu bağlamda kitlesel eylemler, tarihsel değişim, devrim gibi

toplumsal ve siyasal konuları inceleyen Sartre, insanın özgürlük savaşımının, gerek bireysel gerekse kolektif seçimler üzerinde maddi ve tarihsel koşulların ne denli önemli olduğunun ayırına istenen ölçülerde varılmasıyla olanaklı olduğunu; önceki görüşlerine göre çok daha radikal siyasal içerimleri bulunan bir konumu savunmaktadır. Bu noktada Sartre kitap boyunca Engels'in "insanlar tarihi tarihin insanları yarattığı gerçeği temelinde yaratırlar" yollu ünlü savsözünün önemini açımlayan çözümlmelerde bulunarak ilerlemektedir. İnsan olarak bir makinenin ne dişlisi ne çarkı ne de bir başka parçası olmadığımızın altını özellikle çizen Sartre yalnızca toplumsal içselleştirme ya da dışsallaştırma süreçlerinde yer alan edilgen kendilikler olmadığını, özgür birer birey olarak derinden ve kaçınılmaz bir biçimde belli toplumsal ve maddi koşullar içerisinde bulunduğumuzu dile getirmektedir. Nitekim Sartre daha sonra Janseniusçuların "önceden belirlenmişlik" terimini kullanarak görüşlerinin insanın belirlenmişliğine ilişkin olgucu kuramlardan bütünüyle ayrı olduğunu belirtmektedir. Maddi koşullar içinde yaşadığımız çevreyi kuran toplumsal koşullardır. Nedensel anlamda davranışlarımızı belirlemezler, ancak önümüze çıkan fırsatların hem nelikleri hem de kapsamı bağlamında belirleyici bir rolleri vardır. Bu açıdan bakıldığında, beyaz bir burjuva bireyinin kendi özgürlüğünü yaşama geçirme bağlamında kendine sunulu olanakların kapsam alanının genişliği, kent dışındaki varoşlarda yaşayan ezilmiş, yoksulluğun pençesindeki bir siyaha göre çok fazladır. Her ikisi de varlıkbilgisel anlamda özgür olmalarına karşın, söz konusu özgürlüğü yaşama geçirirken değerlendirebilecekleri olanaklar ya da fırsatlar arasında karşılaştırılmayacak ölçüde bir uçurum söz konusudur. Nitekim Sartre 1960'lı yıllarda, insanın özgürlüğüyle aydınlanışı önünde maddi koşullarca yaratılan engellerin nasıl ortadan kaldırılacağı yönünde bir düşünme çizgisinden yürümektedir. (Ulaş, Felsefe Sözlüğü, s. 1250–1251)

J.P. Sartre "*Diyalektik Usun Eleştirisi* (Critique of Dialectical Reason)" adlı yapıtının önsözünde şu soruyu sorar : "Günümüzde yapısal tarihsel bir antropolojinin kurulabilmesi olanaklarına ve yollarına sahip miyiz acaba?" Varoluşçuluk, Sartre'a göre hem bir ideolojiye hem de insanın sorumluluğuna önem veren 'antropolojik bir görüş'tür. 'Varoluşsal ideolojiyi' ya da başka bir deyişle 'Varoluş ideolojisini ve onun yöntemini Sartre Marxizim içinde yer alan bir bölge' olarak kabul eder. İşte bu durumda, insan, içinde bulunduğu toplum ve onun yaptığı tarih problem konusu olmaktadır. (Sartre, Eleştirisi, s. 9–10)

Sartre'in gerçek anlamda "epistemolojik kopuş"unu simgeleyen Diyalektik Aklın Eleştirisi ve ona bir giriş olarak kaleme alınmış olan Yöntem Araştırmaları (Questions de Methode) onun ısrarla savunduğu "mutlak" özgürlük anlayışını bir yana bırakıp Tarih'in formel yapıları, toplumsal grupların diyalektiği üzerine kafa yorduğu bir sosyal ontolojidir.

Sartre'in sonraki çalışmalarında, varoluşçulukla marxizmin ufuklarını, bireysel angajmandan ziyade, toplumsal eylem düzeyinde birleştirmeye çalıştığını, Ahmet Cevzici, David West'ten çevirmiş olduğu "J. P. Sartre ve Fransız Varoluşçuluğu" adlı makalesinde şöyle açıklar: 'Diyalektik aklın eleştirisi' adlı eseri, insan toplumuyla tarihi, insan varlıklarının tarihi hiçlik koşulları altında yaptıkları ilkesine göre, teorileştirir. O, grup, örgüt ve sınıf da dâhil olmak üzere, bireyle toplum arasında aracılık eden bir dizi toplumsallık biçimini tasvir eder. O, burada, başlangıçtaki ontolojik kötümserliğinin tersine, Poster'in sözleriyle, 'insan varlıklarının, özgürlüğü ötekinde ve bu özgürlüğün peşinden koşan dayanışma içindeki grupların tutarlı eyleminde tanımak suretiyle erişebilecekleri' iyimser öncülüne sarılır. Onun farklı kalabalık ya da 'topluluk' türlerine; bireyler arasındaki, onları örneğin bir otobüs durağında olduğu gibi, birbirlerine şeyler olarak bağlayan yabancılaşmış ve diziye özgü karşılıklı eylemlere, radyo yayınının edilgen ve tecrit edilmiş dinleyicilerinin 'dolaylı birlikteliği'ne, bir pasajda alışveriş yapmakta olan bireylerin 'zayıf irtibatı'na ilişkin analizi hayli ilginç bir nitelik arz eder. Bu analiz, gerçekten de kolektif olan eylemi, yeni bir biçimde vazetmeyi amaçlar. 'Kaynaşmış grup'taki dayanışma eylemin tesadüfî ve çoğu zaman da beklenmedik patlamasını, 'gündelik hayat bağlamındaki', özgürlüğün önkoşulu olan, 'karşılıklı tanınmanın aniden yükselişini' nasıl açıklayabiliriz? Eleştiri'nin büyük bir bölümü, devrimci kolektif eylemin bir kez gerçekleştirilince, devrimci kendiselliğin, kaçınılmaz gibi görünen nedenlerle formel örgüt[lenim] ve merkezî liderliğin sınırlamalarına maruz kaldıkça, nasıl çok belirgin bir biçimde yozlaştığını tasvir eder. Neredeyse toplumsal biçimlerin kaçınılmaz bir diyalektik mantığı diye takdim edilen şeyle, devrimci örgütler içsel farklılık ve muhalefeti ya bastırır ya da yok eder ve daha sonra, yerini aldıkları düzenden zorunlulukla daha az baskıcı olmayan yeni bir düzeni zorla kabul ettirirler. Eleştiri'nin ikinci, tamamlanmamış cildi birinci cildin analitik kategorilerini, Komünizm ve Stalinizm altındaki Sovyetler Birliği deneyiminin tüketici -ve zaman zaman da tüketen- bir tasvirine uygular.

Birey kendi amaçları ve tasarıları ile daima verilenden daha öteye gider. Bu şekilde, Sartre tarihsel gelişim içinde evrensel olarak ifade edilmiş olan bir hareketin terimleri içinde açıklanmış olarak bireysel gelişime bakarak “ileriye-geriye dönüşlü metot”u geliştirir. Böylece ilk olarak Varlık ve Hiçlik’te verilmiş olan varoluşçu psikanaliz metodu ile tarihi açıklayan bir Marksist teoriyi birleştirerek, insan yaşamını anlamak için bir metot ileri sürer.

3.2.1. Diyalektik Yöntem

Diyalektik, İlkçağ Yunan felsefesinden bu yana uslamlama, usavurma ve tartışma sanatı; usu doğru, tutarlı ve yöntemli bir biçimde kullanma, söyleşmeyi doğru bir şekilde yürütme yöntemi; herhangi bir konuda doğru ya da doğrulara (hakikate ya da bilgiye) ulaşmak için karşıtlıklardan geçip bunları aşarak akıl yürütme biçimi. (Ulaş, Felsefe Sözlüğü, s.400)

Diyalektik sözcüğünün, felsefe tarihi boyunca geçirdiği serüvende, başlıca şu dört anlamı edindiği söylenebilir: 1. Başlangıçta (eski Yunan’da) ve en genel anlamıyla diyalog (karşılıklı konuşma) ve tartışma sanatı; 2. Belli bir akıl yürütme ve düşünme biçimi; 3. “Formel mantık” (ortaçağda ve skolâstikte); 4. Hem düşüncede hem de varlıkta, değişmenin, oluşun ve ilerleyişin çelişmeyle ortaya çıktığı düşüncesi; evrenin temel yasası ve varlıkların inceleme yöntemi. (Hilav, Yüz Soruda Felsefe, s.161).

Diyalektik, yukarıda sözünü ettiğimiz 1., 2. ve 4. anlamları kapsayan çeşitli farklılıklar göstererek gelişmiştir. Örneğin Elea’lı Zenon diyalektiği, “düşüncenin içine düştüğü çelişkilerin öğretisi” olarak ele alınır; çürütmek istediği bir kavramın ya da görüşün, mantık bakımından saçma olduğunu; düşünülmemeyeceğini ortaya koymaya çalışır. (Hilav, Yüz Soruda Felsefe, s.161) ‘Diyalektik’ sözcüğü bir terim olarak ilk defa Platon’da karşımıza çıkar. Platon’da ‘diyalektiğin’ tek anlamı yoktur, birbiriyle ilgili birkaç anlamı vardır: 1. “Metot” olarak diyalektik a) bir “yürüyüş” (*poreia*) ve b) bir “ustalık” (*tekhne*) tır; bunların yanında 2. bir bilgi türü, bir bilme çeşidi (*episteme*) dir. (Kuçuradi, Çağın Olayları Arasında, s.93) Platon diyalektiğin, duyular dünyasından, akılla kavranan dünyaya yani idealar dünyasına yükselmek için gerekli ve yararlı bir

yöntem, bir düşünme biçimi olduğunu söyler ve bir anlamda onu felsefe ile özdeşleştirir; en yüce bilim olarak görür.

Aristoteles'te de "diyalektik" bir "metot"dur; ne var ki, bu kez bu metot, bir akıl yürütme metodu, düşünmenin yürüdüğü yol olarak karşımıza çıkar. Akılyürütmenin amacına göre o, ya a) bir temellendirme metodu ya da b) bir yoklama metodudur. Bunu başarılı yapabilen için diyalektik, bir ustalıktır. Bu akılyürütmenin ve ustalığın koşullarının bilgisi ise, bir çeşit metodoloji meydana getirir. (Kuçuradi, Çağın Olayları Arasında, s.97) Aristoteles diyalektiği, kesin ve bilimsel düşünüşe karşıt bir akıl yürütme ve açıklama yöntemi olarak görür. Doğru gibi görünen kanırları savunduğunu söyler diyalektiğin.

Düşünce tarihinde Aristoteles'ten sonra yazılarında diyalektiğe önemli bir yer ayıran Plotinos'tur. Onda diyalektik, yapısı uygun kişilerin edindiği bir yetenektir. Bu yetenek ise "bir şeyin ne olduğunu, başka şeylerden farkı ve ortak yanının ne olduğunu; neler arasında yer aldığını; varolanların ve varolmayanların niceliğini, varolanlardan farklı olanları temellendirerek (logos'la) gösterebilme yeteneği" (Kuçuradi, Çağın Olayları Arasında, s.101) dir. Ortaçağda diyalektiğin, kendi genel anlamının dışına çıkarak, "formel mantık" yerine kullanıldığını görüyoruz.

Plotinos'tan sonra özgün bir diyalektik kavramı Kant'ta görülür. Kant, diyalektik sözcüğünü, Aristoteles gibi anlar ve kullanır. Sağlam bir akıl yürütme olmadığı halde, öyleymiş gibi görünen düşünme biçimine "diyalektik" der. Kant'a göre duyu ve algı alanını aşan akıl, çelişmeli ve çözülmesi olanaksız tezlerle karşı karşıya kalarak diyalektiğe düşer. Kant "diyalektik"ten kuruntunun mantığı (*die Logik des Scheins*)'nı anlar. Bu, kendisinden önce özellikle "alanlar metafizikçileri"nde rastlanan, aklın bir kullanılışı: yanlış bilgi olan bir sonucun çıktığı bir akıl yürütme veya yanlış çıkarımlardır. Kendisi bunun eleştirisini yapar ve bu yaptığına *transzendental* diyalektik der.

Düşünce ile varlığın bir ve aynı şey olduğunu ileri sürerek, düşüncenin diyalektiği ile varlığın diyalektiğini apaçık ve kesin bir biçimde ilk olarak birbirine bağlayan, onların aynı kökten geldiğini, aynı gerçeğin iki yanı olduğunu söyleyen Hegel

olmuştur. Filozofa göre, diyalektik yalnızca bir akıl yürütme tarzı değildir; doğada ve tarihte kendini gösteren İde'nin, Tin'in (Geist'in/ Zihnin) değişmesini ve gelişmesini dile getiren temel yasadır. Hegel'e göre diyalektik, her türlü zorunlu hareketi belirleyen ilkedir. Ona aynı zamanda "metot" da der. Hareket çeşitli şeylerin hareketi olabilir. Düşünmenin hareketi söz konusu olduğunda diyalektik, zorunlu düşünmenin yürüdüğü yolu belirleyen ilkedir; düşünme tarafından kavranan "gerçeğin" hareketi (doğada ve düşünme dünyasında kavranan süreçler) söz konusu olduğunda ise diyalektik, bu alandaki zorunlu değişmeyi ve bu değişimin bilinmesini sağlayan ilkedir; Hegel'in deyişiyle de "bu hareketin veya bilimin metodu"dur (Kuçuradi, Çağın Olayları Arasında, s.110).

"*Dialektike Tekhne*"den türemiş bir terim olan diyalektik, akıl yürütme yoluyla genel geçer –evrensel sonuçlara varmak için kullanılan araştırma tekniği olarak tanımlanabilir (Inwood, Hegel Dictionary, s.81). Ancak terimin modern bir anlam kazanması kuşkusuz Hegel'in onu yeniden ele almasıyla mümkün olmuştur. Hegel'e göre diyalektik, bir düşünme yöntemi olmasının yanında düşüncenin kendisidir de. Yani düşüncenin temel yasalarından söz edildiğinde diyalektik yasalardan söz edilmektedir. Ayrıca diyalektik yalnızca düşüncenin ilkesi olmakla kalmayıp Hegel tarafından doğanın ve maddenin de ilkesi olarak belirlenmiştir. Bu da düşüncenin belli formlarını bilmek anlamına gelen Kantçı yaklaşımın ötesine geçmeyi bilimizin konusu olan nesneyi bilebilme olanağı tanımaktadır. Hegel, evrendeki her şeyin aynı zamanda kendi içinde kendine karşıt olanı barındırdığını, dolayısıyla her şeyin bir çatışma hali içinde olduğunu kabul etmiştir. Devinim, bu anlayış içinde karşıtların birbiriyle olan etkileşiminin bir ürünü olarak ortaya çıkar. Yani her şey kendi içinde bulunan karşıtı ile kendini aşar. (Ergun, Sosyoloji ve Tarih, s.124)

Hegel'e göre, her kavramın kendine özgü bir antitezi vardır; her kavram, kendi olumsuzlanmasını (inkâr'ını) kendi içinde taşır. Her soyut kavram tek yanlıdır ve bir ikinci kavrama götürür bizi. Ama bu ikinci kavram, onun karşıtıdır. Bu ilk iki kavram, yani tez ile antitez, bir üçüncü kavramda kaynaşır, daha üst bir düzeye çıkar. Bu üçüncü aşama yani sentez, tez ile antitezdeki gerçek yanları, daha zengin bir biçimde içinde taşır, ortaya koyar. Örneğin, varlığın ne olduğunu düşünmeye kalksak, ilkin, varolmak dışında hiçbir niteliği olmayan, kendi kendisiyle her zaman aynı kalan soyut bir varlık

kavramı aklımıza gelir. Ama bu kavram, aynı zamanda, karşıtını da birlikte getirir. Yani hiçbir belirlenimi içinde taşımayan soyut varlık kavramından sonra, hiçlik kavramını da düşünürüz. Ama bu ikinci kavramla da yetinemeyiz ve giderek hem varlığı hem yokluğu içinde taşıyan ve onların doğru yanlarını daha yüksek bir düzeyde birleştirmiş olan “oluş” (değişme) kavramına varırız. Böylece düşüncemiz, tez-antitez-sentez aşamalarından geçer. Bu ilerleyiş, düşüncenin temel bir yasasıdır.

Hegel’in diyalektiğe yaklaşımı felsefe tarihinde bir dönüm noktası olarak görülebilir. Çünkü bu yaklaşım bir taraftan kendisine kadar olan dönemin bir sorgulaması iken diğer taraftan da kendinden sonra gelişecek olan yaklaşımların belirleyicisidir. Diyalektik materyalizmin kökleri de bu dönüm noktasına uzanmaktadır.

Karl Marx ve Friedrich Engels, Hegel’in düşüncesindeki aksayan yanları ele alarak daha geniş ve derin eleştirilere giriştiler ve kendi felsefelerini Hegel’den kalkarak ama ona karşıt olarak ortaya koydular. (Hilav, Yüz Soruda Felsefe, s.184) Marx, tıpkı Hegel gibi, tarihin ve toplum yaşamının, çelişmelerle geliştiğini, yani diyalektik bir gelişim gösterdiğini kabul ediyordu. Ama Marx’a göre bu çelişmeler İde’de ortaya çıkmıyordu: İde’nin çelişmeleri değildi. Canlı ve somut insanın ve etkinliğinin soyutlanması, insandaki ve etkinliğindeki özelliklerin, maddesel olmayan bir ilkeye aktarılması, İde kavramını ortaya çıkarmıştı. İde’yi varlıktan (gerçeklikten) önceye alarak, bu İde’nin bütün varlığın ve etkinliğin kaynağı hatta kendisi olduğunu söylemek, yani maddesel olmayan varlığın, maddesel gerçeği ortaya çıkardığını ileri sürmek idealist bir görüştü. Marx’a göre, Hegel’in felsefesi, dinin soyut ve akılsal bir duruma getirilmesinden, bu doğrultuda geliştirilmesinden başka şey değildi. Marx, Hegel gibi dünyanın diyalektik bir formüle göre geliştiğini düşünür, fakat onunla bu gelişimin itici gücü konusunda uyuşmazlığa düşer. Marx için itici güç tin (ruh) değil maddedir. Fakat o, özel anlamıyla üzerinde durulan maddedir. Atomcuların insanı etki alanından bütünüyle çekip çıkardığı madde değildir bu. Bu itici güç Marx için gerçekten, insanın maddeyle olan ilişkisi anlamına gelir. Bu ilişkinin en önemli bölümü, insanın üretim biçimidir.

Marx’ın yöntemi “temelleri itibariyle Hegelci yöntemden farklı olmakla kalmaz, bu yöntemin tamamen zıttıdır.” Düşünceler, şeylerin insan zihnine havale ve tercüme

edilmiş halinden ibarettir. Hegelci diyalektik tersyüz edilmeli, mistik örtüsünün altındaki rasyonel öz ortaya çıkarılmalıdır. (Lefebvre, Diyalektik Materyalizm, s.58) Diyalektik, bir “sergileme yöntemidir.” Marks kelimeyi çok net bir anlamda kullanır: “sergileme,” somutun kendi iç hareketi dâhilinde bütün olarak zihinde canlandırılmasıdır; analizin sonuçlarının basitçe üst üste bindirilmesi ya da dışsal organizasyonu değildir. İçerikten yola çıkmak şarttır. Öncelik içeriğe verilir; diyalektik düşünceyi belirleyen gerçek unsur odur. Genel anlamda, “somut, birçok belirlenimin sentezi olduğu için somuttur; çokluğun birliğidir. Düşünceye karşımıza, hareket noktası olarak değil de sentez süreci olarak, sonuç olarak çıkar; her ne kadar gerçekte hareket noktası olsa da.” (Lefebvre, Diyalektik Materyalizm, s.59)

Marx’a göre diyalektik yöntem, tarihsel gelişimin incelenmesinden çıkan özettir: Gerçek insanın kendi oluşu, gelişimi ve canlı içeriği konusunda edinebileceği en yüksek bilinçtir. Kategoriler ve kavramlar gerçek içeriğin işlenmesi, somut varoluşun özgüllüklerinden meydana gelen uçsuz bucaksız kitlenin sadeleştirilmesidir. Böylelikle yöntem, genel oluşma sürecinin ve her tür gelişimin evrensel yasalarının ifadesidir; bu soyut yasalar her bir somut içerikte özgül bir biçim alır. Yöntem, temel kategorilerin mantıksal olarak zincirlenmesinden hareket eder; zaten oluşun kısaltılmış birer ifadesi olan kategorilerin zincirlenmesi bize oluşun resmini verir. Bu yöntem özgüllüklerin ve tekil durumların, orijinal alanların ve içeriklerin analizine olanak tanır. Biçimin (ekonomik, sosyal, politik, ideolojik) içerikle (yani insanın gerek doğa gerek kendi eserleri üzerindeki gerçek ve olası gücüyle) uyum değil çelişki içinde olduğu bir dünyanın dönüştürülmesine yol gösteren bir yöntemdir. (Lefebvre, Diyalektik Materyalizm, s.72–73)

Sartre’in mutlak özgürlük ve sorumluluk ahlakı, onu çoğunlukla, Marxçı ve ilerici hareketlerin yanında yer almaya götürmüştür. Ne var ki, Sartre’in daha önce sözünü ettiğimiz felsefesal çıkış noktası ve fenomenolojik yönteminin temelindeki idealist görüş, onu, düşünce açısından, Marxçılıktan her zaman ayırıyordu. Eylemde, Marxçılar ve öteki devrimcilerle aynı safta yer alsa bile, temel felsefi görüşü ve yöntemi, onu, Marxçılıktan ayrı ve hatta Marxçılığa karşıt bir düşünür olarak belirliyordu.

Sartre, tarihin deviminin ancak diyalektik düşünme tarafından anlaşılacağı

konusunda Marxistlerle anlaşır. Bununla birlikte, onlarda diyalektik yöntemi *a priori* temellendirmeme yanlısını bulur. Kendisi insan bilimlerine uygulandığı zaman diyalektik yöntemin bulgulaticı değerini ve insansal olması koşuluyla ne olursa olsun tasarlanan olguyu ilerleyen bütünleşmenin içine koymanın ve bu bağlam içinde anlamının zorunluluğunu *a priori* saptamayı önerir. Örneğin Sartre, somut tarihin olgusal yabancılaşmaları içinde ve onlar yoluyla, yabancılaşmayı 'insan kılığının [praxis] *a priori* bir olanağı' olarak kavramayı ister. Diyalektik Aklın Eleştirisi'nin ilk cildinde tarihsel olgulara ilişkin bilgimize katkıda bulunmakla ilgilenmez, ne de tikel toplum ya da kümelerin gelişimlerini inceleyerek bir toplumbilimci rolünü oynamakla ilgilenir. Daha çok, 'hangi koşullar üzerine bir tarih bilgisi olanaklıdır?' sorusunu sorar. 'Aydınlığa çıkarılan bağıntılar hangi sınırlar içersinde zorunlu olabilirler? Diyalektik usallık nedir, sınırları ve temelleri nelerdir? Sartre bu yüzden çalışmasını diyalektik usun bir eleştirisi olarak adlandırmaktadır.

Sartre anlaşılır ama belirli olmayan bir süreç olarak tarihin olanağının koşulları ile ilgilenirse de, araştırmasını salt biçimsel olarak, anlığın kendisi diyalektik yapıda olmayan bir süreç üzerine dayattığı bir düşünce kalıbı üzerine düşünmesi olarak görür. 'Diyalektik' sözcüğü ona göre iki yolda kullanılabilir, ya bir yöntem, bir düşünce devimi anlamında, ya da düşüncenin nesnesindeki bir devim anlamında. Bununla birlikte, iki anlamın yalnızca tek bir sürecin iki yanı olduklarını ileri sürer. Ona göre, diyalektik usun gerçekten de kendi üzerine düşünmesi gerekir. Çünkü 'terimi Kant'ın anladığı anlamda, 'yalnızca kendisi tarafından' eleştirilebilirdir. Ama diyalektik düşüncenin temel yapılarını kavramak tarihin deviminin temel yapılarını da kavramaktır. Diyalektik usun kendi üzerine düşünmesi böylece kendinin bilincini kazanmakta olan tarih olarak görülebilir.

"Araştırmanın amacı, doğal bilimlerin olgucu aklının insanbilimin gelişmesinde bulduğumuz akılla aynı olup olmadığını ya da bir başka deyişle insanın insanca bilinmesinin ve kavranılmasının yalnızca özgül yöntemleri değil yeni bir Aklı da, yani, düşüncesiyle nesnesi arasında yeni bir ilişkiyi de içerip içermediğini ortaya koymaktadır." (Sartre, Yöntem Araştırmaları, s.15)

Sartre'a göre varlık olarak ve metod olarak diyalektik, bütünlük fikrinden itibaren, derin bir anlaşılma kolaylığı ve hatta bir yarı saydamlık kapsamaktadır. Ruh ve bedenin birleşimi olarak birey, tarihsel bütünleştirmenin sonucudur, bu yüzden bilgi

ile varlık arasında sürekli bir uyuşma vardır. “Hegel, varlığın ve bilginin diyalektik bir benzerlik taşıdığı sonucuna varmıştır.” (Sartre, Marxizm ve Ekzistansializm, s.19–20)

Gerçekte, Sartre’a göre söz konusu olan bir diyalektik ortaya çıkarmak değildir: Ona göre diyalektik düşünce, bir yandan, son yüzyılın başlangıcından beri, tarihsel olarak, kendi bilincine varmış, öte yandan, tarihsel ya da budunbilimsel (etnolojik) özellikteki yalın deneyimleri insan etkinliği içinde diyalektik kesimlerin bulunduğunu gün ışığına çıkarmıştır.

“Ancak, yine bir yandan, deneyim -genel olarak- kendi başına yalnızca parçalı ve olumsal (gerçekleri) temellendirebilirken, öte yandan, diyalektik düşünce, Marks’tan beri, kendisinden çok nesnesiyle ilgilenmiştir.” (Sartre, Yöntem Araştırmaları, s.15)

Sartre’a göre, varlık artık fikir içine gömülüp gitmiyor, madde olarak varoluyor; diğer yandan, hem varlığın içinde olan ve hem de varlıkça koşullandırılan bir bilgi vardır. Varlık, bilginin yerine konulamaz, fakat düşünce, varlığa ilişkindir. “Demek ki, düşüncenin varlığa diyalektik uygunluğu, düşüncenin –varlığa ilişkin olması bakımından- gerçek kanunlarına göre gelişmesinden ileri geliyor. Gördüğümüz gibi, Marx’a göre, Hegel’e göre de, insan gelişiminin her anını anlaşılır duruma getiren, insan olgusunun bir tümlük taşıdığı fikridir. (Sartre, Marxizm ve Ekzistansializm, s.20)

“Diyalektik Aklın yasallığını kurmadığımız sürece; bir insanı, bir insanlar topluluğunu ya da bir insansal nesneyi bilmelerinin bütünlüğü içinde inceleme hakkına sahip olmadığımız sürece, yani insanların ya da onların ürünlerinin parçalı ya da yalıtık her türlü bilgisinin bütünlüğe doğru kendini aşmasını ya da bir tümlenmemişlikle bir yanılığa indirgenmelerini ortaya koymadığımız sürece, insanbilimin karışık bir deneysel bilgiler ya da olgucu çıkarsamalar, bütünlüğü yorumlar yığını olarak kalmasının hiçbir önemi olmayacaktır.” (Sartre, Yöntem Araştırmaları, s.16)

Sartre’a göre, her diyalektiğin itki yayı bütünlük düşüncesidir. Birlikte ortaya çıktıkları zaman ise daima bir bütünlük yüksek birliği içinde, içe giden ilintilerle birbirine bağlı olarak bulunurlar, birinin varlığı ötekini ta özünden etkiler ve değiştirir. Bilim-bilimsel madde sanki yalnız niceliği gerçekleştirmek için olduğundan- gerek derin amacı, gerek ilkeleri ve yöntemleriyle diyalektiğin tam tersidir. Maddi bir noktaya etki yapan güçlerden söz ettiğinde başlıca kaygısı olanların bağımsızlığını onamaktır. Onlardan her biri sanki yapayalnızmış gibi davranır.

“Diyalektik ilke’ye göre, bütün parçaları yönetir; bir ide kendi kendini yetkin kılmaya, zenginleştirmeye çabalar, bilincin ilerleyişi neden-sonuç etkileşiminde olduğu gibi, tek yönlü olmayıp, sentetik ve çok boyutludur, çünkü her birinde önkükilerin tümünü içinde taşır ve onlarla uyur. Bundan başka yine Hegel’de içyapısı değişmez elemanların yalnız bir yan yana gelişi değildir, bunlar rasgele aynı yapıdaki başka elemanlarla karışıp yeni birleşimler ortaya çıkarmazlar; öyle bir birlik niteliği olan bir örgüt içinde bulunurlar ki örgütün yapısal kolları asla bütünden kopmuş ve ayrılmış olarak düşünülmezler, yoksa “soyutlaşır”, özlerini yitirirler. Madde, kendiliğinden hiçbir şey meydana getirmez, o yalnızca devinime, erkeye aracılık eder, ama devinimle erke ona dışardan gelir, madde onları iğreti alır ve hemen geri verir.” (Sartre, Materyalizm ve Devrim, s.14)

Sartre’a göre bilgi gelişimi yasasının iki yönlü bir görünüşü vardır; çünkü bilgi, diyalektik olarak gelişir; bilginin gelişimi kendi gerçeği içinde de diyalektiktir; bu gerçek içinde koşullanmayı tarih yapar. Kısacası, insan tarihi, tarihin belirli bir anında diyalektik bir gidiş olarak ortaya çıkmıştır; böylece, tarih ve bilginin diyalektik anlamının bulunuşu da, bütün tarihçe diyalektik olarak koşullandırılmış oluyor.

Eleştiri'nin ilk cildinde Sartre gerileyici yöntem dediği şeyi izler, geriye İnsan ve Doğa arasındaki ve insanlar arasındaki ilişkilerin temelinde yatan diyalektik yapısına ulaşmaya çalışır. Tarihi yapanların insanlar olduklarını ama bunu belli bir ön koşullar temeli üzerinde yaptıklarını gerçeklik ile ileri sürmeyi olanaklı kılan temel yapıları araştırır. Bununla birlikte, açıktır ki insan eyleminin bireyler tarafından öngörülenlerden ayrı sonuçları olabilir. Bir küme düzenli eylemler yerine getirebilir ve bunlar kümenin üyelerine başarılı olarak görünebilirler; ama uzun erimli sonuç, Sartre'ın deyimiyle zaman-boyu ya da 'diakronik' etki, kümenin niyetlemiş ya da hesaplamış olduğundan ayrı olabilir. Bu yüzden insan eylemleri çokluğunu birleştirmek için, ya da daha doğrusu bunların kendilerini nasıl sonu gelmez bir yolda anlaşılır ama açık uçlu bir tarihsel süreçte ‘bütünleştirdiklerini’ göstermek için ‘bireşimli ilerleme’ yöntemini kullanma gereksinimi vardır.

Sartre’a göre çağdaş Marxçı, nesneyi tarihsel süreç içinde ortaya çıkardığını ileri sürmektedir. Oysa gerçekte Marxçı, bunların her ikisinin de yerine, doğrudan doğruya ilkelere karşılık gelen soyut bir düşünceler bütünü koymaktadır. Sartre’a göre varoluşçu yöntemse, tersine, bulguları kalmayı yeğlemektedir. Bu bulguları yöntem bir “git-gel” den başka aracı olmayacaktır. Çağı derinleştirerek sürekli olarak yaşam öyküsünü (sözgelimi) ve yaşam öyküsünü derinleştirerek de çağı belirlemeye

gidecektir. Varoluşçu yöntem, bunları anında birbirine bütünlemek yerine, bunları karşılıklı bütünleşme kendinden gerçekleştirene ve araştırmaya geçici bir son verene dek ayrı tutacaktır.

“Durum ne olursa olsun, incelememiz gereken insanın eylemi ve yaşamı, bu soyut imlemlere, bu kişi dışı tutumlara indirgenemez. Tersine, bu imlemlerle bu tutumlara, Doğa fikri aracılığıyla yönelerek, yaşam ve güç kazandıracak olan odur.” (Sartre, Yöntem Araştırmaları, s.145)

Sartre için yalnızca ruh çözümlemesi; karanlıkta el yordamıyla yolunu arayan çocuğa, yetişkin kişilerin ona istenci dışı benimsettikleri toplumsal rolü, çocuğun bu rolün içinde boğulup boğulmadığını, bu rolden kaçmak isteyip istemediğini ya da bu rolü tümüyle benimseyip benimsemediğini göstermektedir. Yalnızca ruh çözümlemesi, yetişkinde, tüm insanı bulmamıza, eş deyişle, söz konusu insanın yalnızca bugünkü belirlemelerini değil ama zamanda geçmişin ağırlığını da ortaya çıkarmamıza olanak sağlamaktadır.

“Her insan, ilk yıllarını, dalgınlık ya da şaşkınlık içinde, derin ve yalnız bir gerçeklik olarak yaşar: işte bu noktada, dışsallığın içselleşmesi indirgenmez bir gerçek olur. Diyalektik bir bütünleşme içinde ilerleyen ruh çözümleme, bir yandan, nesnel yapılara, maddesel koşullara karşılık gelirken; öte yandan da, hiçbir zaman aşamadığımız çocukluğumuzun yetişkin yaşamımız üzerindeki etkisine karşılık gelmektedir.” (Sartre, Yöntem Araştırmaları, ss. 74-75)

Sartre’a göre, bu yöntemler yalnızca gerçeğin somut bölgelerini yeniden kurmaktadır. Kişinin çektiği sıkıntılara gerçek anlamını, bu sıkıntıların insandaki yabancılaşmayı somut olarak dile getirdiği anımsandığı zaman kazanmaktadır. Ona göre, önyargılarımız, düşüncelerimiz, inançlarımız, çoğumuz için aşılabilir niteliktedir, çünkü bunların ilkin çocuklukta deneyimine varılmıştır. Usdışı tepkilerimizin, akla gösterdiğimiz direncin bir ölçüde de olsa nedenini açıklayan şey, çocuksu körlüğümüz, hep sürüp gitmiş olan korkumuzdur. Dolayım olarak tasarılan ruh çözümleme, herhangi bir açıklama ilkesi getirmemektedir. Ruh çözümleme, bireyin çevresi ya da sınıfıyla kurduğu dolaysız ve güncel ilişkiyi yadsımamaya çaba harcamakta; kişinin kendini, belirlenmiş bir toplumsal katmanın üyesi olarak gerçekleştirdiği davranış tarzı içine, tarihselliği ve olumsuzluğu katmaktadır.

Marx'a göre somut tüm, sezginin kaynağındadır. Bu sezgi, şüphesiz objektif görüşlerle önce ortadan kaldırılmıştır. Fakat araştırma ile sürekliliği sağlandığında ve temeline kadar inildiğinde, tekrar "bütünün" sezgisi olur. Bu durumda, Sartre'a göre;

"(..) bizler de –toplumu meydana getirdiğimize göre- somut bütün oluruz. Bu bütünü de biz ortaya çıkarıyoruz. Böylece, diyalektik, kendisini meydana getiren hareket içinde, toplumun tümü olarak ortaya çıkmış oluyor." (Sartre, Marxizm ve Ekzistansiyalizm, s.28)

Sartre'a göre, bir diyalektiğin varoluşunun nedeni budur. Diyalektik yasa, toplumun insanlar tarafından tümleştirilmesi, insanların da toplumsal hareketçe tümleştirilmesidir.

"Kısacası, diyalektik, bilgiden başka bir şey değildir. Doğan ve yaşayan bir bütün olduğu gibi, ona eylem mantığı adı da verilebilir. İşte ilk nokta: doğa içinde, vücut bulmuş varlıklar mevcuttur; fakat, ya her şeye rağmen yine dış çevre niteliğinde bir yapıyı muhafaza etmelerinden, ya da, onların hep dışında bulunuşumuzdan, çevremizde imişler gibi algılarız onları. İkinci nokta da şu: doğa diyalektiği olabilmesi için, Doğa'nın bir tüm olması gerekir." (Sartre, Marksizm ve Ekzistansiyalizm, ss.28–29)

3.3. Sartre'ın İkinci Döneminde "Özgürlük, Sorumluluk ve Yabancılaşma"

3.3.1. Sartre'ın ikinci dönem düşüncesinde "yabancılaşma"

Sartre ikinci dönem düşüncesinde yabancılaşmayı, insan çıkmazının evrensel bir özelliği olarak görmeye başlamıştır. Sartre, yabancılaşma kavramını ilk dönem düşüncesine damgasını vuran 'Varlık ve Hiçlik' adlı eserinde metafiziksel açıklar. Yine de unutulmaması gereken şey, onun öznesinin burada ontolojik olana karşı antropolojik olandır. Özellikle sosyolojik neden karşılıklı çatışmayı insan ilişkilerinin temel karakteristiği olarak gördüğü için verilmiş olmaktadır. Bu noktada Sartre'ın tanımladığı ilke yokluk ve kıtlıktır. Sartre'ın yabancılaşma teorisi varoluşçu Marxist bir kavram olmaktan ziyade, varoluşçu Hegelci bir kavramdır. Şu durumda, Sartre'ın yabancılaşma kavramını daha iyi anlayabilmek için öncellerine dönmekte fayda vardır.

İnsanın gerçekleştirdiği şeyler –insan tarafından üretilen şeyler, nesnel ürünler dünyası- Hegel’e yabancılaşma olarak görünür. Dışsal bir biçim alan nesnelere ve insani güçlerdeyse (servet, devlet, din) –ki bunlar insanın kendi ürünlerine boyun eğmesine yol açıp insanı parçalar- Hegel Tin’in gerçekleşmesini görür. Aslında Hegel, “insanın yerine bilinci ikame eder.” Bütün insani gerçeklik yerine, kendi kendini bilen Bilinç’i ikame eder. “Hegel, bilinci gerçek dünyada yaşayan gerçek insandaki bilinç haline getirmek yerine insanı bilinçteki insan haline getirir.” Oysa bu bilinç, Doğa’dan metafizik bir biçimde koparılmış Tin’dir ve bu Tin de aslında insandan koparılmış ve tamamen bir dışsal varoluş kisvesine bürünmüştür. Tin (mutlak bilgi ya da Özne-Nesne), bu terimlerin birliği, yani metafiziğe havale edilmiş bir doğa içindeki soyut insandır. “Hegel serveti veya devlet iktidarını, insan doğasına yabancı hale gelmiş özler olarak incelediğinde, bunları sadece soyut biçimleriyle ele alır; bunları aklın varlıkları, salt düşüncenin yabancılaşması olarak görür... Yabancılaşmanın tarihini ve tarihin yabancılaşmasını, sırf soyut düşüncenin, mantıksal ve spekülative düşüncenin tarihi olarak görmesinin nedeni budur.” (Lefebvre, Diyalektik Materyalizm, s.40)

1844 Elyazması’nda Hegel, dışsal şeyler dünyasında insanın nesnelleşmesini ve ardından da bu nesnelleşmeden arınarak (kendi bilincine vararak) yabancılaşmadan kurtulmasını inceler. Emeğin özünü yaratıcı etkinlik olarak görür ve nesnel insanı –yani yegâne gerçek insanı- bu yaratıcı gücün bir sonucu kabul eder. Fenomenoloji’ye göre, insanın kendisiyle insan türüyle ilişki kurması, kendini gerçekleştirmesi, ancak bütün insanlığın etkinliği sayesinde mümkün olabilir ve ancak insanlığın bütün tarihinin sonucu olabilir. (Lefebvre, Diyalektik Materyalizm, s.39) Hegel’e göre, gerçekte, canlı ve doğal bir varlığın kendi arzularının ve kendi varlığının nesnelere sahip olması gayet doğaldır. Bu nesnelere onun yabancılaşması değildir. Aksine bunlara sahip olmadığı takdirde “yabancılaşmış” sayılır. Kendi çocuğu olduğu halde “öteki” haline gelmiş olan, haliyle de son derece gerçek olan bir dünyada tahakküm altında bulunduğu için yabancılaşmıştır. Bu yabancılaşma içerisindeki insan hala gerçek ve canlı bir varlıktır ve yabancılaşmasını “nesnel bir eylem”le aşması gerekir.

Hegel, İde’nin, kendinden uzaklaşarak, kendi dışına çıkıp özüne aykırılarak yabancılaştığını söylemişti. Bu yabancılaşma kavramı, Marx tarafından da ele alınmıştır. Ama Marx, İde’yi reddettiği ve insanoğlunun maddesel etkinliğini temel olarak aldığı

için, yabancılaşmayı da bu maddesel temel içinde aramıştır. Marx'a göre insanoğlu, doğayla ilişkisinde, gereksinimlerini karşılamak için, birtakım ürünler ortaya koyar. Bu ürünler, yeni gereksinimlerin doğmasına yol açar, bu yeni gereksinimlerin yeniden giderilmesi gerekir ve bu sonsuz olarak sürer gider. Böylece, tarihsel gelişme, uygarlık ve toplum yaşamı dediğimiz şey ortaya çıkar. Ama insan bu ürünleri ortaya koyarken, bu ürünlerin içinde, kendini de kaybetmektedir. Bu ürünler, insanın yarattığı şeyler olduğu halde, insana karşıt, yabancı ve ezici gerçekler haline gelmektedir. İnsanın yarattığı ekonomik nesnelere, böylece yabancılaşarak, kendi başına buyruk bir dünya kurarlar; bu dünyanın yasaları vardır ve biz bunları, ekonomik yasalar olarak tanırız, insandan apayrı, yabancı nesnelere gerçekler olarak görürüz. Oysa bu yasaların altında, insanoğlunun kendi yaratma gücü ve insanlar arası ilişkiler vardır. Ama bu yabancılaşma sonunda, bu insanlar arası ilişkiler gözden kaybolmuş, onların yerini, nesnel ve bağımsız varlıklar gibi görünen ekonomik ürünler arasındaki ilişkiler, yani ekonomik yasalar almıştır.

Marx'a göre, ilkel hayvanlık döneminden bolluk ve özgürlük dönemine giden tarihsel ve toplumsal süreç, ampirik olarak incelenmelidir; yabancılaşma da bu sürecin bir veçhesidir. Toplumsal ilişkilerin bireylere karşı "şeyleşmesi" günümüze kadar geçerli olmuştur ve hala da sürer. Tek varolan bireylerdir; ama aralarında zorunlu ve katı ilişkiler bulunan, birbirinin kopyası "biricik"ler olarak değil, gelişimlerinin belirli bir aşamasında bulunan ve birbirine karmaşık, somut ve değişken ilişkilerle bağlı gerçek varlıklar olarak. Ona göre, yaşamın anlamı, insan potansiyellerinin tam anlamıyla gelişmesinde yatar. Bu olanağı sınırlayan ve felç eden şey, doğa değil, toplumsal ilişkilerin sınıfsal karakteri, çelişkili karakteridir. (Lefebvre, Diyalektik Materyalizm, s.50-53)

Marx'ta bireyin etkinliği -etkinliğinin ürünü- ona öteki olarak, kendisinin olumsuzlanması olarak görünür. Eyleyen insan gerçeğin ve tarihin pozitif ögesidir, kendi kendisinin temelidir. Onun haricindekiler bir soyutlamadan ibarettir. İnsanın etkinliğinin yabancılaşmasıyla bir kurmaca hayat bulur. Ona göre, insanlar tarihlerini kendileri yapar. Tarihsel gerçeklik ancak görünüşte insanların dışında olabilir, oluşun gizemli öznesi olan bir tarihsel, ekonomik veya toplumsal madde gibi görünebilir.

Oluşun asıl öznesiyse canlı, yaşayan insandır. Ama onun etrafında, onun üstünde, soyutlamalar garip bir varlığa, gizemli bir etkiye kavuşur; fetişler ona hükmeder.

Sartre'a göre yabancılaşma, "öteki"nden kaynaklanır, ya da "ötekilik"ten, amaçlarımızı tüketen, onları yanlışlayan ve gizleyen ötekilikten. Sartre burada Marx'tan ayrılır ve ona göre yabancılaşmanın diyalektik olarak ortadan kalkışı (olumsuzun olumsuzlanması) tarihsel koşullara bağlı değildir. Yabancılaşmada mekân, çokluğun içsel bir yapısı olan, diyalektik olarak yoksayılmış olandır, yani gruptur. Grupta, yetersizlikte, kıtlıkta, istekte tüm ciddi mücadeleler ve gereksinim, onların gerilimi olan zaman ve mekândan kolektif bir şekilde kaybedilmiş olandır.

"Akıl hastalığı" emek gücünü metaya ve sonuç olarak ücretliyi şeye dönüştüren (Şeyleşme) kapitalist sisteme kesin olarak bağlıdır. Sizin için açık ki, hastaların iyaltılması yalnızca onların köken olarak üretim ilişkilerine dayanan atomize oluşlarını devam ettirir ve hastalar kendi başkaldırıları içinde, henüz üstü örtülü olarak başka bir toplumu talep ettiği ölçüde, onların birlikte bulunmaları, birbirlerini çok yanlı olarak harekete getirmeleri, kısacası sosyalist bir kollektif kurmaları gereklidir." (Jean-Paul Sartre tarafından Almanya'daki Sozialistisches Patientenkollektiv (SPK)'in yayınladığı "Aus der Krankheit eine Waffe machen" adlı kitaba önsöz içinden alınmıştır)

Diyalektik Aklın Eleştirisi'nde yabancılaşmanın iki yüzü vardır: Hem *DeFTERler*'de ortaya konmuş olan praksis'in madde dolayısıyla büyülenmeye uğramış dönüşümüdür, yani pratico-inerte alanıdır; hem de yabancılaşmanın iktisadi terimlerle bir açıklaması olan 'kıtlık' olgusudur. Sartre'a göre, kökensel olarak ve ontolojik olarak 'Başkası' ile 'Aynı' özdeşdir. Özgürlüklerin bir karşılıklılığı söz konusudur. Ancak insan ilişkilerini 'kıtlık' tanımladığında, bu karşılıklılık düşmanca bir kimliğe bürünür.

3.3.1.1. Pratik-inert

Pratik-inert (Fr. Pratico-inerte) deyimini, daha önce gerçekleşmiş ve donmuş etkinlikleri taşıyan devimsiz ve durgun gerçeklik anlamında kullanılmaktadır. Sartre, bu deyimini, kurum (müessese) ve nesne haline gelmiş, kendi kendisine yabancılaşmış toplumsal gerçek anlamında kullanmıştır: Pratik-inert alan, pratik-inert varlık gibi.

‘Pratiko-inert’, bir anlamda, Varlık ve Hiçlik’in ‘kendinde-varlık’ kategorisine karşılık gelir ve anti-diyalektik bir karakter sergiler. Sartre ‘pratiko-inert’in oluşturucu praksisleri olumsuzladığını söyler; ama bu olumsuzlama yıkarak ya da çözüdürerek değil de, daha çok saptırma ve tersine çevirme yoluyla gerçekleşir. ‘Pratiko-inert’, Sartre’ın kendi ifadesiyle bir çeşit “sedimente olmuş” (dibe çökmüş) praksistir. (Direk, Güremen, Çağdaş Fransız Düşüncesi, s.43)

Sartre’a göre özgül kişi, üretim ilişkileriyle siyasal-toplumsal yapılar düzeyinde, insansal ilişkilerle koşullanmış bulunmaktadır. Kuşkusuz, bu koşullanma, ilk ve genel gerçekliği içinde, “üretim güçlerinin üretim ilişkileriyle savaşımına” karşılık gelmektedir. Tümüyle tekniklere dayanan yalınlaştırmalara ona göre, hiçbir zaman bel bağlamamak ve toplumsal koşulları, yalnızca, kendilerine özgü bir bağlam içinde tekniklerle gereçlerin koşullandırdıklarını düşünmek gerek.

“İleriye gidişli-geriye dönüşlü yöntemin, aynı anda, maddesel koşulların döngüsellliğini de, bu temele dayalı insan ilişkilerinin karşılıklı koşullandırmalarını da göz önünde tutması yeterli olabilecektir. Toplumbilim, bu geleceğe dönük biçim içinde tarihsel bütünleyişin geçici bir anı olarak, kuramsal bir temel ve yardımcı bir yöntem yokluğu gerçeğiyle karşı karşıya durumda, somut insanlarla yaşamlarının maddesel koşulları arasında, kişilerle sınıflar arasında (ya da tümüyle değişik topluluk türleri arasında) yeni dolayimler ortaya çıkarmaktadır.” (Sartre, Yöntem Araştırmaları, s.86 – 87)

Sartre’a göre, yalnızca insanlar ve insanlar arasındaki gerçek ilişkiler mevcuttur. Bu görüş açısından topluluk, bir anlamda, yalnızca, bir ilişkiler çokluğuyla bu ilişkiler arasındaki ilişkiler çokluğu olmaktadır.

“Biz yalnızca insanlar ve insanlar arasındaki gerçek ilişkiler vardır dediğimiz zaman bireylerin somut etkinliğini, topluluk nesnelere desteği içinde bulmamız gerektiğinden başka bir şey söylemiyoruz. Biz, bu nesnelere gerçekliğini yadsıdığımızı belirtmek istemiyoruz, bu nesnelere yalnızca asalaksız olduğunu öne sürüyoruz.” (Sartre, Eleştiri, s.90)

Sartre’a göre, kişiler arasındaki dolaysız ilişkiler öteki özgül ilişkilere bağlı olmakta, bu ilişkiler de yine öteki ilişkilere bağlı olmaktadır; öylelikle, bir art arda geliş düzeni içinde bulunan bir bağlılık oluşumu söz konusudur. Bunun nedeni, somut ilişkiler içinde nesnel bir kısıtlamanın varolmasında yatmaktadır. Bu kısıtlamayı yaratan şey; başka ilişkilerin varlığı değil, yokluğudur; birliği değil, ayrılmışlığıdır. Topluluk nesnelere var oldukları biçimleriyle, eylemde ve algıda, dolaysız olarak

açıklanmamaktadır. Ona göre, insan topluluk nesnelereyle ilişkisi içinde, bulunduğu koşulları tanımayı öğrenmektedir. Özgül bağlar burada da, evrenselliği, maddeselliği içinde bir gerçekleştirme ve yaşam tarzıdır; söz konusu özgüllük burada da, kendisini, belirlenimler içinde çözümdürmemize olanak tanımayan kendine özgü bir donukluğa sahiptir.

Sartre, Yöntem Araştırmaları adlı eserinde bunu şöyle belirtmektedir;

“İnsan, emeğinin ve toplumsal üretim koşullarının biçimlendirdiği ürünün bir ürünü olarak, aynı anda, hem yarattığı ürünlerin oluşturduğu ortamda varılmakta, hem de kendisini bitirip tükenmekte olan topluluk nesnelere tözünü taratmaktadır. Yaşamın her düzeyinde kısa devreler oluşmaktadır. Başlangıçtaki maddesel koşullar temelini dayanarak onu değiştirmeye katkıda bulunan çevrimsel bir deneyim söz konusudur. Çocuk yalnızca ailesinin değil bir ölçüde bu aile aracılığıyla bir ölçüde de tek başına kendisini çevreleyen ortak görünümü de yaşamaktadır. Bireysel deneyimi içinde kendisine açıklanan yine sınıfın genelliğidir.” (Sartre, Yöntem Araştırmaları, s.90)

Sartre’a göre, insanlar, “varlıklarının toplumsal üretimiyle” belirlenmiş, gerekli ve kendi istençlerinden bağımsız bir ilişkiler bütününe girmekte ve söz konusu üretim ilişkileri de maddesel üretim güçlerinin belirli bir aşamasına karşılık gelmektedir.

Sartre, insanın üretimine ve yarattığı şeye yabancılaşmasını yine Yöntem Araştırmaları adlı eserinde şöyle dile getirmiştir; “(...) yaratıcı iş yabancılaşmakta, insan kendi yapıtında kendini tanıyamamakta, yaptığı yorucu iş ona düşman olarak gözükmektedir.” (Sartre, Yöntem Araştırmaları, s.26)

Sartre’a göre, yabancılaşma, bu savaşımın bir sonucu olarak belirlediğine göre, tarihsel bir gerçek olup bir düşünceye hiçbir biçimde indirgenemez. İnsanların kendilerini bu yabancılaşmadan kurtarabilmeleri ve yapıtlarının, kendilerinin salt nesneleşmesi olabilmesi için “bilincin bütün bunları düşünmüş olması” yeterli değildir; aynı zamanda, *maddesel* yapıt ve devrimci praxis de var olmalıdır. Marx, “Nasıl biz, bireyi o bireyin kendi üzerine edindiği düşünceyle yargılamıyorsak, devrimci bir kargaşa dönemini de o dönemin kendi bilincine varmış olmasıyla yargılayamayız” (Sartre, Yöntem Araştırmaları, s.27) diye yazdığında, eylemin (yani yapıtın ve toplumsal praxisin) bilgi’ye olan önceliğini ve ayrıca bu ikisinin benzeşmezliğini vurgulamaktadır. İnsan gerçeğinin bilgiye indirgenmez olduğunu, *yaşanması* ve *üretilmesi* gerektiğini

Marx da doğrulamaktadır. Marx, araştırmasının özeğine somut insanı, yani belli bir anda, gereksinimleriyle, varoluşunun maddesel koşullarıyla, yapıtının doğasıyla, kısacası, şeylere ve insanlara karşı savaşımıyla belirlenen insanı yerleştirmektedir.

Sartre'a göre, yabancılaşmasını aşmak isteyip de yabancılaşmış sözcüklerin içine takılı kalmış kişi bir dizge olmaktadır. Bu kişi, kendi araçlarıyla saptırılmış bulunan ve kültürün özgül bir *Weltanschauung*'a dönüştürmek istediği bir bilinç kazanmıştır ve bu olgu aynı zamanda, söz konusu araçları yönetmek, fazlalıklarından arıtmak ve yalnızca kendisini dile getirmesini sağlamak için, toplumsal araçlara karşı girişilmiş bir düşünce savaşımıdır. Söz konusu bu çelişkilerin sonucu, ideolojik bir dizgenin indirgenmez özellikte oluşudur. Çünkü araçlar, ne olursa olsunlar, bu araçları kullanan kişiyi yabancılaştırmakta, eyleminin anlamını değişikliğe uğratmaktadır. Fikir, somut insanın hem nesnelleşmesi hem de yabancılaşması olmaktadır. Fikir, kendini dilin maddeselliğinde dışlaştıran kişinin kendisidir. Bu nedenle fikri, söz konusu fikrin sapmalarını ve sonunda da nesnel gerçekleşimini anlamak üzere, tüm gelişimi içinde araştırmak, öznel imlenin (yani onu dile getiren kişi için öznel imlemi) ve yönelmişliğini ortaya çıkarmak önem kazanmaktadır. (Sartre, Yöntem Araştırmaları, s.125)

Sartre'a göre, siyasal ve toplumsal eylemin ikircikliği, çoğunlukla gereksinimler arasında, edimin itkileri arasında, dolaysız tasarıyla öte yanda bulunan toplumsal alanın ortak aygıtı arasında, yani praxis araçları arasında bulunan derin çelişkilerden kaynaklanmaktadır.

“Örneğin sans-culottes'un Paris Komünü'ne ve Convention'a karşı giriştiği eylem. Başlangıç noktası yalındır bu eylemin: başlangıç noktası, halkın çektiği yiyecek sıkıntısıdır; halk açtır ve yiyecek istemektedir. Ortada gereksinim varken, bir eylem nedeni varken, durumu çabucak düzeltmek için yetkililer üzerinde etkili olabilecek temel bir tasarı da olacaktır. Bu tasarı, genel ve belirsiz olmasına karşın dolaysızdır. Eylem araçlarının bulunması ve bu araçların kullanılmasıyla oluşturulacak bir politikanın ortaya konması koşulu gerçekleşirse, temel tutum devrimci olacaktır.” (Sartre, Eleştiri, s.127)

“Çağdaş Marksçıyız biz, değişmez bir Bilgi'nin ölü ve aşkın nesnesi olarak düşündüğü için eleştireceğiz. Olup bitmiş gerçeklerin ikircikliği üzerinde direneceğiz.” (Sartre, Eleştiri, s.133)

Nesne, çalışmanın “kişilik edinmiş” bir ürünü olmuştur ve bir yeni ilişkiler sonsuzluğu içeren dünyada varolmaktadır (bu ilişkiler, yeni nesnellik ortamı içinde öğelerinin birbiriyle ilişkisi kendisinin öteki kültürel nesnelere ilişkisi kültürel bir ürün

olarak kendisinin insanlarla ilişkisi). Bununla birlikte nesne, nesnel ürün gerçekliği içindeki biçimiyle, zorunlu olarak, ereği olduğu, tükenmiş ortadan kaybolmuş bir işleme göndermede bulunmaktadır.

Sartre'a göre doğa, "hareketsiz" (inert) ve insan refahına karşı ilgisizdir. İçinde yaşadığımız dünya bir yanda doğa dünyasıdır, öte yanda kıtlığa karşı uzun savaşlarında, atalarımızın yarattığı dünyadır. Sartre, buna "Practico-Inert" (Kılgıllık-hareketsizlik) dünyası der. Dünya, geçmiş ve gelecek sakinlerinin emek ve tasarılarıyla biçimlendiği ölçüde, Praxis dünyasıdır. Bu insan yapısıyla olduğu kadarıyla dünyadır. Ama dünya, aynı zamanda insanın üzerinde çalışmasını gerektiren edilgin ya da hareketsiz doğa dünyasıdır. İşin acı-alaylı yönü, dünyayı daha çekilir bir biçime sokmak, kıtlığı azaltmak amacıyla insanların yaptıklarının çoğu, dünyayı düzeltmek değil, daha berbat hale getirmek sonucunu yaratmıştır. Sartre ateş yakmak ve ev yapmak için ormanları kesen Çin köylüleri örneğini verir, bu işi büyük ölçüde yaparak topraklarını başarılı bir biçimde ormansız bırakmışlar ve böylece kendilerini sürekli sellerin tehlike ve felâketlerine açmışlardır. İnsanlar, Practico-Inert dünyasında kendi buluşlarıyla eziyet çekerler. (De Crespigny/ Minogue, Çağdaş Siyaset Felsefecileri, s.214)

Böylece kıtlıkla tanımlanan düşman bir evrende, kişi kişinin düşmanı olur. Sartre'ın deyişiyle kişi, karşı-kişi, *le contrehomme* olur. Ve aşağıdaki oyunlarından birinde geçen bir konuşma olmaya uygun alıntıda, Sartre şöyle yazar:

"Gerçekten insanoğlu için hiçbir şey -ne vahşi hayvanlar ne de mikroplar- bu, amaçlar kesinlikle insanı mahvetmek olan, insan zekâsını izlemeyi ve geride bırakmayı bilen, akıllı,, et yiyen, acımasız varlıklardan daha müthiş olamaz. Bu varlık türü, her birimizin kıtlık bağlamında ötekinde gözlediği gibi, açıkça bizimkidir." (Sartre, Eleştiri, s.208)

İnsan ile insan arasındaki çatışmalar -ya da karşıtlık ilişkileri- böylece, Diyalektik Aklın Eleştirisi'nde, ekonomik bir açıklamaya bağlanmaktadır. Karşıtlık olumsuz bir alışveriştir; ama bu, kıtlığın yenilmesinde komşular arasında gerekli olan birleşmeyle, kendi içinde olumsuzlaşan bir olumsuzluktur. Bu, Sartre'ın toplumun kökenine ilişkin "diyalektik" kuramıdır. (De Crespigny/ Minogue, Çağdaş Siyaset Felsefecileri, s.215)

Sartre için 'Pratico-inerte', kendi ifadesiyle "sedimente olmuş" (dibe çökmüş) praksis, ayrıca Eleştiri'de ortaya çıkan bir başka önemli kavramla, yabancılaşmanın niceliksel boyutu olan 'kıtlık' ile yakından bağlantılıdır. Sartre, 'pratico-inerte'in maddesel kıtlık gerçeğiyle dönüşüme uğramış olarak insan tarihini sürekli bir şiddet olgusu olarak ortaya çıkardığını belirtir. Bir yandan, şiddete, 'içselleşmiş kıtlık' da der.

3.3.1.2. Kıtlık

Sartre'a göre, bütün insanlık tarihi -en azından, şimdiye kadarki bütün insanlık tarihi- kıtlığın ve kıtlığa karşı acı bir savaşımın tarihi olmuştur. Bu dünyada her tarafa dağılacak denli yeterince şey yoktur ve hiçbir zaman da olmamıştır. Ve bu kıtlık Eleştiri'ye göre, insan ilişkilerini anlaşılır kılar. Kıtlık, kişilerin birbirlerine karşı tutumlarının ve dünyada yaşamları boyunca insanların yarattığı toplumsal yapıların anlaşılmasının anahtarıdır. Kıtlık, der Sartre, hem bizi birleştirir hem de ayırır. Bizi birleştirir, çünkü ancak birleştirilmiş gayretlerle kıtlığa karşı başarılı bir biçimde savaşabiliriz; bizi ayırır, çünkü her birimiz biliriz ki, kendimizi bolluk içinde olmaktan alıkoyan, ötekilerin varoluşudur. (De Crespigny/ Minogue, Çağdaş Siyaset Felsefecileri, s.214)

Sartre için kıtlık, "tarihin motorudur". İnsanlar kıtlığı, tümüyle ortadan kaldıramazlar. Bir anlamda, güçsüz ya da iktidarsızdırlar. Yapabildikleri en iyi şey, başkalarıyla birleşerek kıtlığı yenmeye çalışmaktır. Ama bu birleşme, kendi içinde çelişkilidir, birleşenlerin her biri bilir ki, ötekilerin varlığı, kıtlığı oluşturur. Ben size rakibim ve siz de bana rakipsiniz. Ben ötekilerle kıtlığa karşı savaşmak için çalışırken, varlıkları bu işi gerekli kılanlarla çalışıyorum; yaptığım işle benimle yarışanlara ve takiplerime yarar sağlıyorum. Öyleyse, kıtlık, yalnız doğal evrene karşı tutumlarımızı değil, hem de komşularımıza karşı tutumlarımızı da biçimlendirir. Kıtlık hepimizi rakip yapar, hem de rakiplerimizle birlik olmaya götürür; yalnızken iktidarsız olunca, kıtlığa karşı, sadece işbölümü ve başka benzer ortak çabalarla etkili bir biçimde savaşabiliriz.

Sartre, insanların gereksinimleriyle kendilerini nasıl ortaya koyduklarını Yöntem Araştırmaları adlı eserinde şöyle açıklamaktadır;

“Kişiler, kendilerini, gereksinimlerinde ve bu nedenle de doğadan bağımsız kılma gücünde olmadıkları bir toplumda, teknikleriyle araçlarına göre tanımlanan bir toplumda ortaya koymaktadırlar; gereksinimlerle ezilmiş ve bir üretim tarzıyla baskı altına alınmış bir toplumsallığı oluşturan bireyler arasında karşıtlıklara yol açarlar. Eşyaların, metaların ve paranın vb. arasındaki soyut ilişkiler, insanların birbirleriyle olan dolaysız ilişkilerini örterler ve koşullandırır. Böylelikle de, makineler, mal dolaşımı vb. iktisadi ve toplumsal oluşumu belirlemiş olur.” (Sartre, Yöntem Araştırmaları, s. 141)

Sartre’a göre, varoluşçuluğun ele aldığı konu, iş bölümüyle sömürünün yol açtığı, saptırılmış araçlar aracılığıyla yabancılaşmaya karşı savaşım veren ama her şeye karşın direncini yitirmeksizin güç kazanan, yabancılaştırılmış, şeyleşmiş, aldatılmış bireydir. Çünkü diyalektik bütünleşmiş, iktisadi kategorileri olduğu kadar, edimleri, tutkuları, iş ve gereksinimleri de kuşatmak durumundadır. Diyalektik bütünleşmiş, kişiyi ya da olayı, hem tarihsel hem de söz konusu biçimde gerçekleşen bugünün anlamını tüm olarak belirleme yoluna gitmelidir.

Darlıktan söz ederken Sartre ürünlerin darlığına, aletlerin darlığına, işçilerin darlığına, tüketicilerin darlığına değinir. Bununla birlikte, temel gönderme insan yaşamının sürdürülmesi için gereken şeylerin eksikliğinedir. Darlık bu anlamda iyeler ve iye-olmayanlar olarak ya da en azından tüketiciler ve alt-tüketiciler olarak toplumsal bölünmenin ve böylece sınıfsal bölünmenin olanağını temellendirir. Böyle bir bölünme hiç kuşkusuz savaş sonucunda bir nüfus bir başkası için çalışmaya zorlandığı zaman yer alabilir. Ama kaçınılmaz olan şey bir darlık dünyasında belli bir sınıfsal bölünmenin olmasıdır. (Copleston, Felsefe Tarihi, s.49)

Belirli toplumsal ilişki ve yapılar gelince, Sartre bunların üretim kipine, bağımlı oldukları yolundaki Marxist öğretiyi kabul eder. ‘Marxizmin özsel buluşu tarihsel bir olgusal olarak ve belirli aletlerin önceden belirlenmiş bir toplumsal ve özdeksel ortamda kullanımı olarak çalışmanın toplumsal ilişkilerin örgütlenişinin gerçek temeli olduğudur. Darlık ortamında belirli bir toplumun yapılarının tümü o toplumun üretim kipi üzerine bağımlıdır. Aynı zamanda Sartre toplumsal bölünme ve savaşımın, insanın insan tarafından olumsuzlanmasının, “insanın Doğada kendi dışında olmasının örgütlenişi olarak görülen özdek tarafından olumsuzlanmasının” (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.34) arkasına girmeye çalışır.

Sartreci jargonun bu tipik gösterisinde anlatısını bulan bakış açısı şu yolda örneklenebilir; Darlığı yenmek için insan özdeksel çevresi üzerinde etkide bulunur ve bunun için aletler icat eder. Ama sonra insan tarafından işlenen özdek insana karşı döner, ‘insana-karşı’ olur. Örneğin Çinli köylüler bir ormansızlaştırma politikası izleyerek ‘Doğaya karşı’ işlenebilir toprak kazanmışlar, ancak bunun sonucu karşısında hiçbir korunma olanağı bulunmayan bir su baskınları dizisi olmaktadır. Doğa bir ‘karşı-sonsallık’ sergileyerek insan kılığını ve toplumsal ilişkileri etkilemiştir. Yine, makinelerin bulunuşu ve işleyimciliğin gelişimi darlığın yenilmesini amaçlıyordu ama gerçekte insanları makinelerin köleleri yapmakla insanın daha öte bir olumsuzlanışını üretti. İnsan böylece kendi yarattığı 'kılığal-süre-durumlu'nun denetimi altına düşer, insan makine yapar; ama daha sonra makine insan üzerine geri teperek onu kılığal-süredurumlunun, denetlenebilir olanın düzeyine indirger. Hiç kuşkusuz, insan 'kendi-için ve böylece özgür kalır. Aynı zamanda kendi yaptığı ve onu kendi dışında olarak, özdekte nesnelleşmiş olarak temsil eden işlenmiş özdeğin denetimi altına girer. İnsan böylece kendinden yabancılaşır. (Copleston, Felsefe Tarihi, s.49)

Sartre’a göre sömürenle sömürülen, başlıca özelliği kıtlık olan bir dizgede savaşım veren kişilerdir.

“Bir grubun her ortaya konan etkinliği, karşıt grubun etkinliğini aştığı sürece, karşıt grup karşısında taktik açıdan değişikliğe uğramakta, bu nedenden dolayı da grubun kendisinin yapılarını değiştirmektedir. Olay, tüm somut gerçekliği içinde, karşılıklı olarak birbirini aşan bir karşı çıkışlar çokluğunun örgütlenmiş birliği olmaktadır. Olayın anlamıysa, koşullarının her birimi bir başka koşulca, birlik içinde ortadan kaldırmayı gerçekleştirmek olmaktadır. Bu biçimde kurulmuş olay, kendisini kuran insanlar üzerinde etkilemekte ve onları aygıtı içinde tutsak etmektedir.” (Sartre, Yöntem Araştırmaları, s.137)

Sartre iki toplumsal yapı biçimi ayrımlar: biri, ondokuzuncu yüzyılın başındaki Fransız sosyologlarının deyişiyle, ‘dizi’dir; ötekiyse, ‘grup’. İkisi büyük ölçüde farklıdır. Bir dizi, yalnız dış yakınlık dolayısıyla bir araya gelmiş insanlar toplamıdır. Üyelerinden hiçbirinin ‘içinde’ bir bütün olarak varolmaz. Sartre’ın verdiği, bir dizi örneği, bir kuyruk ya da otobüs durağında bekleyen insanlardır. Bu, gözlenebilir bir insanlar yığını ya da, toplanmasıdır. Ona bakabilir, kaç kişi olduğunu sayabilirsiniz. Herkes, ‘aynı’ amaçla oradadır; ama ortak ya da topluluk amaçları yoktur. Hiç kimse ötekiyle ilgili değildir. Gerçekten, kuyruğun her üyesi ötekinin rakibidir. Otobüsteki oturacak yerlerin kıtlığı nedeniyle, her biri keşke ötekiler orada olmasaydı özlemindedir.

Her biri gereksiz, her biri fazlalıktır. Ama her biri, tıpkı ötekilerden her biri kendisi için fazlalık olduğu gibi, kendisinin de ötekiler için bir fazlalık olduğunu bildiğinden, hepsi otobüs geldiği zaman binmek için sıraya girmeyi kabul ederler. Otobüs durağında kavga ya da dövüştten kaçınmak için düzenli bir dizi oluştururlar. Otobüs beklemek için yapılan kuyruk gibi düzenli bir dizi oluşturmak, böylece karşıtlığın olumsuzlaması olan, olumsuz bir karşılıklı ilişkidir; kendi kendinin olumsuzlamasıdır. (De Crespigny/Minogue, Çağdaş Siyaset Felsefecileri, s.215)

Sartre'a göre kuyruktaki kişiler, tekliğin çoğulluğunu oluştururlar. Ve Sartre, insanlığın tüm toplumsal yaşamının bu çeşit dizilerden geçtiğini belirtir. Bir kent bir diziler dizisidir. Burjuvazi de, her üyesi, ötekinin tekliğine saygı gösteren, bir diziler dizisidir. Ama insan toplumunda, Sartre'ın tanıdığı bir başka toplanma ya da bir araya gelme vardır ve bu da onun "grup" dediğidir. Bir grup, dizilerdekinden farklı olarak, belli bir hedefi ya da amacı olan bir kişiler toplanmasıdır.

"Grup, gücünü ve etkinliğini, yapmış olduğu zamanı gelince de kendini yapan, indirgenmez özgülüğü evrenseli bir yaşama biçimi olan bireylere vermektedir. Grup, birey aracılığıyla dönüp kendine bakmakta ve kendini, verdiği savaşının evrenselliği kadar yaşamın tikel donukluğunda yeniden bulmaktadır. Savaşım koşullarıyla grup yapıları, bireylere kişileşme olanağı sağladığı ölçüde kişiler söz konusu olayda yansıyabilmektedirler." (Sartre, Yöntem Araştırmaları, s.138-139)

Grup ile dizi arasındaki fark içseldir. Dışarıdan farkı anlaşılmamaktadır. Grubu yapan, her üyenin o grubun üyesi olarak, kendisini ona vermiş olması gerçeğidir. Grup her kişinin ona kendisini vermesiyle bir arada tutulur, bu nedenle de oluşturulmuş olur. Her üye, Sartre'ın deyişiyile, kendi Praxis'ini ortak ya da toplumsal Praxis'e dönüştürmüştür, işçi sınıfı, üyeleri kendilerini sosyalizme adadıkları zaman, bir grup olur. Grup işlerini yaptırabilir, ama dizi, her üye kendi Praxis'ini izlediğinden, iktidarsızdır. Ve zaten, bu, dizinin iktidarsız olduğu nedeniyledir ki, grup oluşturulmuştur.

Sartre'a göre dürtücü güç, yine kıtlıktır; insanları ortak bir sonuç için birlikte çalışmaya götüren yalnız ve yalnız kıtlıktır. Böylece kıtlık, basit dizilerden çok, gruplar olarak, insan toplumlarının kökeni diye görünür. Ve Sartre bu düşünüyü geliştirirken üç

renkli noktayı da tanıtır: söz vermek, şiddet ve terör. Sartre, grubun, her bireyin gruba üye olmak için, gruptan ayrılmamak ve gruba karşı davranmamak üzere sözleşmesiyle oluştuğunu söyler. Grup olarak toplum, birbirlerine söz vermeyle bağlanmış bir gruptur. Ama verilen söz uygulanmalı ve üyeler uygulanacağından emin olmalıdırlar. İşte burada ‘Şiddet’ ve ‘Terör’ işin içine girer. Başlangıçta insanları gruplar kurmaya götüren korkudur ve onları bu gruplarda tutan da korku olmalıdır. İnsanları gruplarında tutan korku, Terördür. Gerçekten, der Sartre, bağlılığa söz verme, kişi eğer sözünü tutmazsa kendisine karşı kullanılmak üzere şiddet istemidir ve Terörün varlığı, bağlılık sözünü bozmaya kalkışan herhangi bir üyeye karşı kullanılacak şiddetin güvencesidir. (De Crespigny/ Minogue, Çağdaş Siyaset Felsefecileri, s.216)

Sartre, bütün grupların, sürekli olarak, çözülüp dizilere dönüşme tehlikesi içinde olduklarını söylemektedir. Herkes kendisi ve başkaları için çözülme tehdidinin farkındadır. Terör sayesinde kişi, kendisi ve toplum tarafından yaratılan toplumsal bir varlık olur. Terör, şiddeti inkâr eden şiddettir. Terör gerçekten kardeşliktir. Çünkü Terör, komşumun benim kardeşim kalacağını güvenceler; eğer bana karşı “kardeşçe olmayan biçimde” davranmaya cesaret ederse, kendisine karşı kullanılacak şiddetin tehdidi ile komşumu bana bağlar.

Sartre, grubun en önemli örneği olarak devleti verir. Devlet, der, “kendisini durmaksızın yeniden yapan ve üyelerinin bir bölümünün -sürekli ya da süreksiz olarak- yenilenmesiyle bileşimi değiştiren bir gruptur.” (Sartre, Eleştiri, s. 610) Sartre, birleşen grubun önderler çıkardığını söyler; sonra grup yeni kurumlar oluşturarak kendini sürekli kılar. Egemenliğin temeli budur. Egemen kişinin Terörü uygulamaya yetkeli olması anlamında, yetke Terörle bağlantılıdır. Bir diziler toplumunda, itaat etme zorunda olduğum için itaat ederim. Ama bir devlette, gruba katıldığım ve egemeni emretmeye yetkeli kılan ben olduğum için itaat ederim.

Sartre, Terörün yalnız kardeşlik değil, aynı zamanda özgürlük olduğunu söyler. Çünkü ben, devlete söz verdiğim zaman (ya da temsil yolu ile söz verdiğimde), kişisel tasarımı genel tasarıyla özürce kaynaştırmış olurum ve Terörle güçlendirilmiş egemen, devlet adına, bana emretmekle, özgürlüğümü geri vermiş olur.

Sartre'a göre, olabilecek yegâne ilişkilerin ya sadistlik ya da mazoşistik olmaya yönelik bulunduğudır. Beraberlik, uyum, sevgi olanaksızdır; insanlar arasındaki bütün ilişkiler çatışma ilişkileridir. Her bireyin bütün ötekilerle savaşta olduğunu; toplumsal gruplar oluşturulduğu halde, bu grupların bağlılığa söz verme ve Terörle bir arada tutulduğunu -bireysel dizi durumuna her an geri gitme tehlikesi içinde olduklarını belirtir. Tıpkı Varlık ve Hiçlik'te sevgi, beraberlik, arkadaşlık yadsındığı gibi, Eleştiri'de de insanın doğası gereği toplumsal olduğu yönündeki herhangi bir Aristotelesçi düşünce yadsınır.

Şimdi, Sartre'ın bu toplumsal ve siyasal kuramının ilk öğretisine böylesine yakın olması dolayısıyla ki, bu kuram büyük ölçüde Marxizm'den uzaktır. Çünkü Marx, birçok yönden bulanık olduğu halde, insanlığın bireysel ve çarpışan atomlara ayrıldığı görünümünü yadsımada kesindi. Marx, toplum ya da insanların birlik olmasını, insanın doğal durumu olarak ele alıyordu. Sartre'ın bağlılığa söz vermeler ve siyasal toplumların bir arada tutulmasının Terörle olduğu yolundaki sözleri Marxizm'in karşı savıdır. Dahası, Sartre'ın kıtlık teorisinin Marxist ekonomi ile hiçbir ortak yanı yoktur; Marksist ekonomi, buna karşın Malthus ve klâsik okulun öteki iktisatçılarınca ortaya koyulan kıtlık teorisine doğrudan doğruya karşı çıkmaktadır; Marx onları burjuva ideolog'ları olarak görmüş. Marx insanların baştan beri ilkel bir komünizm durumunda birlikte yaşadıklarını söylemiş; sonra demir âletler ve makineler gibi şeylerin bulunmasıyla bazı insanlar ötekileri sövmeyi öğrenmişlerdir. Ellerindekilerden her şeyleri alınmış kişileri, sömürü yoksul tutsaklar durumuna getirmiştir; sömürenler, ürettikleri ile tutsakların yaşamasına yetecek kadarının farkını onlardan çalmışlardır. Marx'ın dediği gibi, bu bir kıtlık teorisi değil, fazlalık (*surplus*) teorisidir. Kıtlık, doğanın bir karakteristiği değil, başkalarını sömürmenin sonucudur. (De Crespigny/ Minogue, Çağdaş Siyaset Felsefecileri, s.218)

Sartre'a göre gereksinim, olumsuzluk, tasarı, aşma, bütün bunlar, gerçekten de, tasarlanan anların her birinin bütün öbürkülleri içerdiği bireşimsel bir bütünlük oluşturmaktadırlar. Böylelikle düşünümsel işlem tikel ve tarihsel edim olarak sonsuz kez yinelenebilir. Diyalektik de aynı biçimde, bireysel ya da toplumsal her diyalektik süreçte, durmadan ve bir bütün olarak gelişip büyümektedir. İnsanbilim, yalnızca nesnelere inceler. Oysa insan, nesne-oluş'un insan olma anlamına geldiği bir varlıktır.

3.3.2. Sartre’ın ikinci dönem düşüncesinde “özgürlük”

Sartre’a göre kıtlık, başlı başına özgürlük isteğidir. “Açlık olsun, iş alanında düzen isteği olsun, barış isteği olsun, bütün bunlarda insanın hak olarak istediği, aradığı somut özgürlüktür, yani günün yaşam koşulları içinde, sınıfsız bir toplumda herkesin kendi yaşamından sorumlu olabilmesidir. İnsanlar, yalnız doyasıya yemek için değil, özgür olmak için doyasıya yemek içmek istiyorlar.” (Sartre, Çağımızın Gerçekleri (Denemeler), s.70) Sartre’a göre sorun, özgürlüğü bırakmak değildir. Sorun, onlara bir öz vermek, onları yeniden kaynaklarında bulmak, günlük yaşamın gerçekleri gibi basit gerçeklerden doğduklarını belirtmektir.

Sartre’ın özgürlük düşüncesine daha ayrıntılı bakmadan önce, diğer kavramlarını açıklarken yaptığımız gibi, öncellerine bakmakta fayda görüyorum.

Hegel’de olumsuzlamanın olumsuzlaması, insanın hayali özünün olumsuzlanması yoluyla insanın hakiki özünün olumlanması değildir. Aksine, olumsuzlamanın olumsuzlaması bu somut özü ortadan kaldırıp, özne diye sahte nesneliği, soyutlamaya alır: Nesnesi olmayan “mutlak” bilgi, salt düşünce.

Hegelci anlamıyla aşmada, aşılan belirlenimler total hareketin hareketsiz birer uğrağı kalmaya devam eder: Hukuk ve özel mülkiyet, devlet, din v.s. “Bunların hareketli özü kendini ancak felsefi olarak dışa vurur.” (Lefebvre, Diyalektik Materyalizm, s.42) Basit düşünce, salt düşünce tarafından aşılabılır. *Fenomenoloji*, “bilincin çeşitli yabancılaşmış biçimlerinin, maddi, elle tutulur temelin ayakta kalmasına göz yumar” (Lefebvre, Diyalektik Materyalizm, s.42); Efendi ve Köle’nin ilişkisini anlatır, ama gerçek kölelik ayakta kalır ve Hegelci özgürlük salt manevidir. Bilincinin ıstırabını anlatır ve modern dünyadaki manevi ıstırabı dile getirir, ama bu duruma ancak ve ancak felsefede ve felsefe kanalıyla son vermek niyetindedir. Her varlığın, her insanın böylece ikinci bir varoluşu daha bulunur: Hegel’e göre yegâne gerçek ve hakiki varoluş olan felsefi varoluş. İnsan felsefi olarak vardır; onun dini ya da siyasi vs. varoluşu gerçekte dini - felsefi, siyasi – felsefi vs.’dir. Dolayısıyla ancak din filozofu olduğu ölçüde dinidir. Hegel gerçek diniliği olumsuzlar, ama hemen ardından da “felsefi varoluşun alegorisi” diyerek olumlar ve yeniden tesis eder. Sonuç olarak,”bu

ideal aşma ediminin nesnesi gerçekte olduğu gibi kalır.” (Lefebvre, Diyalektik Materyalizm, s.42) Hegel önce, felsefi olmayan mevcut gerçekliğe karşı çıkar, ardından da mevcut gerçekliği felsefi olarak kabul eder.

Marx’a göre insanın yabancılaşmasının sonu “insanın kendine dönüşü”, yani insanın bütün öğelerinin birliği olacaktır. Bu “bütünleşmiş naturalizm” hümanizmle örtüşür. Gelişmenin tüm zenginliğini muhafaza ederek, insanlaşmış insanı yaratacaktır. “Varoluş ile öz arasındaki, kendinin nesnelleşmesi ile gerçekleşmesi arasındaki, özgürlük ile zorunluluk arasındaki, birey ile tür arasındaki çekişmenin gerçek sonucudur. Tarihin gizemini çözer ve çözdüğünün de farkındadır.” (Lefebvre, Diyalektik Materyalizm, s.118 – 119) Tarih boyunca insan kendini bir anlamda doğadan soyutlar, ama böylelikle doğa ile daha derin bir ilişki, daha yüksek bir birlik kurar. İnsan doğaya ait sınırlı bir varlıktır; ama bir bütünmüş gibi davranır, etkin bir özne haline gelir, kendini konsolide etmeye ve yüceltmeye uğraşan kendiliğinden yaşam olmaya girişir – kendisine sınırsız olanaklar açan sınırlı bir varlık olur- insan kendisini daha üst bir varoluş düzeyine taşımaya ve başlangıç noktasını aşmaya kadirdir. İnsan, durmadan başlangıç noktasına geri dönüp onu gittikçe daha yüksek bir düzeye çıkararak hareketler; kendi oluşunu içinde taşıyan ve adım adım hâkimiyet altına alan bir varlıktır. Sınırlılığın ve soyutluğu giderek bir güce dönüşür; insanın en sınırlı yönü –soyut anlık, yani nesnelere ve anları, araçları ve kavramları ayırarak sabitleme kapasitesi-, tam da bu artan gücün dayanağı haline gelir. İnsanın bilinci, hem insanın şeyler üzerindeki gücünü hem de sınırlılığını ifade eder; çünkü bu bilinç ancak ve ancak, soyutlama ve mantık dolayısıyla ve de doğaya yabancı olan teorik insanın zihninde ortaya çıkar. Dolayısıyla bilinç insanın hem sınırlılığının hem de sınırsızlığının ifadesidir. İşte insanın iç çelişkisi budur ve bu çelişki insanı sürekli derinleşmeye ve kendini aşmaya zorlar. İnsanın dramı ve ıstırapı kadar görkemi de buradadır. Sınırlılığın içinden insan, belirlenmiş, insani bir sınırsızlık çıkarır; bu sınırsızlık doğal varoluşun belirlenmişliğini kuşatır, özgürleştirir ve aşar. Bu belirlenmiş sınırsızlığa, insan gücü, bilgi, eylem, aşk, Tin, ya da kısaca insani olan denebilir.

Sartre, “her somut koşulda özgürlüğü istemekten başka amacımız olamaz”, (Sartre, Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir, s.93) der. Ona göre, bırakılmışlık içinde insan, ortaya değerler koyduğunu bir kez anladı mı, artık bir şey diyebilir: Bu da, bütün

değerlere temellik eden özgürlüktür. Ancak bu, insan, özgürlüğü soyut olarak ister, demek değildir. İyi niyetli, dürüst kişilerin edimlerinde özgür olmaları demektir. “Devrimci bir sendikaya giren kimse, somut amaçlara varmak ister. Gerçi bu amaçlar soyut bir özgürlük istemini de kapsar, ama özgürlük somut için de bulunmak ister.” (Sartre, Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir, s.93)

Sartre’a göre yabancılaşma, bir eylemin sonuçlarını değiştirebilmekte ama bu eylemin derin gerçekliği dönüşüme uğramadan kalmaktadır. O, yabancılaşmış insanı bir nesneyle, yabancılaşmayı da dış koşulları yöneten fiziksel koşullarla karıştırmaya karşı çıkar. Toplumsal ortamın belirlenimlerini korurken, söz konusu bu ortamı aşan, veri koşullar temeline dayanarak bu toplumsal dünyayı dönüşüme uğratan bir insan ediminin özgül varlığını doğruluyor.

“En yalın davranışın, hem kendisini koşullandıran gerçek ve güncel etkenlere göre hem de varetmeye giriştiği gelecekteki belli bir nesneye göre belirlenmesi gerekir. Tasarım denilen şey işte budur.” (Sartre, Yöntem Araştırmaları, s.102)

Sartre, insanı nesnelleşmesi üzerine düşünmeyi sürükleyen şeyi şöyle ifade eder; “efendinin buyruğu ya da ekmeğini kazanma sorunu köleyi acı somut görevlere, işlevlere sürükleyerek onu madde üstüne, araç-gereç üstüne türlü düşünceler yaratmaya zorlamaktadır.” (Sartre, Materyalizm ve Devrim, s.48)

Sartre’a göre, ezilenin kurtarıcı elemanı gerçekte yalnız çalışmadır, onun için de çalışan ilk adımdan beri devrimci olmuştur. Ona göre, yanlışın kucağında gömülü doğruları meydana çıkarmanın en iyi yolu ise şudur:

“Devrimci isterleri ve tutumu dikkatle gözden geçirerek gereksinimleri belirtmek evrenin materyalist bir tasarımına ulaşmak iddiasını doğuran somut isteklerin geçtiği yolu muhakkak bir daha yürümek ve büyük bir dikkatle, ta başta saptanan doğrultudan sapışları bulup düzeltmek. Bu hakikatler kendilerini yine kendileri adına örten mitten kurtarılırsa belki tutarlı, bağdaşık bir felsefenin ana çizgileri elde edilmiş olur ve böylece felsefe, materyalizme bakarak, doğanın ve insan ilişkilerinin gerçeğe daha yakın bir tasarımı olmak üstünlüğünü kazanır.” (Sartre, Materyalizm ve Devrim, s.32–33)

Sartre’a göre insan, meslek çevresinin, ailesinin, sınıfının ve sonunda dünyanın kendine verildiği hal içinde bir bütündür. Yazı yazarken, kürek mahkûmluğunda çalışırken, bir kadını, bir kravatı seçerken kim olduğunu belli eder. Dünya ortasında bir

yeri de olduğu için onun hali dünyanın haline bağlıdır. Sartre, “Mademki insan böyle bir bütündür, ona sadece oy hakkını vermek yetmez onun bir halden başka bir hale geçmesi, bütün varlığının değişmesi gerekir” der. (Sartre, Çağımızın Gerçekleri (Denemeler), s.79)

Sartre’a göre insan, içinde bulunduğu halin koşullarına bağlı olmakla birlikte, basite indirilmeyecek bir varlıktır; onun önceden kestirilemeyen, olanaklar halinde olan bir yanı vardır. Sartre, “işte buna özgürlük diyoruz ve insan kişiliğini bu özgürlükte görüyoruz” (Sartre, Çağımızın Gerçekleri (Denemeler), s.80) der. Ona göre özgürlük, ne insan tabiatının fizik üstü bir gücü, ne her istediğini yapma özgürlüğü, ne de zindanda bile elimizden alınamayan bir iç sığınaktır.

“Türlü nedenlerin bir sonucu olmasına karşın, insan kendi yükünü taşıyor; yaptıklarının hesabını veriyor. Toplum nasıl bireyi yapıyorsa, bireyde toplumu yapıyor. (...) İnsan bir haldir, istediği gibi düşünmekte de özgür değildir. Ama bu halin insan hali olabilmesi için yaşanmış, düşünülmüş ve aşılmış olması, bir anlam kazanması gerekir. İnsan eğer halinden başka bir şey olmasaydı haline ne razı olabilir, ne de isyan edebilirdi. Oysa insan, halinin bilincine varıyor, bu halde kalmak ya da kalmamak yollarından birini seçiyor. Harekete geçmediği zaman bile kendinin ve kendi halinde olanların yazgısını benimsiyor, insanlığa kendine göre bir değer veriyor. Bu insan hem tamamen haline bağlı, hem de tamamen özgürdür.” (Sartre, Çağımızın Gerçekleri (Denemeler), s.81)

Sartre’a göre bugün, artık sorun, neyse o olan özlerin durgun halini seyre dalmak değil, bir olaylar zincirinin kurallarını bulmak da değil artık. Bugün sorun, insandır, hem etken, hem bir aktör olan insan. Çünkü “o, dramını hem yazıyor hem oynuyor, durumunun çelişkilerini yaşıyor, kişiliğini harcayasıya ya da düğmelerini çözesiye bunu yapıyor.” (Sartre, Çağımızın Gerçekleri (Denemeler), s.113)

Sartre’a göre insan, kendisi ve başkaları için, im taşıyan bir varlıktır; çünkü insanın en küçük davranışı bile, artık şimdikininkin ötesine gidilmeksizin, geleceğiyle açıklanmaksızın kavranamaz. Bundan başka insan, kimi nesnelere, varolmayan ya da gelecekte varolacak nesnelere tasarımlamak için kullandığı ölçüde yani kendisinin hep ötesinde olduğu ölçüde bir imlem yaratıcısı olacaktır. Ancak her iki işlem de arık ve yalın bir aşma edimine indirgenmektedir:

“Şimdiki koşulları bu koşulların sonraki değişikliklerine doğru aşmak ile varolan nesneyi bir yokluğa doğru aşmak aynı şeydir. İnsan imler

oluşturmaktadır, çünkü kendi özgül gerçekliği içinde kendisi bir imleyendir; o imleyendir, çünkü yalın biçimde bütün verilmiş olanın diyalektik bir aşılışdır. Sartre'a göre özgürlük, kültürel dizinin doğa düzenine indirgenemezliği'dir." (Sartre, Yöntem Araştırmaları, s.159)

Sartre insanı kendi tasarısı tarafından tanımlanan özgür bir etmen olarak alan varoluşçu görüşünü sürdürmeye kararlı görünürken, aynı zamanda tarihin diyalektik bir süreç olarak Marxist yorumunu benimseme ve aklama konusunda da kararlı görünmektedir. İnsan özgürlüğünü tarihte temel etmen yapma konusundaki kararlılığı insanların yalnızca Doğada insandan ayrı olarak işleyen ve insan tarihini yönetmeyi sürdüren diyalektik bir yasanın kuklaları ya da araçları olduklarını imleyecek düzenekçi bir tarih yorumunu kabul edemeyeceği anlamına gelir. (Copleston, Felsefe Tarihi, s.143)

Sartre Eleştiri'de insandan ayrı olarak kendinde Doğada işleyen bir diyalektik süreçten söz etmenin anlamsız olduğunu açıkça bildirmeye hazır görünmemektedir. Ve dikkatini insan tarihini sınırlayarak, bu tarih insan tarafından yapılmışken, Ona göre 'kendinde' Doğa açıktır ki insanın bir yaratısı değildir. Aynı zamanda İnsan örneğin özdeksel bir çevre içersinde varolur ve gerçi çevre üzerinde çalışsa da, çevre (ya da kendinde değil ama insan ile ilişki içindeki Doğa) onun üzerinde etkide bulunur ve etkinliğini koşullandırır. İnsan çevresini sınırlar içersinde değiştirebilir; ama daha sonra değişen çevre yeni bir nesnellik, insan etkinliğini etkileyen ve sınırlayan yeni bir ön koşullar kümesi oluşturur. Başka bir deyişle, insan ve Doğa arasındaki ilişki değişen bir diyalektik ilişkidir. Ve insan ve toplumsal çevresi arasındaki ilişki konusunda da andırımlı şeyler söylenebilir. Toplumlar ve kümeler insanlar tarafından yaratılır, ama her insan toplumsal bir çevreye doğar ve toplumsal baskı yadsınamayacak bir olgudur, üstelik insan olgusallaştığında yeni bir nesnellik ya da ön koşullar kümesi oluşturacak olan tasarlanmış bir hedefi göz önüne alarak verili bir toplumsal durumu aşma yeteneğinde olsa bile.

3.3.2.1. Tarihi Yapan İnsan

Sartre'a göre, ancak tarihin bütün diyalektik sürecinin köklerini insan kılıgısı ya da eyleminde saptamakla bulunabilir. Sartre der ki, Eleştirinin ilk cildinde aradığı şey 'yalnızca yapısal bir insanbilimin anlaşılır temelleridir, ama ancak bu bireşimli yapıların sürekli olarak yönlendirilen bir ilerleyici bütünselleşmenin koşulunun kendisini oluştur-

dukları anlaşıldığı ölçüde.(Sartre, Eleştiri, s.156) Sartre, ilk olarak oluşturucu diyalektik dediği şeyi ele alır. Bu bireyin kılıgı üzerine, üretken çalışması üzerine düşünmede ve düşünme yoluyla kavranır: ve gerçekte bir birey olarak düşünülen işçinin diyalektiğidir. Daha sonra Sartre oluşturucu diyalektiğin nasıl kendi olumsuzlanmasına götürdüğünü, nasıl insanı kendi öz ürününün, 'kılıgal-süredurumlu'nun ['practico-inerte'] tutsağı kılan 'karşı-diyalektik'i yarattığını göstermeye çalışır. Bu hiç kuşkusuz yabancılaşma alanıdır ve orada insanlar belli bir makinenin bakım ve işletilmesiyle ilgilenme yoluyla bir araya getirilen bireyler gibi derlemelerde birleşirler. Üçüncü olarak, olumsuzlarımdan olumsuzlamanın olumsuzlamasına geçiş 'küme'nin oluşumu tarafından ortaya çıkarılır. Kümede insanlar ortak bir ereği ya da tasarı paylaşma ve verili durumlarını düzenli özgür eylem yoluyla olgusallaştırılacak olanaklara doğru aşma yoluyla birleştirilirler. Üçüncü evre bu yüzden oluşturulmuş diyalektik olarak betimlenir, gerçekte kümenin diyalektiğidir. Bütün süreç tüm evrelerinde insan *kılıgında*, insanın üretici eyleminde köklemiştir.

İnsanın Tarih yaptığını, eğer aynı zamanda Tarih de onu yapıyorsa, nasıl anlamak gerekir acaba? “Marx, toplumsal evrimin, istence, bilince ya da insanların niyetlerine bağlı olmayıp, tam tersine, insanları belirleyen yasaların yönettiği doğal bir sürece bağlı olduğunu düşünmektedir.” Marx bu alıntıyı, Kapital'e yazılmış olduğu ikinci özsözden aktarmaktadır. Marxçı düşüncede, dış belirleyicilerin nitelikleriyle insan praxis'ini oluşturan bireşimsel ve ileriye yönelik birliğin nitelikleri ayrılmaz biçimde birbirine bağlanmaktadır

Engels'e göre insanlar, tarihlerini, gerçek, önsel koşulları temel alarak yaparlar. Ancak Sartre'a göre, Tarih'i yapan, bu önsel koşullar değil, insanların kendileridir.

“Yoksa insanlar, toplumsal dünyayı yönetmede kullandıkları insan dış güçlerin yalın bir aracı durumuna düşerlerdi. Elbette, bu koşullar vardır; hazırlanan değişikliklere maddesel gerçekliği sağlayan da yine bu koşullar, yalnızca bu koşullardır; ancak praxis'in devinimi, söz konusu bu koşulları korurken aynı zamanda bu koşulların ötesine de gitmektedir.” (Sartre, Yöntem Araştırmaları, s.98)

Bununla birlikte, kuşkusuz, insanlar, yaptıkları şeylerin gerçek değerini ölçememektedirler. Sartre'a göre, Tarih'in özne olan işçi sınıfı, birliğini tek bir devinim içinde gerçekleştirmediği ve tarihsel rolünün bilincine varamadığı sürece, insanların

yaptıkları şey kendilerinden uzaklaşmak durumundadır. Bütün insanların tüm etkinliğinin özgün yapıtı olan Tarih, insanlar yaptıkları girişimlerin anlamını (bir ölçüde başarılı olsalar bile) nesnel sonucu içinde tümüyle tanımadıkları sürece, insanlara yabancı bir güç olarak görünecektir.

Sartre'a göre tarih'i, "her gün kendi ellerimizle, yaptığımızı inandığımız şeyden başka bir şey yapıyoruz ve Tarih de bunun karşılığında bir tepki olarak, bizi olduğumuza ya da olacağımıza inandığımız şeyden başka bir şey durumuna getiriyor." (Sartre, Yöntem Araştırmaları, s.100) Ona göre, Tarih'in taşıdığı anlamların çokluğu, ancak, gelecekteki bütünleşmiş temel alınarak, bu bütünleşmişe göre konumlanarak ve bütünleşmişle çelişerek ortaya çıkarılabilir.

Sartre'a göre Tarih, ne değişme ile ne de geçmişin salt ve basit eylemleriyle değil, kendini geçmiş zamanın şimdiki zaman ile bilerek yeniden canlandırmasıyla belirler, nitelikler; yani ancak insanoğlunun bir tarihi olabilir.

"Yeryüzü, Rönesans, 19. yüzyılda sömürgecilik, Nazilik birer kavram; varlık, ışık, erke ise soyut tasarımlar'dır. Diyalektik zenginleşme soyuttan somuta geçişte, yani ögesel tasarımlardan gittikçe daha zengin kavramlara geçiştir. Diyalektiğin gidişi böylece bilimin yürüyüşünün ters yönündedir. Maddi bir şey aslında dışsal bir şeydir, başlıca nitelikleri istatistikler ve yalnız moleküler hareketlerin bileşkesidir. Materyalizm, açıklayıcı bir metafizik olduğundan esasta hep nedensel şemayı kullanır: Belirli sosyal görüntüleri başkalarının yardımı ile yani fizik olanla, biyolojik olanı fiziko-şimik kanunlarla." (Sartre, Materyalizm ve Devrim, s. 18-20)

Sartre'a göre, diyalektik ilerleme bir derlenme toparlanmadır; her yeni aşamada geçilmiş olan durumların bütününe yönelir ve onu kendi koynuna alır. Bir aşamadan öbürüne geçiş daima tez ile antitezdekinden daha çok bir şey vardır. Böylece materyalistlerin nedeni ne bilime dayanabilir, ne de diyalektiğe tutunabilir, kaba ve salt bir kavram olarak kalır. Ona göre, Marxistler diyalektiğe sığınarak üstyapıdan bir sentez çıkarırlar; öyle bir sentez ki, temelini şüphesiz üretimin ve maddi hayatın koşullarından alır, bunların karakteri ve gelişim kanunları ise gerçek bir "bağımsızlık" gösterir.

"Demek ki gerçekte işler, insan olanların nasıl olmasını kararlaştırırsa öyle olacaktır. Ona göre önce bir şeye bağlanmam gerek, sonrada şu eski kurala uymak: Bir işe atılmak için umutlanmak gerekmez. Elbette, hayal kurmayacağım, ancak elimden geleni yapacağım, demektir." (Sartre, Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir, s. 79)

Sartre'a göre tarihsel durumlar değişir: "Putatapar bir toplumda insan köle, derebeyi ya da işçi olarak doğabilir. Bu insan için değişmeyen bir zorunluluk varsa, o da şudur: Dünyada yaşamak, bir iş görmek, başkaları arasında bulunmak, ölümlü olmak... Sınırlar ne öznel, ne de nesnel; daha doğrusu, hem özne, hem de nesnel bir yüzleri vardır. Nesnelirler, çünkü her yerde görülebilir ve tanınabilirler. Özneldirler, çünkü yaşanmamışlardır. Yaşanmamışlarsa hiçbir şey değildirler; yani insanoğlu onları yaşamamışsa, onlara bakarak kendini özgürce tanımlamamışsa hiçbir şey değildirler." (Sartre, Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir, s. 86) Sartre'a göre, tasarılar çeşit çeşit olabilir; ama yine de hiç biri tümüyle yabancı gelmez, çünkü hepsi de bu sınırlarımızı aşmak, geriye itmek, inkâr etmek ya da onlara uymak için birer deneme olarak ortaya çıkarlar. Böylece her tasarı, ne denli bireysel olursa olsun, sonuçta evrensel bir değer kazanır.

3.3.2.2. Praksis ve Tasarı

Praksis; Marx'ın ileri sürdüğü praksis (praxis) deyimini, bütün olarak insan etkinliğini dile getiren bir deyimdir. Praksis, Yunanca yapmak anlamındaki prag kökünden gelir. Bilimsel çalışmalardan sanat ve politika çalışmalarına kadar her çeşit insan çalışması ve etkinliği praksis kavramını içindedir. İnsanın her türlü yapmak eylemi praxisi verir. Marx'a gelinceye kadar gerçeklik, düşünceye (mantık) vurularak ölçülür ve tanıtlanırdı. Marx, tersine, düşüncenin pratikle doğrulanıp tanıtlanabileceğini göstermiştir. Pratik, dünyayı değiştiren ve dünyayı değiştirirken kendisini de değiştirmekte olan her türlü insan çalışmasıdır. Praksis, bu çalışmayı dile getiren ve insan etkinliğini belirten özel bir deyimdir. Praksis, insanın düşünsel-uygulayım sal eylemini bir arada kapsar.

Yunanca eylem anlamına gelen 'praksis' sözcüğü, Sartre'da, amaçlı insan etkinliğinin bütününi deneyimlemektedir. Praksis, verilmiş olana göre olumsuzluktur: Ancak her zaman için, olumsuzlamanın olumsuzlanması söz konusudur. Praksis ereklene nesneye göre ise olumluluktur; ancak bu olumluluk, "varolmayana", "henüz olmamış olana" açılmaktadır.

“Tasarı, öteye doğru bir kaçış ve sıçrayışla, eşanlı bir yadsıma ve gerçekleştirme ediniyle, kendisini aşan devinimle yadsınmış olan aşımış gereklığı alıkoyup bu gerçekliğin üzerindeki örtüyü açmaktadır: Böylelikle Bilgi, praxis’in bir anı, giderek en temel anı olmakta, ancak bu bilgi saltık bir Bilgi’ye katılmamaktadır: Oluşturulacak gerçek adına yadsınmış olan gerçekliğin olumsuzlanmasıyla belirlenmiş bu bilgi, aydınlattığı eylemin tutsağı olmakta, onunla birlikte ortadan kaybolmaktadır. Bu nedenle, insanın, ürünün ürünü olduğunu söylemek tümüyle doğrudur.” (Sartre, Yöntem Araştırmaları, s.103)

Sartre’a göre, kendini insanın çalışmasıyla yaratan bir toplumun yapıları, her bir birey için, nesnel bir başlangıç noktası ortaya koymaktadır: Böylelikle insanın gerçekliğı, emeğinin doğasında ve aldığı ücrettedir. Ancak bu gerçeklik, insanı; insan, kılısal etkinliğı içinde, bu doğayı sürekli olarak aştığı sürece belirlemektedir [“örnekse halkçı bir demokraside, bu çift vardiya çalışarak, “eylemci” olunarak, ya da çalışma saatlerinin artmasına gizlice direnerek; kapitalist bir toplumdaysa, bir sendikaya girerek ya da grev yönünde oy vererek vb. gerçekleşmektedir.” (Sartre, Yöntem Araştırmaları, s.103)] Bu nedenle söz konusu aşma olgusu, ancak, varlığın olanaklarıyla kurduğu bir ilişki olarak düşünülebilir. Gerçekte, insanın ne olduğunu söylemek, aynı zamanda, onun ne olabileceğini de söylemek demektir ve bu tersi için de geçerlidir: İnsanın maddesel koşulları insanın olanakları alanını sınırlar (iş çok zorlu olabilir, sendika ya da siyasal etkinlikle ilgilenemeyecek denli yorgun düşebilir). Böylelikle olanaklar alanı, kişinin, kendisine doğru nesnel durumunu aştığı erek olmaktadır ve bu alan, zamanı ve yeri geldiğinde, toplumsal ve tarihsel gerçekliğe sıkı sıkıya bağlı olmaktadır.

Sartre’a göre olanaklar alanı, bir belirsizlik bölgesi olarak düşünölmek yerine, tüm Tarih’e dayanan ve onun tüm çelişkilerini kuşatan güçlü bir biçimde yapılaşmış bir bölge olarak düşünölmelidir. Birey, kendini, verilmiş olan olanaklar arasında bir olanağı gerçekleştirerek nesnelleştirir ve Tarih’i yapmaya katkıda bulunur. Böylelikle tasarı kişinin kendisinin belki de bilmediğı bir gerçeklik kazanmaktadır ve bu gerçeklik gösterdiği ve oluşturduğu çelişkiler aracılığıyla olayların akışını etkilemektedir. Bu olanak bir yandan, özgül eylemin söz konusu bağrında, eksik olan gerçeğin varlığı olarak yer alır ve bu aynı hiçlikle gerçeğı açınlar, öte yandan bu olanak, topluluk nesnesinin sonsuz olarak koruduğı ve dönüştürdüğü bir gerçek, sürekli bir gelecek olur. Sartre, Yöntem Araştırmaları adlı eserinde insanı şöyle tanımlar; “Her insan, kendisi için olanaksız olan olanaklar toplamıyla yani aşağı yukarı tıkanıp kapanmış olan bir gelecekte olumsuz olarak tanımlanır.” (Sartre, Yöntem Araştırmaları, s.105)

Sartre'a göre böylelikle, toplumsal olanaklar, hem olumlu hem de olumsuz anlamda, bireysel geleceğin şematik belirlenimleri olarak yaşanır, giderek, en bireysel olanak bile, toplumsal bir olanağın içselleşmesinden ve zenginleşmesinden başka bir şey olmaz. Praxis, gerçekte, içselleşme aracılığıyla bir nesneden başka bir nesnele geçiştir. Sartre bunu şöyle ifade eder; "Nesnelciliğin nesnelliğe doğru özel aşılışı olarak tasarı, ortamın nesnel koşulları ile olanaklar alanının nesnel yapıları arasındaki biçimiyle, kendinde, öznelğin ve nesnelğin devingen birliğini, evrenin temel belirlenimlerini simgeler. O zaman öznel, nesnel süreç içinde, gerekli bir an olarak ortaya çıkmış olur." (Sartre, Yöntem Araştırmaları, s.107) Ona göre, insan ilişkilerini yöneten maddesel koşulların, gerçek praxis koşulları olmaları gerekmektedir, bu koşullar özgül durumların özgüllüğü içinde yaşanmalıdır.

Sartre'a göre olanaklı olanın gerçekleşmesi, toplumsal dünyada, zorunlu olarak, bir nesne ya da bir olayın yaratılmasıyla sonuçlanmaktadır. Sartre bunu şöyle dile getirir. "İşte bu gerçekleşme, o zaman kendi nesnelleşmemizdir; bu nesnelleşme de yansıyan özgül çelişkiler ise yabancılaşmamız tanıklık etmektedir." (Sartre, Yöntem Araştırmaları, s.111)

Bu noktada Ona göre tutulacak doğru yöntem, söz konusu somut özellikleri, iktisadi devinim temeline dayanarak araştırmak, ancak bunu yaparken de özelliklerin özgül yapısını gözden kaçırmamaktır. İşte biz kendimizi ancak bu yolla bütünlüğe doğru yöneltebiliriz.

Sartre'a göre çocukluğumuz, davranışlarımızı ve rollerimizi gelecekteki bir görüme içinde belirlemektedir. Rollerimiz her zaman için geleceğe ilişkindir: bu veriler, herkes için, yerine getirilecek görevler, kaçınılacak pusular, uygulanacak güçler vb. olarak belirlemektedir. Kompleksler, yaşam tarzı ve yaratılacak bir gelecek olarak geçmiş aşışların açınlanması, bir ve aynı gerçektir: bu gerçeklik, yönlendirilmiş bir yaşam olarak, insanın eylem aracılığıyla doğrulanması olarak, söz konusu tasarıdır ve bu gerçeklik, aynı zamanda, bir yere yerleştirilmeyen, çocukluk anılarımızda gelecekte, olgun insanlar olarak seçişlerimizdeyse çocukluğumuzdan yansıyan us dışılıktır.

Sartre'a göre, varoluş ideolojisi, insan gerçekliğinin, insan, gerçekliği kendini yaptığı ölçüde dolaysız bilgidен kaçtığını düşünmektedir. Kişinin belirlenimleri yalnızca, üyelerinin her birine özgül bir işveren, işin yarattığı ürünle bir bağlantı ve öteki üyelerle üretim ilişkileri kuran, kendini sürekli olarak oluşturan belli bir toplumda ortaya çıkarmakta ve bütün bunlar bitip tükenmek bilmeyen bir bütünleşmiş devinimi içinde oluşturmaktadırlar. Ancak bu belirlenimlerin kendileri, iki temel özelliği bulunan kişisel bir tasarıya korunmakta, içselleştirmekte ve yaşanmaktadır (benimseme ya da yadsıma içinde): İlk olarak, bu belirlenimler, hiçbir durumda kavramlarla tanımlanamazlar; ikinci olarak, bu belirlenimler, insansal tasarı olarak her zaman bir kavranabilir özelliktedirler (edimsel olarak olmasa bile kurumsal olarak). Bu kavrayış olgusunu belirttik kılmak, bizi hiçbir biçimde soyut kavramlar bulgulamaya götürmemektedir. Bu soyut kavramların bir araya gelmesi, söz konusu kavrayışı yeniden kavramsal bilgi durumuna getirebilirdi; oysa bu kavrayış, gerçekte, yalın biçimde varolan verilerden yola çıkarak imleyici etkinlik düzeyine yükselen diyalektik devinimi kendiliğinden yeniden üretmektedir. Praxis'ten ayırık olmayan söz konusu bu kavrayış, aynı anda hem dolaysız varoluştur (çünkü eylem devinim olarak yaratılmaktadır) hem de dolaysız varoluş bilgisinin temelidir (çünkü başkasının varoluşunu kavramaktadır).

Sartre'a göre öznellik, yaşanan deneyim içinde, kendine dönmekte ve nesnelleşmesi aracılığıyla da kendisini umutsuzluktan kurtarmaktadır. Böylelikle öznel, kendinde, yadsıdığı ve yeni bir nesnelliğe doğru aştığı nesnel içerikte, bu nesnellik de nesnelleşmenin bir gereği olan tasarının içselliğini, nesnelleşmiş öznellik olarak dışlaştırmaktadır. Bu, hem söz konusu biçimde yaşanmış olanın sonuç içinde yerini bulduğu, hem de eylemin tasarlanan anlamının, doğruluğunu bütünleşmiş süreci içinde ele geçirecek biçimde, dünyanın gerçekliğinde ortaya çıktığı anlamına gelmektedir. Ona göre;

“Tarih'i, yani insansal yaratıcılığı, ancak, iki nesnellik arasındaki bir dolayım olarak tasarı açıklayabilir. Diyalektik, tasarıların karşı karşıya gelerek başlangıçlarına ulaştıkları yerde bulunur. Bu sonucun, yalnızca yalın bir istatistik ortalama değil, yeni bir gerçeklik olduğunu ve kendine özgü bir anlamla donanmış bulunduğunu, bize ancak insan tasarısının özyapıları kavratmaktadır.” (Sartre, Yöntem Araştırmaları, s.108)

Sartre'a göre insan, tam tamına bir tasarı olduğunda dolayı, kavrayış tümüyle geriye yönelik olabilir. İnsan olduğumuzdan ve bir insanlar, işler, savaşmalar

dünyasında yaşadığımızdan dolayı, bizi çevreleyen tüm nesnelere birer imdir. Bu nesnelere, kendi kendilerine, kullanım tarzlarını gösterirler ve kendilerini bizim için bu nitelikte yapan ve bize onlar aracılığıyla başvuran kişilerin gerçek tasarısını güçlkle gizlerler. Ancak bu imlerin şu ya da bu koşul altında özgül bir biçimde düzenlenişi, bize özgül bir eylemi, bir tasarımı, bir olayı anlatır. Sartre, “imlemler, insandan ve onun tasarısından gelmekte, ancak eşyalar ve eşya düzeni içindeki her şeyde yer almaktadırlar. Her şey, her an, imleyici olmakta ve imlemler bize toplumumuzun yapıları aracılığıyla, insanlar ve insanlar arasındaki ilişkileri açıklamaktadırlar. Ancak bu imlemler bize, biz kendimiz imleyici olduğumuz ölçüde gözükmektedirler. Bizim öteki kişiyi kavrayışımız, hiçbir zaman seyirsel (contemplative) değildir; bu kavrayış, praxis’in yalnızca bir anıdır. Bizi, çatışma ya da işbirliği durumunda, ötekine birleştiren somut ve insansal ilişkiyi bir yaşama tarzıdır”, der. (Sartre, Yöntem Araştırmaları, s.162–163)

Sartre için, erkeklerle kurulan ilişki, insan girişiminin sürekli bir yapısıdır; gerçek kişiler, eylemleri, kurumları ya da iktisadi kuruluşları bu ilişki temeli üzerinde değerlendirirler.

“O zaman öteki kişiyi kavramanın, zorunlu olarak, erkek aracılığıyla olanaklı olduğunu doğrulamak gerekir. Çalışan bir kişiye uzaktan bakan biri kendine şunları söyler: “Ne yaptığını anlamıyorum.” Bu kişi, erkek alınan sonucun öngörüsü sayesinde, etkinliğin ayırık anlarını birleştirebildiği an, durumu aydınlığa kavuşturmuş olacaktır.” (Sartre, Yöntem Araştırmaları, s.164)

Sartre’a göre bir ereğin bir yanılsamaya dönüşebilmesinin içerdiği sürekli olasılık toplumsal alanla yabancılaşma kiplerini nitelemektedir; bu olasılık, erekten, indirgenmez yapısını çekip almamaktadır. Giderek denilebilir ki, yabancılaştırma ve aldatmaca kavramları, bu kavramlar, ancak erkekleri çaldıkları ve onları dışladıkları ölçüde bir anlam kazanacaktır.

Böylelikle insan, tasarısıyla tanımlanmaktadır. Bu maddesel varlık; kendisi için yapılan koşulu sürekli olarak aşmakta; kendini, yapıt, eylem ve davranış aracılığıyla nesnelleştirebilmek için, söz konusu durumu aşarak bu durumu açıklamakta ve belirlemektir. Sartre’a göre tasarımı, soyut bir varlık olan istençle karıştırılmamalıdır. Gerçi tasarımı, kimi koşullarda içtensel bir kimliğe bürünebilir. Verilmiş ve kurulmuş öğelerin

ötesinde, kendi ile olmaktan çok başkası ile kurulan bu dolaysız ilişki, insanın yapıt ve praxis aracılığıyla sürdürdüğü bu sürekli üretim, bizim kendimize özgü olan yapılarımızdır. Bu yapı, ne bir istenç ne bir gereksinim ve ne de bir tutkudur. Ancak tutkularımız ve düşüncelerimizin en soyutları gibi gereksinimlerimiz de bu yapıya katılmaktadırlar. Gereksinimlerimiz bir şeye doğru her zaman kendilerinin dışındadırlar. Varoluş dediğimiz şey budur. Bu oluşla biz, kendine dayanan kalıcı bir tözü anlamaktan çok, sürekli bir dengesizliği, kendinden tüm gövdesiyle birlikte bir kopuşu anlıyoruz.

“Nesnelleşmeye doğru yönelen bu atılım, bireylere göre çeşitli biçimler aldığından bizi, kimi olanakları dışta tutarak kimilerini gerçekleştirdiğimi bir olanaklar alanına attığından, bu atılıma seçiş ya da özgürlük demekteyiz. Bize bireyin koşullanmasındaki gizi açılmayan şey, bireyin yapıtı ya da edimidir.” (Sartre, Yöntem Araştırmaları, s.158)

“Bir nesnenin imlemini, bu nesnenin artık dural maddeselliğine indirgemek, olgudan yasa çıkarmak denli anlamsızdır. Bir davranışın anlamı ve değeri, ancak verilmiş olanı ortaya çıkarmak, olanakları gerçekleştiren bir devinimin görüncesi içinde kavranabilir.” (Sartre, Yöntem Araştırmaları, s.159)

Sartre, Varlık ve Hiçlik’te, tasarı kavramını varoluşa bağlarken, Diyalektik Aklın Eleştirisi’nde, tasarıdan bir çeşit “varoluşa doğru kendini söküp götürme” diye sözeder ve varoluştan, diye devam eder, “kendi içinde, durucu bir tözü değil, sürekli bir dengesizliği, bütün vücudun kökünden sökülmesini anlıyoruz, der. Ve bu nesnelleşmeye doğru sürükleniş, farklı bireylerde farklı biçimler alır, her tasarı kendisini imkânlar alanının içinden yürütürken kişi bazılarını dışa iterek bazılarına ulaşır. (Sartre, Eleştiri, s.95)

3.3.2.3. Eylem ve Çalışma

Sartre’a göre özgürlük, yalnız edimle (akt) belirir, edimde bir ve aynı şeydir. Edimin içsel yapı çizgilerini yapan bağlantıların ve karşılıklı etkilerin temeli odur. O asla kendi kendini tanımlamaz, yalnız ürünleriyle ev ürünlerinde kendini gösterir. Sartre, “özgürlük en sıkışık durumlardan kendini sıyrarak bir içsel güç değildir, çünkü insan için ne dışarı vardır, ne içeri! O şimdiki eyleme karışan ve bir geleceği doğuran yetidir. Ödevi şimdiki zamanı kavramayı ve değiştirmeyi sağlamaktır” der. (Sartre, Materyalizm ve Devrim, s.53) Sartre’a göre, işçi bir yandan insanın madde ile kökensel ilişkisi olarak anlaşılan çalışmada özgürlüğünü bulurken, bir yandan da işverenle ilişkisi

bakımından kendini bir nesne saymak durumuna düşmüş olur. Ona göre, köleye efendinin bir nesne olduğunu ispata çalışmaktan, dolayısıyla kendi özgürlüğünü de büsbütün örtmektense emekten kalkarak özgürlüğünü duyurmak ve dünyayı değiştirme çabası sayesinde durumunu kavramasına yardım etmek çok daha doğru ve yararlıdır. Özgürlük insan eyleminde bir yapı elemanı olup yalnız kendi kendini bağlamada (seçmede) belirir.

Sartre'a göre varlığımızın çelişkilerinden kaçmak için, kendimizi olanaklarımıza doğru atarak söz konusu çelişkilerin örtüsünü kaldırmaktayız ve bu çelişkilerimiz yine aynı eylemimiz içinde, eylemimiz bu çelişkilerden zengin olsa da, bizi içinde yeni çelişkilerin yeni davranış tarzları oluşturacağı toplumsal bir dünyaya aktarmaktadır.

Sartre'a göre, bir yerde devrimin varolması için orada kurumların değişmesi ile birlikte mülkiyet ilişkilerinin de derinliğine bir değişmesi görülmelidir. Devrimci ise bu sıfatını ancak içinde bulunduğu durumu aşmak istemesiyle kazanır.

“Yeni bir duruma doğru bu aşma iledir ki devrimci o durumu sentetik bütünü ile kavrayabilir, ya da onu bir bütün olarak kendisi için vaat edilebilir. Durumun gereği gibi kavraması geleceğin açısından bakmasına, yani haldeki durumu aşmasına bağlıdır. O zaman durum ona önsel (a priori) ve keskin bir evren yapısı, bir kuruluş yasası gibi görünecek yerde ki haline razı olan ezilende durum budur, yalnızca bir an olarak gözükür, çünkü onu kendi ifadesiyle değiştirmek istemektedir. O duruma tarih açısından baktığı gibi, kendisini de tarihin etken gücü olarak tanır. Bu gelecek planı sayesinde içinde ezildiği toplumda zihnen sıyrılan devrimci sonra yine ona yönelerek anlar ve saptar ki: Gözü önünde oluşan tarih insanın kaderiyle ilgili önemli bir evre, bir aşamadır. Gerçekleştirmeye çabaladığı değişiklik ona bir tarihsel ilerleme gibi gözükür. Çünkü bizi uzlaştırmak istediği durumu eskisinden çok daha iyi bulmaktır.” (Sartre, Materyalizm ve Devrim, s.53)

Sartre'a göre, tarihi yapanlar insanlarsa ve eğer tarih bireylerin eylemlerinin diyalektiksel bütünleşmesiye, insan eyleminin özünü olarak diyalektiksel bir yapı taşıdığını göstermek özseidir. “Tarihsel diyalektiğin bütünü daha şimdiden diyalektiksel olan bireysel kılığı üzerine dayanır, daha açık bir deyişle, eylemin kendinde bir çelişkinin olumsuzlayıcı aşkınlığı, gelecekteki bir bütünsellik adına şimdiki bütünselleşmenin bir belirlenimi, özdeğin olgusal ve etken bir işlenişi olması ölçüsünde.” (Sartre, Düş Kurma, s. 58)

Sartre dirimli bir örgenlik olarak insanın varoluşunu kabul eder. Başka bir deyişle, örgensel örgensel-olmayanı olumsuzlar. Bununla birlikte, insan gereksinim olgusunu yaşar. Örneğin besine gereksinir. Ve bu gereksinimin, örgenliğin kendini özdeksel çevresine doğru aşması anlamında, olumsuzlamanın bir olumsuzlaması olduğu söylenir. Bunu yapmakla olanaklar alanı olarak, daha açık bir deyişle, içinde gereksinimlerine doyum bulmaya ve böylece örgensel bir bütünlük olarak kendini gelecekte saklamaya çalıştığı alan olarak çevreyi bütünleştirir. Gereksinimden yola çıkan eylem özdeğin bir işlenişidir.

Çevresini bu yolda bütünselleştirmekle insan onu edilgin bir bütünsellik olarak oluşturur. Sartre'a göre "özdek, varlığını onda bulmaya çalışan örgensel bir varlık tarafından edilgin bir bütünlük olarak açığa serildiğinde, ilk biçimi altındaki Doğadır." (Sartre, Eleştiri, s.167) Bununla birlikte, böyle oluşturulduğunda Doğa kendini insansal örgenliğin yaşamı için bir tehlike olarak, bir engel ve olanaklı bir ölüm gözdağı olarak açığa sermekle insan üzerinde bir tepkime gösterir. Bu anlamda Doğa insanı olumsuzlar. Sartre Varlık ve Hiçlik'te ileri sürülen bakış açısını koruyarak 'kendinde-varlık'a anlam verenin bilinç olduğunu ileri sürer. Çünkü örgenliğin kendi doğal çevresine doğru aşkınlığıdır ki bu çevreyi gözdağı verici olarak açığa serer. Doğanın insanı olumsuzlaması böylece insanın kendisine bağlıdır. Bununla birlikte, bu durum Doğanın bir gözdağı olarak ya da bir yok etme tehdidi olarak görünmediği olgusunu değiştirmez. Ve kendini korumak için insanın, Sartre'a göre, kendini 'süredurumlu özdek' yapması gerekir. Başka bir deyişle bir alet aracılığıyla özdek üzerinde etkide bulunması gerekir, bu ister sıradan anlamda bir alet olsun isterse alet olarak görülen kendi bedeni. Yine de bu eylem bir tasarı tarafından esinlendirilir ve böylece şimdi ve gelecek arasındaki bir aracı işlevindedir insanın özdeksel çevresi üzerinde etkide bulunmasının şimdideki bir bütünlük olarak kendisinin gelecekteki sakınımına yönelik olması anlamında. 'Kılgı ilkin bir dışsal gelecek olarak örgenliğin gözdağı altındaki bir bütünlük olarak şimdiki örgenlik ile ilişkisinden başka bir şey değildir.' (Sartre, Eleştiri, s.168) Öyleyse üretken emeği yoluyla ve böylece Doğanın aracılığı yoluyla ki insan kendini bütünselleştirir, şimdiki bir bütünlük olarak kendini gelecek bir olanak olarak, aşkınlık deviminin hedefi olarak kendine bağlar. Ona göre, insan ve özdeksel çevresi arasındaki ilişkiler böylece 'diyalektiksel döngüsellik' (Sartre, Eleştiri, s.165) biçimini alır, insan şeylerin insan tarafından 'dolaylı kılındığı' düzeye dek şeyler tarafından 'dolaylı kılınır.

Sartre'a göre, ezilen işçi çalışırken patronun hoşuna gitmeyi düşünmek zorunda değildir; dans, nezaket, töre ve psikoloji dünyasından uzaktır; buyuranın gözleri ardında ne gibi düşünceler dolaştığını sezmeye çalışmaz, dönecek bir mizacın kaprislerine oyuncak olmaz.

“İş omzuna yükletilmiştir. Emeğinin karşılığı çalınıyordur. Ancak yine doğru ki, çalışma bu iki sınır arasında ona eşya üzerinde egemenlik sağlamaktadır. İşçi bu egemenliğe, belirli genel kurallara göre etkileyince maddi bir nesneyi sonsuzluğa doğru bir değiştirme gücü ve olanağı sağlar. Başka bir deyişle: Maddenin gerekirciliği işçiye ilk özgürlük duygu ve tasarımı verir.” (Sartre, Materyalizm ve Devrim, s.49)

Sartre'a göre, bir işçi bir bilgin gibi gerekirci değildir, o çalışma hareketleri içinde, ya bir perçini döven ya da bir kolu bastıran kolunun işleyişinde yaşar. Bu uğraşa öylesine gömülmüştür ki, beklenen sonuç alınmazsa hemen gizli engeli arayacak, doğal düzenin anî ve tesadüfî bir aksamasını, bir dönekliliğini aklına bile getirmeyecektir. Sartre, “köleliğin son kertesinde, yani patronun keyfi kendini bir nesne, durumuna düşürdüğü sırada yetişen emek, eşya üstünde egemenlik ve uzman özerkliği sağlamak suretiyle onu kurtarırsa bu (kurtuluş idesi) onun gerekircilik idesinden kurtarıyor demektir” diye açıklar. (Sartre, Materyalizm ve Devrim, s.49)

Bu noktada Sartre'a göre köle ile efendisinin istemeleri çarpışarak birbirini güçsüz koyacak ve bu halde her ikisi nesnelere karşı birleşerek insanlar arası ezme-ezilme ilişkisi böylece ortadan kalkmış olacaktır. Böylece kurtarılan toplum artık insanı değil, yalnızca dünyayı sömürmek için kurulmuş uyumlu bir sistem, bir girişim olacaktır. Bu toplum egemen sınıfların soğurulmasıyla meydana geldiği, çalışma ile, emekle (madde etkilenerek) belirlendiği ve nihayet kendisi de determinizm kanunlarına uyduğu için halka kapanmış olur.

“İsyancının tersine, devrimci gerçekten yeni bir düzen istediği, kendisine önerilen manevi düzenlerde hep onu ezen toplumun az-çok aldatıcı bir şekline benzediği için, tabii maddeci bir düzen seçmeyi yeğ bulacaktır. Maddeci düzen ise içinde kendisinin hem etken (neden), hem etki (sonuç) olarak gözüktüğü bir etkinlik düzeni demektir. Ama o işçi nihayet özgürlüğün bilincine varır da köleliğinin derinliğini daha şiddetle duyarsa bu ancak, kendi somut davranışının etkinliğini anlaması, ölçmesi sayesinde olur.” (Sartre, Materyalizm ve Devrim, s.50)

Sartre'a göre çalışmak, insan gerçeğinin öyle esaslı bir halidir ki, bir yandan aynı bir taslağın birliğinde “bulunurken”, öte yandan insanların doğa ile kendi

aralarındaki ilişkilerini de var eder, kurar. İşçi olan devrimci kendi kurtuluşunu isterken kendi şahsını egemen sınıfa mal etmekle olmaz. Ona göre, emeği çalışmayı bütün insanlar arası ilişkilere temel yapmak isteyen devrimci kendini öteki işçilere bağlayan dayanışma duygusunun değerini her kaygının üstünde tutar; isyancı kendini başına buyruk sayarken o kendini sınıfından ayrı düşünemez, ancak sınıfı içinde kendini anlayabilir.

Sartre'a göre bütünleşimin ortaya çıkarması gereken şey, edimin çok boyutlu birliği olmaktadır. Eski düşünce alışkanlıklarımız, bu birliği, yani hem karşılıklı yoruma gelebilen hem de imlemlerin görece özerkliğini taşıyan söz konusu bu koşulu, aşırı kertede yalınlaştırma riskine girmektedir. Bireyin içinde, sinir dizgesince vurulmuş bir damga gibi yer alan, dil ya da kültür değildir. Tersine, kültür ve dil içinde bulunan, yani olanaklar alanının özel bir kesiminde bulunan, insandır. Bireyin, açılmadığı şeyleri göz önüne sermesinde, bu nedenle elinde hem çok zengin hem de çok az sayıda öge vardır. Az sayıda öğeler: sözcükler, usavurma tipleri ve yöntemlerdir. Bunlar sınırlı niceliklerde bulunurlar; aralarında boş uzamlar, boşluklar yer almaktadır. Zengin öğelerse, hem sözcük hem yedeğinde, bütün bir çağın kendisine vermiş olduğu imlemi de getirmektedir.

Bununla birlikte, Sartre'a göre, bireysel kılğı düzleminde bile açıktır ki bireyler arasında ilişkiler vardır, gerçi gerçek küme diyalektiğin bu evresine ait olmasa da. Örneğin ürünlerinin değişimi konusunda anlaşılan iki işçiyi düşünelim. Her biri ürününde ve ürünü yoluyla gönüllü olarak öteki için bir araç olur. Ve diyebiliriz ki her biri ötekinin kılğı ve tasarısını tanır. Ama birlik bundan daha öteye gitmez. Bir darlık dünyasında hiç kuşkusuz bir insan ötekine bir gözdağı olur. Ama bu durum gerçek birliğe olmaktan çok çatışmaya götürür, üstelik biri kendi ereğinin yerine getirilmesi için ötekini bir araç olarak hizmet etmeye zorlamada başarılı olsa bile. (Copleston, Felsefe Tarihi, s.48) Sartre'ın görüşünde 'birlik dışardan gelir, daha önce Varlık ve Hiçlik'ten bilinen bir temadır bu. Kimi durumlarda birleşme yalnızca bir üçüncü yanın bilincinde yerine getirilir. Sartre tarafından verilen örneklerden biri dinlencede bir pencereden biri yolda ve öteki bahçede çalışan iki işçiyi gözleyen bir burjuva örneğidir. Gözleyici kendini dinlencedeki bir burjuva olarak bu iki işçiden ayırmakla onları olumsuzlar, ama bunu yaparak onları kılğılarının terimlerinde birleştirir. Bu birleşmenin

hiç kuşkusuzolguda bir temeli vardır, çünkü bu iki insan edimsel olarak birer işçidirler; ama birleşme gözleyicinin anlığında yer alır, varsayım gereği birbirlerinden habersiz emekçilerin anlıklarında değil. Bununla birlikte, başka durumlarda birleşme (ya da bütünselleşme) bir üçüncü yanın aracılığıyla bir bilinçler çokluğunda yerine getirilir. Örneğin, sömürücü bir patronun bulunuşu durumunda işçilerin anlıklarında bir biz-bilinç, sömürülenlerin bilinci doğabilir.

Sartre'a göre kümenin kökensel oluşma süreci bir özgürlük yükselişini anlatır. Ama Sartre kümenin dayanıklılığı konusunda yanılısamaya düşmez. Dolaysız amacına ulaşır ulaşmaz örneğin Bastille'nin düşürülmesi, parçalanmaya ya da dağılmaya geçer. Atomikleşme gözdağı, eğer karşılanabilirse, 'ant' (*le serment*) tarafından karşılanır, bir terim ki biçimsel bir ant ya da toplumsal bir sözleşme anlamında değil ama daha çok kümeyi koruma istenci anlamında anlaşılmalıdır. Bununla birlikte, bu istence kaçınılmaz olarak kümenin üyeleri üzerine bir zor uygulaması eşlik eder, çünkü üyelerin eylemleri kümeyi dağıtma eğilimindedir. Başka bir deyişle, bir kümenin sakınımına yetkenin ve kurumsalcılığın gelişimi eşlik eden Daha sonra kümenin önderi ya da önderleri payına kendi istencini örgensel bir bütünlük oluşturuyor olarak düşünülen herkesin 'gerçek' istenci olarak sunma eğilimi doğar. Ama Sartre kümenin karşılıklı olarak ilişkili üyelerinin üstünde örgensel bir kendilik olduğunu ya da olabileceğini kabul etmez. Hiç kuşkusuz önder yalnızca kendi istencini dayatmayı değil ama onun başka üyeler tarafından kendi istençleri olarak kabul edilmesini de başarabilir. Ama bireysel üye o zaman bir yarı-örgensel olmayan kendilik durumuna indirgenirken, bu arada 'küme egemenin işlev gördüğü makine olur. (Sartre, Eleştiri, s.601) Küme böylece örgensel-olmayan bir kendiliği, bir makineyi andırmaya başlayabilir; ama zorlama kalktığında, üyeleri dağılmaya geçer, böylece kendilerinin bireysel örgensel kendilikler oldukları ve kümenin ise olmadığı olgusunu sergilerler.

Devlet Sartre için örgütleyiciler ve yöneticiler kümesidir ki, verili bir toplumu oluşturan başka kümeler ona yetke vermişlerdir. Büyük bir olasılıkla olumlu olarak bunu istemiş oldukları için olmaktan çok güçsüzlük nedeniyle. Örgütlü Devletin kümelerin korunması için gerekli olduğu doğrudur; ama Devlet kutsal bir konumu olan örgensel bir kendilik değildir. Ve yasallığı başka birlik ve kümeleri bileştirip denetleme yeteneğinden oluşur. 'Kendini egemende cisimselleştiren yaygın bir halk egemenliği

düşüncesi bir gizemselleştirmedi. Yaygın egemenlik diye bir şey yoktur.’ (Sartre, Eleştiri, s.609) Egemenin meşruluğu yalnızca bir görgül olgunun meşruluğudur, yönetme yeteneğidir. ‘Boyun eğirim çünkü başka türlü yapamam.’ (Sartre, Eleştiri, s.609) Sartre öyleyse Devletin tanrısallaştırılmasını yadsır. Ve beklendiği gibi, sınıf savaşımında Devletin 'sömürücü sınıfın (ya da sınıfların) örgeni' (Sartre, Eleştiri, s.610) olarak davrandığı yolundaki Marxist görüşü kabul eder. Aynı zamanda kabul eder ki başat sınıfın örgeni olarak davranmasına karşın, Devlet yine de ulusal çıkarı temsil etme savandadır ve ortak yarar üzerine 'bütünleştirici' bir görüş geliştirebilir ve giderek arabulucu politikasını egemen sınıfa bile dayatabilir. Ama bunu söylemek Devleti oluşturan kümenin 'kendisinden doğduğu sınıfın çıkarlarına hizmet ederek ve eğer gerekirse, onun çıkarlarına karşı' (Sartre, Eleştiri, s.612) kendini kabul edilmiş yasal egemen olarak sürdürmeye çalıştığını söylemektir. Yalın bir dille anlatılırsa, tikel bir sınıfın insanlarından oluşan bir hükümet söz konusu sınıfın görünürdeki çıkarları ya da üstünlüğü tarafından gerektirilenden daha geniş bir görüş taşıyabilir. Eğer bu böyleyse, bu Marxist terimlerde başat sınıfın başka türlü gözdağı altında olabilecek konumunu korumanın ince bir yolu olarak yorumlanabilir.

Belirtildiği gibi, böyle sömürü gibi temaların belirtik irdelenişi gerçekte diyalektiğin ilk evresinin incelemesine ait değildir. Çünkü Sartre için bireysel kılıgı, salt bir kılıgı olarak, sömürüyü ya da bir küme oluşumunu gerektirmez. Aynı zamanda bu tür gelişimlerin olanağı bireysel kılıgıda önceden tasarlanır. Ve Sartre'in belirtmek istediği nokta budur. İleri sürer ki, hiç kuşkusuz Marxist çizgilerde yorumlanmış olarak tarihin diyalektiğin olanağının koşulları daha başından bireysel kılıgıda bulunmaktadır ve böylece insan eylemi bütün diyalektiğin temelidir. Sorunu bir başka yolda koyarsak, Sartre 'kendisi-için-varlık'ın Varlık ve Hiçlik'teki anlam verici olma konumunu sürdürmeyi ister. Örneğin kendinde Doğada hiçbir darlığın olmadığını ileri sürer. Darlık Doğada ancak insan dolayısıyla, daha acık bir deyişle insan gereksinimleriyle ilişki içinde vardır. Bir zamanlar özdeksel çevrede bulunuşuyla Doğayı insan yaşamı için bir gözdağına çeviren darlık daha sonra deyim yerindeyse insan üzerine geri teper, başkalarının bireye birer gözdağı olarak görünmesine yol açar. Bu durum ise kendi payına yalnızca çatışmayı, şiddeti (Sartre için şiddet içselleşmiş darlıktır) ve sömürüyü değil, ama gerçek kümelerin oluşumunu da olanaklı kılar. Böylece Marx'ın çatışmanın ve sınıf karşıtlığının gelişiminden önce -en azından mantıksal bir anlamda 'önce'-

çevresi ile diyalektiksel bir ilişki içinde duran insan kavramı için yer bulurken, Sartre ayrıca tarihin bütün diyalektiğin olanağının koşullarının insanın özgür eyleminde önceden kapsanmış olduklarını ve tarihin böylece insan tarafından yapılmış olduğunu da ileri sürebilir.

3.3.3. Sartre’ın ikinci dönem düşüncesinde “sorumluluk”

Sartre için her birimiz solurken, yerken, uyurken, şu ya da bu biçimde davranırken mutlak olanı yaparız. Özgürce varolmak ile mutlak varolmak arasında hiçbir ayırım yoktur. Üstelik zaman içine yerleşmiş yani tarih içinde yer almış bir mutlak olmak ile evrenselce anlaşılabilir olmak arasında da hiçbir ayırım yoktur.

“Bir Avrupalı her tasarımı: bir Çinlinin, bir Hintlinin hatta bir zencinin tasarısını dahi anlayabilir. Bu demektir ki, 1945’te yaşayan bir Avrupalı, durumunu kavradıktan sonra, kendi sınırlarına doğru atılabilir; giderek, adı geçen Çinlinin, Hintlinin, Afrikalının tasarısını yeniden kurabilir. Öyleyse, her tasarı herkesçe anlaşılabilir. Anlaşıldığına göre de her tasarımın bir evrenselliği vardır. Ama bunun anlamı, Bu tasarı insanı sonsuza değin belirler, demek değildir; İnsan yeniden bulunabilir, demektir. Bir aptalı, bir çocuğu, bir yabancıyı ya da yabancıyı anlamının her zaman bir yolu yordamı vardır; elverir ki onlar üzerinde kişiöğlunun yeterli bilgileri olsun. Ona göre, bu anlamda insanın bir evrenselliği olduğunu söyleyebiliriz. Ne var ki, önceden (doğarken) verilmez bu evrensellik; her gün kurula kurula oluşur. Sözgelimi ben, kendimi seçerek bu evrenseli kurarım. Hangi çağda yaşarsa yaşasın, her insanın tasarısını anlayarak yeniden kurarım onu. Ama bu seçişteki mutlaklık hiçbir çağın göreceliğini ortadan kaldırmaz.” (Sartre, Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir, s.86–87)

Sartre’a göre, bir durum karşısında (sözgelimi, başka cinsten bir varlıkla cinsel ilişkileri olabilen, çoluk çocukları olabilen bir varlık oluşumunun getirdiği durum karşısında da) doğru ise bu, o zaman bir davranışı seçmem gerekiyor, demektir. Sartre, “beni bağlamakla bütün insanlığı da bağlayacak bir seçişin sorumluluğunu yükleniyorum. Öyle ki, seçimimi hiçbir önsel değer belirlememiş de olsa, durum değişmez. Çünkü seçişin kaprisle bir ilişkisi yoktur. İnsan kurulu bir durum içinde bulunur” demektedir. (Sartre, Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir, s.86–87)

Sartre’a göre, insan bu durum içinde hem kendisi bağlanır, hem de seçimiyle bütün insanlığı bağlar. Üstelik seçmekten de kaçınmaz bir türlü. Ya hiç evlenmeyecektir; ya evlenecek, çocukları olmayacaktır; ya da hem evlenecek, hem de çocukları olacaktır. Kısacası, her ne yaparsa yapsın, bu sorun karşısında tümel bir

sorumluluk yüklenmeden edemeyecektir. Gerçi, yerleşmiş değerlere başvurmadan seçecektir, ama böyle yapıyor diye kaprislilikle suçlamak haksızlık olur.

O halde, insan kendi kendini kurar. Önceden kurulmuş, tamamlanmış, sona ermiş değildir. Ahlakını seçerken kendi kendini de kurmuş olur. Üstelik bir ahlak seçmeden de edemez. Koşulların ağır baskısı, ister istemez, bir ahlak seçmek zorunda bırakır onu. Sartre ancak bir bağlanmaya göre tanımlıyor insanı. Bu yönden düşünülürse, bizi seçişin gereksizliği, nedensizliği ile suçlamak saçmadır. İnsan ise, değişen bir durum önünde hep aynı insandır. Seçme ise bir durum içinde seçmedir hep.

Sartre'a göre insanın durumu özür ve yardıma yer vermeyen özgür bir seçıştır. İnsanı böyle tanımlayınca, edimlerinin sorumlunu tutkularına (ihtiraslarına) yükleyen, tutkusal bir gerekircilik uydurarak işin içinden sıyrılmaya çalışan kimse bal gibi düzenbazlıkla, kötü niyetlilikle suçlanabilir.

Sartre'ın, varoluşun özü oluşturduğu iddiasında olması, insanın olayları kendisinin yarattığı, özün sorumluluk olduğu ve insanın seçimini özgürce yaptığı sonucunu ortaya çıkarır. İnsan toplumsal bir varlıktır. Dolayısıyla toplumsallık, insanlar arasında kurulmuş bir ortak yapıyı gerektirir. Bütün işler paylaşılmıştır. Böyle bir yapı içinde hiçbir şey ve hiç kimse diğerleri olmadan gerçek olamaz. Sorumluluk alan yaşamaya devam eder.

3.3.3.1. Başkalarından Ve Tarih Önünde Sorumlu İnsan

Özgürlük ve seçim, sorumluluk üzerine kurulmuştur. Tarih ve kültür, insanın içinde bulunduğu koşulları değiştirme olanağı sunar. Örneğin sermayeci toplumlarda yoksul ve zengin sınıflar vardır. İnsan dünyada çalışır ve zamanı gelince ölür. (Karakaya, Sartre ve Varoluşçuluk, s.96) Sartre'a göre öznel ve nesnel sınırlar vardır. Nesnel sınırlar her yerde görülür. Bu kendi varlığını başkalarına göstermek demek değildir. Bu özgürlük demektir. Çünkü bütün insanlar kendi değişik tasarıları ve çalışmaları konusunda özgürdür. Her defasında bu bölümler ve bu farklılıklar sınırlıdır. Bu da insanlık durumu demektir. Bundan dolayı Sartre'ın dediği gibi her tasarımın evrensel bir değeri vardır.

Sartre'a göre, ben kendim seçerek evrenselliği oluştururum. Sartre'ın burada belirtmek istediği şey, özgürlük ve hiçlik arasındaki ilgidir. Her insan bir insanlık biçimini gerçekleştirir. Sonunda bu sorumluluk incelemesi, tarihsel yapı olan insanlık gerçeğinin Sartre'a ait düşüncenin özü gibi görünür. Zira varlık ve bilimsel görüş gerçektir. İnsan orada istemeden varolmuştur. Sartre'a göre insanın varoluşu; nedensiz, saçma ve doğal bir kazadır. Her insanın özgürlüğü evrensel tarihi oluşturur. İnsanın oluşumu tarihseldir. Ona göre varoluş ile özgürlük arasında hiçbir ayırım olmadığı gibi varlık ile hiçlik arasında da hiçbir ayırım yoktur. Sartre'a göre insanın sorumluluğu ortak bir noktayı oluşturur. İnsan özgürce seçebilmiştir. Fakat insanın kişisel olayları başkalarının dışındaki olaylardır. Sartre'ın yaptığı açıklamada sorumluluğun, başlı başına bir görev gibi anlaşıldığına inanılabilir. Genel olarak varlığın bu durumda bir nedeni yoktur.

Varoluşçulukta eğer varoluş özden önce geliyorsa bundan şu sonuç çıkar, "insan ne ise ondan sorumludur."(Sartre, Varlık ve Hiçlik, s. 24) dolayısıyla varoluşçuluğun ilk işi insanı varlığına sahip kılmak, tüm sorumluluğu kendi üzerine almasını sağlamaktır. İnsan kendinden sorumludur denildiğinde, onun özel kişiliğinden sorumlu olduğu değil, tüm insanlardan sorumlu olduğu anlaşılır.

Sartre'a göre insan kendini seçer dendiğinde her birimiz yalnız kendini seçtiğini değil aynı zamanda tüm insanları da seçtiğini söylemiş oluyoruz. Yalnız kendi olmak istediğimiz değil, aynı zamanda kafamızda istediğimiz bir insan tasarımını yaratmayan gerçekte hiçbir edim yoktur. Şunu ya da bunu seçmek demek, seçtiğimizin değerini bilmek, anlamak demektir, çünkü kötüyü değil iyiyi seçeriz. Herkes için iyi olmayan bizim için de iyi olamaz. Çünkü bu seçimi mutlak özgürlükle gerçekleştirebiliriz (Sartre, Materyalizm ve Devrim, s. 70-71).

"Evlilikten örnek vermek gerekirse bu öznel bir seçimdir. Fakat bu seçim aynı zamanda meydana gelmiş sorumluluğun anlatımıdır. Benim seçimime göre başkaları da şüphesiz değerlendirmeleri yapacaktır. Beni örnek alabilirler veya reddedebilirler." (Karakaya, Sartre ve Varoluşçuluk, s.95) Sartre, seçim bir duyguda olasılıktır fakat olanak değildir, bu seçmek değildir. Ben her zaman seçebilirim (...) Zira bir seçimin sorumluluğunu taşıdığım her durumda bir durum seçmek ve karar vermek zorundayım.

Bizim olaylarımızın her biri bir duygu oyunudur, (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.24) der. Sartre'in açıkladığı sorumluluktan önce, iç sıkıntısı duygusunun bizim yaptıklarımızdan haberi vardır.

Sartre'in işaret ettiği gibi, seçim yaparak, bir birey sadece kendisini sorumlu tutmaz, fakat insanlığın bütününden sorumlu tutulur (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.553). Sartre'a göre a priori değerler varolmamasına rağmen, eyleyenin seçimi estetik alanda sanatçının yaptığı gibi aynı tarzda değerlerini yaratır. Değerler böylece evrensel bir boyutu olan özgürlüğümün doğru bir deneyimi aracılığıyla yaratılmış olur, benim durumumda olan başka insanlar da aynı durumları yaratabilir. Bu nedenle her gerçek tasarıdaki özel biçimlerde ifade edilmiş olan bir evrensellik vardır. Bu "tek evrensel" olarak daha sonra Sartre'in karşılık bulacağı şeyin ilk bildirimidir.

Sartre'in varoluşçuluğunda, "duygunun değerini ancak, onu doğrulayan bir eylemle gerçekleştirebiliriz, onu belirleyen bir davranışla tanımlayabiliriz. Yapıp etmelerimiz duyguyu meydana getirirler. Başka bir deyişle duygu, yapılan hareketlerle meydana gelir. Çünkü onun değeri, olup bitmiş yapıp etmelerden sonra ortaya çıkar. Bundan dolayı, genel geçerliği olan bir ahlaktan söz edilemez. Çünkü bu dünyada bize yol gösterecek bir işaret yoktur. Eğer varsa da, insan bu işaretin anlamı üzerinde karar verirken tek başındır. Bu işareti yorumlamanın tüm sorumluluğu kişindedir, yalnızca kendi omuzlarındadır. Yalnız bırakıldığımız için, varoluş tarzımızı biz kendimiz seçeriz; bırakılmışlık, bunaltı ve boğuntu ile birlikte yürür. İnsanın üzerine yaslanabileceği, sırtını dayayabileceği bir insan doğası" (Sartre, Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir, s. 22) bulunmadığı için kişi özgürdür. İnsanlar her türlü bağılıklardan kurtuldukları için, yarın ne yapacaklarına özgürce karar verirler. Gerçekte işler, insan onların nasıl olmasını isterse, yani nasıl bir karar verirse öyle olacaktır. Birey yaşamına bağlanır, orada kendi resmini çizer ve bu resmin dışında da bir şey yoktur. O, olması gereken şeydir. İnsan kendi yaşamından başka bir şey değildir: O, bir girişimler zinciri, bu girişimleri yaratan ilişkilerin toplamı ve bütünüdür.

Sartre, gerek sanatçı ve gerekse entelektüelin politik ve toplumsal sorumluluğu olduğunu, bütün yaşamı boyunca savunmuştur.

3.3.3.2. Yazarın Sorumluluğu

Sartre 'a göre zindanda olsun, sürgünde olsun, hangi partinin işine yarasın yaramasın, yine de düşüncesini bulunduğu günün koşullarına göre söylemek zorundadır. Kabadayı ya da eski anlamda ahlaklı, namuslu bir adam olduğu için değil, sadece yazarlığı çağdaşça anladığı, her yazının çağdaşça bir sorumluluk yüklenmesi gerektiğini ömrü boyunca söylediği, bunun tersine gidince yaşamasının hiçbir anlamı, hiçbir dayanağı, hiçbir avuntusu kalmayacağı için, özgür düşündüğü için yiğit olmak zorunda kalıyor.

Sartre'a göre, her yazar sadece yazmak ve yayınlamakla, ister istemez bağımlıdır, çünkü kendi zamanının sorunlarından kaçamaz ve her durumda yazdığı şeyin sorumluluğunu üstüne almalıdır.

“Dostoyevski der ki: “Her insan herkes karşısında her şeyden sorumludur.” Bu söz, gün geçtikçe doğruluk kazanıyor. Ulus topluluğu insan topluluğuna biraz daha katıldıkça, her insan ulus topluluğunda biraz daha kaynaştıkça, her birimiz gittikçe daha geniş ölçüde sorumlu oluyoruz. Nazi rejimine karşı koymamış her Alman'ı bu rejimden sorumlu saydık. İster bizde, ister başka bir memlekette olsun, ırksal ya da ekonomik bir baskı oldu mu, bunu açığa vurmayanların her birini sorumlu tutuyoruz. Uluslar arasında gidip gelme ve haberleşmelerin bu kadar kolay olduğu bir çağda, dünyanın herhangi bir yerinde bir haksızlık işlenmişse, hepimiz bu haksızlığın sorumluluğunu taşımaya başlarız.” (Sartre, Çağımızın Gerçekleri (Denemeler), s. 19)

Sartre'a göre, kunduracının kunduracı olarak sorumluluğu sınırlıdır: O da, iyi kunduralar yapmak. Hekim, bir yandan işini yaparken, bir yandan bir mahallenin, sağlık kurallarına uymayan bir fabrikanın durumuna karşı var gücüyle savaşıyor. Ama hekim olarak, elbette şu ya da bu baskıdan, söz gelimi -Yahudi düşmanlığından sorumlu değildir. Onun için, bir ozan insanlık sorumluluklarını bir ozan olarak yüklenmedi diye kınayamayız. “Ben ozanım sadece” demesini kınayabiliriz, yani, insan olarak sorumluluklarını bilmemesini. Ama ozan olarak toplumsal bir savaşa ya da kuruluşa katıldı diye kınayamayız. Hepimiz nice işler yaparız ki, bunlardan sorumlu olmak istemediğimiz için, bilmezlikten geliriz onları, üstünde durmadan yaparız, örtbas ederiz. Ömrümüz, adını vermek istemediğimiz için örtbas ettiğimiz işlerle doludur. Bir şeyin sözünü etmemek, onu düşünmeden, bilincimize mal etmeden, geri dönüp ne yaptığımızı

görmeden yapmaktır. Onu yaparız ama yaptığımızı görmezlikten geliriz. Dil araçsızlığı kaldırır ve insanı sorumlulukları ile karşı karşıya koyar.

Sartre'a göre bir yazar, Hegel'deki bilinçlerin birbirini bulması anlamında, başkalarıyla buluşmak için yazar. Yazar, yazdığının acı, şaşkınlık ya da korku ile ciğerinden çıkan bir haykırış gibi değil, düzenli bir yaratışın verisi olarak bilinmesini ister. Düzenli yaratış ise, iki anlamda özgür bir yaratış demektir; önce şundan ötürü özgürdür ki, bir şey yaratıyoruz demek, tanımlama gereği, o şey yaratılışından bir an önce tam anlamı ile yoktu demektir. Yaratma olan yerde, bir an önceki görüşe kıyasla bir yenilik var demektir. Sonra da, düzenli olma anlamında, yani kendi yasalarını kendi yapan bir iş olarak görülür.

Burada özgürlüğün iki anlamı ortaya çıkar: Yasaların etkisi altında değil de, yasaların temsili yoluyla iş görme olanağı ve bağımsızlığı. Bu ikili niteliği dolayısıyla yazar, bir nesneyi bulur ya da yasalara göre yaratırken özgür bir yaratışın adamı olmakla, bağımsız olarak bilinmek ister. Bir istek, ne türlü olursa olsun, karşımızdakinin özgürlüğünü önceden kabul etmektir her zaman. Bir insandan ancak elinde olan bir şey istenebilir. Bir insan özgür değilse, ondan bir güzellik yargısı isteyemem: Çünkü o adam, bu yargıda beğenilerinin kölesi olacaktır. Yazar edebiyat ortamındaysa, yani yazıyorsa, özgürlüğün hep tehlikede olduğu bir dünyada, özgürlüğü belirtme ve ona seslenme görevini üstüne almış demektir.

Sartre'a göre bu ortama girmeyen bir yazar suçludur. Sade suçlu olmakla kalmaz, çok geçmeden yazar olmaktan da çıkar. Yazar her şeyden önce, "ezeli" değerlerin bekçisi değildir, çünkü özgürlük somut bir şeydir.

"Bir şey uğruna savaştığımız zaman, o şeyi öyle bir isteyiş vardır ki, onu isterken bir bakıma, özgürlüğü de istemiş oluruz. Sadece bir bölüm insanın düşünce düzeyini yükseltmek için, bu adamların ya da başkalarının belli haklarını istemek için savaşabilir insan. Ama bunu yaparken, insan özgürlüğünü belirtmiş, öne sürmüş oluruz." (Sartre, Çağımızın Gerçekleri (Denemeler), s. 33)

Sartre'a göre özgürlük, günü gününe, bağlı olduğu somut işler içinde, somutça kazanılabilir. Bundan ötürüde, bir yazarın bağlanmasından, sorumluluğundan söz ettiğimiz zaman, soyut bir özgürlük adına bağlanma değildir bu. Yazarın yapıtında

ortaya koyduğu özgürlük, somut bir şey isterken kendi kendini isteyen bir somut özgürlüktür. Bizden istediği, belli bir olay dolayısıyla somut bir öfke, belli bir kurumun değişmesine çalışmaktır. Yönetici sınıflarda ideoloji ne kadar güçlü olursa, her zaman bu sınıflarla bağlı olan yazarın sorumluluğu o ölçüde bu ideolojinin bekçisi olmakla kalır. Bu ideoloji kendini hep değişmez bellettiğine göre, yazarda, ister istemez, değişmez değerlerin seyircisi olur. Ona göre özgür insanlar karşısında özgürce yazamıyorsanız, hiçbir şey yazamazsınız.

Sartre'a göre, özgürlük adına yazarın haksızlığa, yani nereden gelirse gelsin, kötüye karşı koyması, zorbalıkla savaşması gerektiği su götürmez. Yazar, ona göre her türlü zorbalığı kötülemek zorundadır, ister dostları zorbalık etsin, ister düşmanları; isterse bu zorbalık, XVIII. Yüzyıl ilkelerini, bir çeşit demokrasiyi korumak için olsun. Ama bunu yaptı mı, işçi sınıfının zorbalıklarını, Sovyet Rusya'nın zorbalıklarını kötüleyecektir. Çünkü amacını unutup, yollar üzerinde duran bir davranışa varacaktır.

“Zorbalığı ne adına kötülüyoruz, onu bilmemiz gerek. Bilmemiz gerek ki, biz bir zorbalık dünyasında yaşıyoruz, zorbalık onu kullananların bulduğu bir şey değildir, her şeyde zorbalık var. Ama bu durumda, önce yazarın kendi için bir zorbalık kuramı araması, zorbalığa karşı zorbalık olduğunu anlaması gerek. Demek istiyorum ki, bir yazar zorbalığı a priori kötülememelidir. Onu, çerçevesi içinde, bir yol diye bakarak kötülemeli ve hele, şunu anlamalıdır ki, çalışılacak şey, zorbalığı toptan ve soyut olarak kötülemek değil, her durumda gerekli zorbalığın en azını kurmaktır. Çünkü bugün zora başvurmadan hiçbir şey yapılamaz, çünkü bugün her şey zorbacadır.” (Sartre, Çağımızın Gerçekleri (Denemeler), s.44)

“Yazarın sorumluluğu pek açıktır bugün.

- Özgürlüğün, kurtuluşun olumlu bir kuramını yapmak.
 - Zorbalığı, ezilen sınıfların insanları açısından kötüleyecek bir duruma geçmek,
 - Amaçlarla yollar arasındaki ilişkiyi belirlemek,
 - Bir düzeni gerçekleştirmek ve ayakta tutmak için kullanılan zorbalığın her türlüüne hemen kendi adına karşı koymak.
 - Her zaman, hiç ara vermeden, yıkılmadan, amaçla yollar sorunu üzerinde, ahlakla politikanın ilişkileri üzerinde düşünmek.”
- (Sartre, Çağımızın Gerçekleri (Denemeler), s.47)

Sartre, Çağımızın Gerçekleri adlı denemesinde; birçok Avrupalı Japonya'ya girilmesini, bombalar altında ezilmesini istemişlerdi. Ama bir anda yüz bin insanı öldürecek olan o küçücük bomba bizi sorumluluklarımızla karşı karşıya getirdi, diye belirtir. Ona göre, yaşadığım günde ve sonsuzluk içinde kendi kendimin tanıdığı kendim olmak zorundayım. Ahlaklı olursam, kendim istediğim için olacağım, bu yıpranmış

dünyada ve bütün insanlık bundan böyle yaşayacaksa, doğduğu için değil, yaşamaya karar verdiği için yaşayacak. İnsan türü diye bir şey yok artık. Atom bombasının bekçisi olan topluluk doğa düzeninin üstünde bulunuyor, çünkü o, yaşamasından ve ölümünden sorumludur. Her gün, her dakika yaşamayı kendi istemesi gerekir. Bugün bir karabasan gibi duyduğumuz işte budur.

“Yaşamdan, dostlarımızdan kendimizden yana oynuyorsak, Fransa’dan yana oynuyoruz demektir, onu bu çetin ve güçlü dünyaya, bu ölüm tehlikesi içinde insanlığa katma yollarını aramayı üstümüze almış oluruz. Günün birinde paramparça olacaksa bile, dünyadan yana da olmalıyız. Tanrı öldü, değişmez kutsal haklar öldü ve gömüldü. Savaş öldü, onunla birlikte cılız yüreklerle verdiği kaçamak ve yan çizme olanakları da ortadan kalktı, savaşın yüreklerde beslediği haklı ve rahat barış umutları da öldü.” (Sartre, Çağımızın Gerçekleri (Denemeler), s.55)

“Hiçbir zaman Alman işgali altında olduğu kadar özgür değildik.”(Sartre, Çağımızın Gerçekleri (Denemeler), s.57) Sartre, “bütün haklarımızı ve en başta konuşma hakkımızı kaybetmiştik” diye devam eder. Ona göre, insanın sırrı OEDİPUS yâda aşağılık kompleksi değil, özgürlüğün sınırı, işkencelere ve ölüme dayanma gücüdür. Gizli çalışanlar savaşın türlü hallerinde yeni bir görgü ediniyorlardı: Askerler gibi uluorta dövüşmüyorlar, yalnızlık içinde kovalanıyor, yalnızlık içinde tutuluyor; tek başlarına yalın varlıklarıyla işkencelere katlanıyorlardı. Ama bu yalnızlığın da dibinde ötekileri, bütün ötekileri, karşı koyan bütün arkadaşları savunuyorlardı. Bu tam yalnızlık içindeki bu tam sorumluluk özgürlüğümüzün apaçık örtülerinden sıyrılması, ortaya çıkmasıdır. Buyuran için de, buyurulan için de aynı tehlike, aynı sorumluluk, disiplin içinde tıpatıp aynı özgürlük. Sartre’a göre, her biri en katıksız bırakılmışlık içinde tarihsel rolünü gerçekleştiriyordu. Her biri ezenlere karşı kendi olma yolunu tutuyor, özgürlük içinde kendini seçerken, ister istemez, herkesin de özgürlüğünü seçiyordu.

O halde Sartre, yalnızca bir felsefeci ya da sanatçı, yalnızca bir denemeci ya da eleştirmeci değildir. Çağımızın ana sorunlarını çözümleyen ve tartışan bir düşünür, günümüz insanının durumunu ortaya koyan bir yazar ve bu durumun değişmesini isteyen bir politikacıdır da... İnsanın toplumsal ve kişisel durumunu değiştirmek isteyenlerin yanındayız diyen ve çağına sınıksız bağlanan bir eylemci... Özgürlüğü her şeyin üstünde tutan bir savaşçı.

SONUÇ

Sartre’ın “özgürlük, sorumluluk, yabancılaşma” kavramları başlığını taşıyan bu çalışmada, Sartre’ın felsefesi ilk dönem ve ikinci dönem şeklinde ele alınarak hazırlanmıştır. Çalışmanın birinci bölümünde Sartre’ın felsefesinde temel niteliği taşıyan, “özgürlük kavramının tarihsel gelişimi”, “Sartre’ın metodolojisi”, “ego”, “bilinç”, “fenomen”, “kendinde - varlık”, “kendisi – için – varlık” gibi kavramlar ele alınmıştır. Çalışmanın ikinci bölümünde, “özgürlük, sorumluluk, yabancılaşma” kavramları, Sartre’ın ilk dönem felsefesine damgasını vuran “Varlık ve Hiçlik” adlı eseri esas alınarak çalışılmıştır. Aynı zamanda “yabancılaşma” kavramının ele alındığı “Ahlak Üzerine Defterler” adlı eseri de bir alt başlık olarak incelenmiştir. Çalışmanın üçüncü bölümünde ise, “özgürlük, sorumluluk, yabancılaşma” kavramları, Sartre’ın ikinci dönem felsefesinde önemli bir yere sahip olan “Diyalektik Aklın eleştirisi” adlı eseri ve bu esere bir önsöz niteliğinde yazılan “Yöntem Araştırmaları” adlı eseri esas alınarak incelenmiştir.

Sartre’ın felsefi-edebi hareket noktası Husserl’in olgusalılık tezlerini devralmasıdır. Sartre’a göre, olgusalılık önemli bir olanaktır. Bilinç ve dünyayı birbirlerinden ayrı, yalıtılmış birer varlık olarak görmek yerine, hedefe yönelik oluşun temel yapısı sayesinde, bilincin hâkimiyeti ve dünyanın gerçekçi ağırlığı, aynı anda korunabiliyordu. Sartre bu bağlamda, ben kavramını bilincin maddi bir sakini olarak kabul eden, her görüşe karşı çıkar. Aynı zamanda bilincin kendisinde görülen, temel bir farklılığa işaret eder. Bu farklılık, düşünme edimiyle ortaya çıkmaz. Bilince en baştan itibaren damgasını vurur. Tamamıyla kendisi tarafından aydınlatılmayan ve kendisiyle dolu olmayan, ayrıca düşünme ediminin nesnelleştirici mesafesini de içermeyen, hiçbir bilinç yoktur. Bilincin hedefe yönelik olan yapısından dolayı her bilinç, bir şeye yönelik olan bir bilinçtir. Ama aynı zamanda, kendisine yönelik bir bilinçtir de.

Bilincin hedefe yönelik yapısından hareket eden Sartre’a göre, hayal gücü göz önünde bulundurulduğunda, bilincin hiçliğe yönelik bağı saptanmış olur. Sartre’a göre, ontolojik bakımdan bilinç ve bilinçle karşılaşılan olgu birbiriyle ilişki içinde olsalar da, sonuçta iki ayrı varoluş şeklidir. Sartre bu bağlamda bilinci, her türlü geleneksel tanımlamanın ötesine taşımış olur. Bilincin hedefe yönelik yapısı, varlığa yönelik bir

ilişkidir ki bu ilişki dâhilinde bilincin bilinç olarak yapılandırılması mümkün olur. Bir şeye yönelik olan bir bilinç özelliğiyle, o an orada olmayan bir şeyin bilincidir. Kendisi olmayan bir şeyi içine almalıdır. Böylece hep kendisinin dışındadır. Buradan çıkardığımız sonuç şudur; Hiçlik, yapılandırıcı bir biçimde ‘kendisi-için-varlık’ şeklindeki varoluş tarzını doldurmaktadır. Sartre’ın net olarak ifade ettiği üzere, “bilinç öyle bir varlıktır ki, bu bilincin varoluşu, şu veya bu şekilde varolmayı belirler.” (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.29) Sartre’a göre insanı tanımlayan durum şudur: Varoluşunda, varolmayan bir varoluş var olmalıdır. İnsan hiçbir zaman kendi başına bir kimlik teşkil etmez. Her zaman bu hiçlik aracılığıyla kendisinden ayrıdır ya da Sartre’ın oldukça kesin ifadesi doğrultusunda varolmak zorundadır. Ancak bu şekilde tanımlanan varlık, Sartre’a göre özgür olabilir. Bu tür bir temel anlayış ya da temel yapı ile tanımlanan bir varlık, sadece özgür olabilme özelliğine sahip değildir, özgür olmak zorundadır.

Sartre’ın 1943 tarihinde yayınlanan ve düşüncesinin ilk dönemine damgasını vuran ve çalışmanın ikinci bölümünün ana temasını oluşturan “Varlık ve Hiçlik” (L’etre et le Neant) adlı yapıtında varoluş olgusundan başka olgu yoktur. Varlık’ı bu varoluş olgusunu oluşturur; bu varlık’a temel olan herhangi başka bir varlık’ın varolduğunu düşünemeyiz. Sartre’a göre olgu, varoluşsal gerçekliği içinde, zihinsel sezgiye açılan şeydir. Filozof, böylece, somutun alanını felsefi araştırmanın alanı olarak belirlemiş, dolayısıyla tam anlamında gerçekçi bir tutum almıştır. Onda bütün sorunlara işte bu temel anlayışa göre çözüm getirilir. Varoluşsal varlık her şeyi kucaklayacak biçimde her yerdedir. Tektir ve her şey kapsar. Bu varoluşsal varlık insana bulantı duygusu verir; bulantı duygusu, varlık’ı bir ‘kendinde-şey’ olarak sezmemizi sağlar. Böylece, varoluşsal varlık’ı bir ‘kendinde-şey’ olarak belirleyen Sartre, insan bilincini de bir ‘kendi-için-şey’ olarak belirler. Düşünen özne ya da bilinç, özünü, varlık’ın karşıtı olan hiçlik’le ortaya konur. Bilinçlenmek demek, tanımak demektir, bilen’i (özne) bilinen’den (nesne) ayırmak demektir. Bilinç, bir boşlukla ayrılır nesneden. Bu anlamda o, olmadığı şeydir, hiçlik’tir, kendi kendinin hiçlik’idir.

Sartre, “Varlık ve Hiçlik”te “mutlak” bir özgürlük anlayışını savunmaktadır. Bir insanın ya tümüyle özgür olduğunu, ya da hiç olmadığını söyler. İlk bakışta paradoksal görünen, ama kendi kavramlarıyla düşündüğümüzde son derece anlamlı olan ünlü deyişle “insan özgürlüğe mahkûmdur”. Çünkü özgürlük insanın bir özelliği değil onun ta kendisidir, bir başka deyişle onun ontik boyutudur. İnsan gerçekliğinin kavramsal

ifadesinden başka bir şey olmayan ‘kendisi-için-varlık’ kipinin “değer” ardında koşarken kendini zorunlu olarak bulduğu durumdur.

Özgürlük Sartre için sadece ontolojik boyutta uygun bir biçimde gösterilip, gerçekleştirilebilir konumdadır. Ontolojik anlamda idrak edilen bir özgürlük, Sartre’a göre insanın tanımı, herhangi bir nitelik, sosyal bir yeti konusu (örneğin irade) yerine geçemez. Sadece varoluş tarzının bizzat kendisini dile getirebilir. Sartre için özgürlük ve sosyal varoluş özdeştir. Zira “kendisi-için-varlık” olarak bilinen varoluşun zenginliğini ve kimliğini gören bir varlık kendisini bir noksanlık, bir yoksayış, bir farklılık olarak algılsa özgür olmak dışında başka bir şey olamaz. “Kendisi-için-varlık” daima aşkınlık içinde oluşu, benim taslaklarım, davranış hedeflerim ve amaçlarımda da ortaya çıkan hiçliğe dayanır ve özgür davranışı, karşılaştıklarımızla daimi bir kopukluk içindeymiş gibi gösterir. Sartre’a göre bu durum seçimin her ediminde gerçekleşir. İnsanın kendi varoluşunu seçmesi, bir tür varoluşun meydana getirilmesidir. Sartre’a göre özgürlük ve seçim ve kararlar ilgili durum, bir tür karşılıklı koşullama ilişkisi içinde bulunurlar: “Özgürlük sadece durum içinde vardır ve durum yalnızca özgürlük sayesinde.” (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.619)

İlk bakışta özgürlüğün kısıtlanması gibi görünen her şey, sadece gerçeklik, yani özgürlüğün ön koşulu olarak karşımıza çıkar. Ne tarihsel konumum, ne ölümüm, ne geçmişim, ne de çevrem ya da diğer insanlar, hatta ölümüm bile özgürlüğümü kısıtlayamaz. Özgürlüğümün, gerçeklik olarak görünen bütün kısıtlamaları, ancak ve ancak özgürlüğüm sayesinde birer kısıtlama olarak ortaya çıkabilirler. Sartre’a göre her sınır özgür bir sınırdır. Başkaları tarafından belirlenen durumu ya da gerçekliği, kendi özgürlük taslağımın ışığı içinde devralmak durumundayım.

Sartre’a göre, insan, bu dünyada, başkalarıyla, zor da olsa, ilişki içindedir. Her şeyden önce, bir bedenimizin olması, dış dünyayla ilişkimizi olanaklı kılar. Başkasıyla ilişki; en yetkin biçimde, "başkasının bakışı"yla, başkasının bakışının bize verdiği "utanma" duygusuyla kurulur. Tek başına olmak dingin durumda olmaktır. Başkasının varlığı, daha doğrusu başkasının bakışı bizi nesneye indirgemeye çalışır. Biz de başkasının bakışı karşısında nesneye indirgenmemeye bakarız. Sartre bakışın analizini, bana bakan diğer insanın önceliğinde başlatır ve bu doğrultuda bir yabancılaşma

yapısını hareket noktası olarak kabul eder ki, bu noktanın ontolojik karakteri, neredeyse yok edilmesi imkânsız olduğu izlenimini verir. Özgürlüğümün, diğer insanların bakışları altında nesnel hale gelmesi, donup kalması ve yabancılaşması, tarafımdan yalnızca iki değişik şekilde önlenebilir: diğer insanların da benim tarafımdan nesnel hale getirilmesiyle ya da özgürlüğümün bir nevi diğer insanların özgürlüğüne eşitlenmesiyle. Sartre'a göre insanlar arası ilişkinin özelliği, çatışmadır.

Sartre bu radikal özgürlük kuramından, aynı derecede radikal olan bir sorumluluk kuramı çıkarmaktadır. Sartre, insana “dünyanın bütün ağırlığını” (Sartre, Varlık ve Hiçlik, s.696) yüklemiştir. Ona göre, bu sorumluluğu ortadan kaldıracabilecek olan, hiçbir özrü, hiçbir gerçekliği, hiçbir mazereti kabul etmemektedir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde, Sartre'ın felsefi düşüncesinin farklı bir boyut aldığı, felsefeden siyasal düşüncelere giden yolun açık bir şekilde gözler önüne serildiği ikinci dönem düşüncesi ele alınmıştır. Sosyoloji ve tarih alanının keşfi ile Sartre, özgürlüğün radikalizmini ortadan kaldırmaz. Sartre'ın 1960 yılında kaleme aldığı “Diyalektik Aklın Eleştirisi” adlı eserinde, varoluş kategorisi gitgide uygulama kategorisi haline almıştır. Davranış, sadece bireyselliğin öz değişimi şeklindeki bir değişime dayanmıyordu artık. Dünyanın değişimini hedef alan sosyal bir edime de dayanıyordu ki, bu edim çerçevesinde devrimci, kendisi ve kendi bireysel tasarıları etrafından dönen bilincin yerini alır. Bu doğrultuda davranış, sosyo-ekonomik koşulların bütünüyle yüzleşmek durumunda kalır. Sartre'ın Marxizm'i temelde onaylaması, Marxizm'in içinde yer alan, bazı eksiklikleri keşfetmesini de kapsar. Katı Marxizm içinde bir nevi taşlaşmış olan, uygulama-teori ilişkisi, birtakım Varoluşçu unsurların ilave edilmesiyle kırılıp, değiştirilmek istenmektedir.

Artık özgürlük, bireysel uygulamanın karşılaştığı koşullar dikkate alınarak, somut özgürlük olarak gösterilmek istenmiştir. Bu deneme dolayısıyla, diğer insanlarla olan ilişkilerin rolünü de değiştirmiştir. Burada da yabancılaşma, tek tiplik, grup, sınıf ve benzeri yapılarda önemini devam ettirmektedir. Sartre'a göre, başarılı olan tek birliktelik, kendiliğinden bir araya gelen gruptur. Bu grup, önceden tahmin edilemeyecek bir biçimde, bir bağlam çerçevesinde ve kuramsal olmayan bir şekilde, bireysel uygulamalara yönelik özgürlüğü, aynı zamanda genel özgürlük olarak da kabul

eder. Bu bakımdan özgürlüğün devam etmesi için, kendiliğinden ve devamlı olan bir devrimin kanunu geçerlidir.

Bir yanda 'Varlık ve Hiçlik' ve öte yanda 'Diyalektik Aklın Eleştirisi' arasında açık bir atmosfer ayrımı vardır. Erken çalışmada tablonun özeğinde duran bütünüyle özgür bireydir, kendi değerlerini seçen ve özgürce seçilmiş temel işlemsel idealinin ışığında kendini en sonunda ölümden 'kendinde-varlık'ın 'kendinde'nin olgusallığına geri düşünceye dek sürekli olarak gelecek olanaklara doğru aşan bireydir. Geç çalışmada, Eleştiri'de, tarihin genel devimi öne çıkar ve küme üzerine ve verili bir toplumsal düzeni yeni bir toplumun olgusallaşmasına doğru aşmakta olan kümenin düzenli eylemi üzerine çok daha büyük bir vurgu getirilir. Yine, erken çalışmada hiç kuşkusuz her insanın verili bir tarihsel durum içinde varolduğu ve davrandığı olgusunu ve insan özgürlüğünü uygulamanın çevresel, fizyolojik ve ruhsal bir etmenler türümlüğü tarafından etkilendiği olgusunu kabul etmesine karşın, Sartre'ın başlıca amacı insan özgürlüğü üzerine sınırlamaların yalnızca birey onlara bu imlemi verdiği için sınırlamalar olduklarını ileri sürmektir. Eleştiri'de bu bakış açısı gerçekten de yeniden ortaya çıkar; ama ön koşulların insan etkinliği üzerindeki zorlayıcı baskısı üzerine açıkça daha güçlü bir vurgu getirilir. "Her şeyden önce, kimse bizi Stoacıların ileri sürdükleri gibi insanın tüm durumlarda özgür olduğunu söylüyormuşuz gibi yorumlamaya geçmesin. Söylemek istediğimiz şey tam karşıtı, eş deyişle tüm insanların yaşam deneyimleri kılğısal-süredurumunun alanında ve tam olarak bu alanın başlangıçta darlık tarafından koşullandırılması ölçüsünde gelişmekte olduğu sürece köleler olduklarıdır." (Sartre, Eleştiri, s.369)

Diyebiliriz ki, erken çalışmada 'kendi-için' ve 'kendinde' arasında, bilinç ve varlık arasında diyalektik bir ilişki vardır. Birincisi ikincinin bir olumsuzlanması yoluyla doğar; böylece kendinde varlığı öngerektirir ve ona bağımlıdır. Aynı zamanda anlamı olabilmesi ve bir dünya olarak ortaya serilebilmesi için kendinde varlık bilinç ister. Eleştiri'de bu diyalektik ilişki insan ve özdeksel çevresi arasındaki ilişki biçimini alır. İnsan özdeksel bir çevreyi öngerektirir ve onun üzerinde etkir; ama çevre ancak insanın aracılığıyla Doğa olarak ortaya serilir. Yine, Varlık ve Hiçlik'te ayrı bilinçler arasında diyalektik bir ilişki vardır, çünkü 'kendi-için'in başkasını olumsuzladığı ve yine de onu gerektirdiği söylenir. Başkasının 'bakış'ı hem 'kendi'ye gözdağı olur hem de onu

kendisine bildirir. Eleştiri'de Başkası tarafından yaratılan gözdağı bakış kavramının değil ama darlık kavramının terimlerinde betimlenir; ama temel diyalektik ilişki sürer. Dahası, Sartre'ın küme düşüncesine verdiği önceliğe karşın, kümenin doğuşunu, doğasını ve dağılmasını açıklaması yeterince açık olarak onun için bireysel özgür etmenin yine temel etmen olduğunu gösterir. Ve Eleştiri'de ön koşulların zorlayıcı etkisi üzerine çok daha büyük bir vurgu getirilmesine karşın, insanın özdek tarafından denetlenmesi insanın dışsallaşmış olarak kendisine boyun eğişi olarak, özgürce aşılabilir bir kendine-yabancılaşma olarak temsil edilir.

Sartre varoluşçuluğu Marxizm uğruna koşulsuzca terketmediği ama ikisini Marxizmi varoluşçu bir insanbilimin ışığında yeniden-yorumlayarak birleştirmeye çalıştığı için, düşüncesinde hem süreklilik hem de süreksizlik öğelerini bulmamız ancak beklenebilecek bir şeydir. Yine de zorunlu olarak bundan varoluşçulaştırılmış Marxizminin tüm ikircimden özgür olduğu sonucu çıkmaz. Gördüğümüz gibi, iki konumu bileştirmeye çalışır. Bir yandan tarihi yapanın insanın kendisi olduğu ve bunu gelecekte belli bir toplumsal durumun sağlama bağlandığı, daha açık bir deyişle, tarihsel süreci yöneten diyalektik bir yasanın kaçınılmaz sonucu olarak sağlama bağlandığı görüşünü dışlayan bir anlamda yaptığı savı vardır. Öte yandan, diyalektik kalıbın tarih üzerine yalnızca insan anlığı tarafından dayatılmadığı, ama tarihin insanın diyalektiğe güdümlü olmasından ya da ona uğramasından söz etmenin anlamlı olacağı bir türde diyalektik bir yapısının olduğu savı vardır. Sartre özgür etmen olarak insan kavramını korumayı ve aynı zamanda kılışal-süredurumlunun kölesi olarak insan düşüncesi için de yer açmayı ister.

Eğer insan tarihte kendisinin kendine-yabancılaşmasını ve kılışal-süredurumluya köleleşmesini buluyorsa, bu düşünsel gözlem sonucunda yalnızca kendi yarattığını görüp kabul etmektedir. Bundan insanın köleleşmesine bilerek neden olduğu sonucu çıkmaz. İşin gerçeği insanın etkinliğinin daha baştan ön ya da verili bir durum tarafından koşullanmış olduğudur. Özgürce davranır, ama bir boşlukta değil. Eyleminin başkalarının eylemleri için ön koşullar oluşturan sonuçları vardır. İnsanın temel durumu verildiğinde, tarihin geçeceği beklenebileceği gibidir. Ama yine de özgür etmenlerin etkinliklerinin öyküsüdür. Tarihin insanın eyleminin üstünde ve onu belirleyen bir kendilik olarak temsil edilmemesi gerekir. Tarih ön koşulların zorlayıcı baskısı altında

duran insanın eylemleridir. Ve bu baskı köleliğe dek varabilir, gerçi insanın temel özgürlüğünü ve köleliği aşma yeteneğini yok etmese de.

Belirttiğimiz gibi, Sartre tarihin diyalektiğinin olanağının koşullarını insanın kendisinde arar. Bu ona tarihi ve diyalektik kalıbını yapanın insanın kendisi olduğunu ve bağımsız olarak işleyen ve insanı bir araç olarak kullanan kişisel-olmayan bir diyalektik yasanın olmadığını ileri sürme yolunu açar. Bununla birlikte, insan bir durum içinde davrandığı için, pekâlâ tarihin deviminin yalnızca insan ve çevresi arasındaki kökensel ya da temel diyalektik ilişkinin açılımı ya da gelişimi olduğu vargısını çıkarma eğilimine girebiliriz. Başka bir deyişle, Sartre'ın diyalektiği insanın kendisinde temellendirmesi ikircimden bağışık değildir. İnsanın başka bir yolda davranabilecekken belli bir yolda davranmayı seçmiş olduğunu imleyebilir. Ya da tarihin diyalektik deviminin temel bir durumun gelişimi olduğunu imleyebilir, bir gelişim ki ilkede önceden saptanabilir.

Sartre, tarihin evrelere bölünebileceğini ve her bir evrede yalnızca tek bir yaşayan felsefenin olduğunu varsayar. Sartre için “her felsefe kılıgsaldır, üstelik ilk bakışta en düşünsel görünen bile.” (Sartre, Eleştiri, s.635) Sartre her evrede yükselen tek bir sınıfın olduğunu varsayar. Ve bir evrenin yaşayan felsefesi onun için bu sınıfın gereksinim, çıkar, özlem ve hedeflerine belirtik anlatım veren felsefedir. Bununla birlikte, Sartre felsefecinin çağdaş bilgiyi 'yükselen sınıfın kendi evresi ile ve dünya ile ilişki içinde tutumlarını ve uygulamalarını anlatan yönlendirici şemalar aracılığıyla birleştirdiğini söylemeye geçer. Böylece yaşayan felsefe, bilimlerin birleştirilmesi üzerine konuşmaya karşın, yine de yükselen sınıfın felsefesidir. Eleştiri’de Marxizmin yalnızca yabancılaşmış işçinin değil ama yabancılaşmış insanın felsefesi olduğunda dretir. Ve gördüğümüz gibi, Marxizme bir antropolojide ya da insan öğretisinde bir temel vermeyi ister, bir temel ki insanın köleleşme olanağını sergilemesine karşın, yine de geriye genel olarak insanın temel durumuna gittiği ölçüde mantıksal olarak sınıf savaşımının doğuşuna önseldir.

Sonuçta, Sartre’ın bu iki dönemi arasında farklılıklar olmasına karşın, benzerlikler olduğunu da görmekteyiz.

K A Y N A K Ç A

- Altıok, Füsün, Niçin Diyalektik (Denemeler), İstanbul, Çağdaş Yayınları, 1997
- Arendt Hannah, Crises Of The Republic (Kültür Krizi), New York, Harcourt Brace & Company, 1972
- Aysenever, K., Barutca, E. M., Tarih felsefesi, İstanbul, Cem Yayınevi, 2003
- Blackham, H. J., Altı Varoluşçu Düşünür, Çev. Ekin Uşşaklı, Ankara, Dost Kitapevi Yayınları, 2005
- Bochenski, J.M., Çağdaş Avrupa Felsefesi, Çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1997
- Caws, P., Sartre, London, Routledge and Kegan Paul, 1979
- Cevizci, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Ankara, Ekin Yayınları, 1996
- Cohen-Solal, Annie, Doğumunun Yüzüncü Yıldönümünde Jean-Paul Sartre, Çev. İsmail Yerguz, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2005
- Copleston, Frederick, Çağdaş Felsefe Maine De Biran'dan Sartre'a, Cilt 7, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 2000
- Danto, A.C., Sartre, London, Fontana, 1991
- De Crespigny, A.; Minoque, K. R., Çağdaş Siyaset Felsefecileri, Çev. Mete, Tuncay, İstanbul, Remzi Kitapevi Yayınları, 1994
- Detmer, David, Freedom As A Volue A Critique of the Ethical Theory of Jean Paul Sartre, La Salle, Illinois, 1986
- Direk, Zeynep; Güremen, Refik, Çağdaş Fransız Düşüncesi, Ankara, Epos Yayınları, 2004
- Edmund Husserl, Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe, Çev. Önay Sözer, İstanbul, Afa Yay., 1994

- Edmund Husserl, Fenomenoloji Üzerine Beş Ders, Çev. Harun Tepe, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1997
- Ergun, Doğan, Sosyoloji ve Tarih, Ankara, İlke Yayınevi, 1995
- Fleischer, Margot, 20, Yüzyıl Filozofları, Çev. Akın Kanat, İzmir, İlya Yayınları, 2002
- Gürsoy Kenan, Egzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler, Ankara, Akçağ Yayınları, 1988
- H. Ziya Ülken, Varlık ve Oluş, Ankara, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968
- Hilav, Selahattin, Yüz Soruda Felsefe, Sunuş: Turhan Ilgaz, İstanbul, K Kitaplığı, 2003
- Howells, Christine, The Necessity of Freedom, Cambridge, Cambridge University Press, 1988
- Howells, Christine, Cambridge Companion to Sartre, Cambridge, Cambridge University Press, 1992
- Husserl, Méditations Cartésiennes (Kartezyen Üzerine Düşünceler), Trad, de L'Allemand par Emmanuel Lévinas et Gabrielle Peiffer, Paris-Vrin, 1947 (Aktaran; Talip KARAKAYA)
- Inwood, Michael, A., Hegel Dictionary (Hegel Sözlüğü), Blackwell, Massachusetts, 1992
- İnam Ahmet, Edmund Husserl Felsefesinde Mantık, Ankara, Vadi Yayınları, 1995
- Kale, Nesrin, Felsefiyat (Felsefeye Dair), Ankara, İmaj yayınları, 1997
- Karakaya, Talip, Jean Paul Sartre ve Varoluşçuluk, Ankara, Elis Yayınları, 2004
- Karakaya, Talip, Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu, Ankara, Elis Yayınları, 2004
- Kirsner D., The Schizoid World of Jean-Paul Sartre, St. Lucia; University of Queensland Press, 1976
- Kojeve, Alexandre, Hegel Felsefesine Giriş, Çev. Selahattin Hilav, İstanbul, YKY Yayınları, 2001
- Kuçuradi, İoanna, Çağın Olayları Arasında, Ankara, Ayraç Yayınları, 1997

- Lalende, André, Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie (Felsefi Teknik Terimler Sözlüğü), Volume-1/2, Paris: P.U.F., 1991, (Aktaran; Talip KARAKAYA)
- Lefebvre, Henri, Diyalektik Materyalizm, Çev. Barış Yıldırım, İstanbul, Kanat Yayınları, 2006
- Magill, Frank, Egzistansialist Felsefenin 5 Klasiği, Çev. Vahap Mutal, İstanbul, Hareket Yayınları, 1971
- Markoviç, Mihailo, Hümanizm ve Ahlak Felsefesi, Çev. Ali Ünlü, İstanbul, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998
- Maurice, Merleau-Ponty, Phénoménologie de la Perception (Algının Fenomenolojisi), Paris, Gallimard, 1994, (Aktaran; Talip KARAKAYA)
- Murdoch, I. Sartre: Romantic Rationalist, London, Chatto and Windus, 1987
- Natanson, M., A Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology, New York, Haskell House Publishers, 1972
- Olivier, Blonch, Le Matéalisme (Materyalizm) P: P.U.F., 1995(Aktaran; Talip KARAKAYA)
- Russell, Bertrand, Batı Felsefesi Tarihi(Yeni Çağ), Muammer Sencer, İstanbul, Say Yayınları, 2000
- S. Shaikan, William, Felsefe Tarihi, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1997
- Sartre, Jean Paul, Yöntem Araştırmaları, Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1988
- Sartre, Jean-Paul, Being and Nothingness: an essay on phenomenological ontology (Varlık Ve Hiçlik), İng. Çev. Hazel E. Barnes, New York, Philosophical Library, 1989
- Sartre, Jean-Paul, Bulantı, Çev. Samih Tiryakioğlu, İstanbul, Varlık Yayınları 1983,
- Sartre, Jean-Paul, Critique of Dialectical Reason (Diyalektik Aklın Eleştirisi), İng. Çev. Alan Sheridan-Smith, London, New Left Books, 1976

- Sartre, Jean-Paul, Denemeler(Çağımızın Gerçekleri), Çev. Sabahattin Eyüboğlu, Vedat Günyol, İstanbul, Say Yayınları, 1998
- Sartre, Jean-Paul, Ego'nun Aşkınığı, Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Ankara, Alkım Yayınları, 2003
- Sartre, Jean-Paul, L'imagination (Düş Kurma), İng. Çev. Forrest Williams, Ann Arbor Paperbacks, 1972
- Sartre, Jean-Paul, Materyalizm ve Devrim, Çev. Emin Türk Eliçin, İstanbul, Toplumsal dönüşüm Yayınları, 1998
- Sartre, Jean-Paul, Sinekler: Dram, Üç Perde, Çev. Tahsin Yücel, Ankara, Kuzey Yayınları, 1985
- Sartre, Jean-Paul, Situations Philosophiques (Felsefi Durumlar), Paris, Gallimard, Coll., 1976, (Aktaran; Talip KARAKAYA)
- Sartre, Jean-Paul, Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir, Çev. Asım Bezirci, İstanbul, Say Yayınları, 1997
- Schilpp, P.A. ,The philosophy of Jean-Paul Sartre, Open Court, La Salle, 1981
- Silverman, H.J. and Elliston, F.A. ,Jean-Paul Sartre: Contemporary Approaches to his Philosophy, Brighton, Harvester Press, 1980
- Thilly, Frank, Felsefenin Öyküsü, Cilt – 2, Çev. İbrahim Şener, İstanbul, İzdüşüm Yayınları, 2000
- Ulaş, Sarp; Güçlü, Baki; Uzun, Erkan; Uzun, Serkan; Yolsal, Ü. Hüsrev, Felsefe Sözlüğü, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2002
- Wahl, Jean, Introduction a la Pensée de Martin Heidegger (Martin Heidegger'de İnsan Realitesinin Atılmış Varlık olması), Paris, Libr. Gén., G – Française, 1998
- West, David, Jean-Paul Sartre ve Fransız Varoluşçuluğu, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, 1998

Makaleler;

Bozkurt, Nejat, “Varoluşçu Varlık Öğretisi”, **Felsefe Arkivi**, Sayı: 25, İst. Üni. Edb. Fak., 1984

Darnell, Michelle, “Being-Looked-at; Ontological Grounding For An Ethics in Being And Nothingness”, **Sartre Studies International**, Volume 10, Issue I, 2004

Frankl, Victor Emil, “Freedom And Responsibility”, Man’s Search For Meaning, **Touchstone Press**, NY, 1963

Korlaelçi, Murtaza, **Türkiye I. Felsefe Mantık Bilim Tarihi Sempozyum Bildirileri**, 19–21, Kasım, 1986, Ankara

Morrison, Wesley, “Freedom, Determinism And Chance In The Early Philosophy Of Sartre, **The Personalist**, July, 1997

Rose, David, “Sartre And The Problem Of Universal Human Nature Revisited”, **Sartre Studies International**, Volume 9, Issue I, 2003

Savodnik, Irwin, “Sartre's paradox of freedom”, Ucla, **Globe Newspaper Company**, 2005

Tate, Daniel L., “ ‘Unappropriable’ Freedom Santoni, Sartre And The Question Of Authenticity – a Response To Karsten Harries, **Sartre Studies International**, Volume 10, Issue I, 2004

Harle, Rob, “Condemned To Be Free”, **The Bhagavadgita in the Mahabharata University of Chicago Press**, Chicago, 1999

Zaborowski, Holger, “On Freedom And Responsibility: Remarks On Sartre, Levinas And Derrida”, **Blacwell Publishers Ltd**, Oxford, UK And Boston, US, 2000