

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

SARTRE'İN ÖZGÜRLÜK ETİĞİNİN OLUŞUMU

Doktora Tezi

Gülay ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ

Ankara-2013

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

SARTRE'İN ÖZGÜRLÜK ETİĞİNİN OLUŞUMU

Doktora Tezi

Gülay ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Ertuğrul Rufayi TURAN

Ankara

Eylül-2013

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI

SARTRE'İN ÖZGÜRLÜK ETİĞİNİN OLUŞUMU

Gülay ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Ertuğrul Rufayi TURAN

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı:

İmzası

Prof. Dr. Sabri Boyukaldıncı
Prof. Dr. Ertuğrul CENGİZ
Prof. Dr. Halil Turan
Doç. Dr. İsmail BAYAR BİLEK
Doç. Dr. Ertuğrul Rufayi Turan

.....
.....
.....
.....
.....

Tez Sınav Tarihi.....11.11.2013.....

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE;**

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (..../...../2013)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı Soyadı

İmzası

ÖNSÖZ

Felsefenin tüketilemeyen, daima değişen ve dönüşen, yeni düşüncelerin gelişimine olanak tanıyan ve tanıyacak olan etik alanına ve özellikle Sartre etiğine odaklanma serüvenimde, bu etkinlik içine dahil olduğum ilk andan itibaren, büyük destek, eleştiri ve katkılarıyla bana yol gösteren tez danışmanım, değerli hocam sayın Doç. Dr. Ertuğrul Rufayı Turan'a çok teşekkür ederim. Yine bu çalışmanın sürdürülmesi ve tamamlanmasında verdiği destek ve hoş görüden dolayı değerli hocam sayın Prof. Dr. Erdal Cengiz'e ve hayatımın her anında olduğu gibi tez hazırlama sürecinde de tüm sıkıntılara rağmen desteğini esirgemeyen değerli eşim Engin Akgündüz'e sonsuz teşekkür ediyorum.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
İÇİNDEKİLER	ii
BU ÇALIŞMADA SARTRE'IN ALINTILANAN YAPITLARINA İLİŞKİN	
KISALTMALAR	iv
GİRİŞ	1
I.BÖLÜM: SARTRE ETİĞİNİN TEMELİ: MUTLAK ÖZGÜRLÜK.....	14
1.1. NESNELEŞMİŞ EGO (BEN).....	15
1.2. İNSAN GERÇEKLİĞİNİN ONTOLOJİK YAPISI	25
1.2.1. İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜNÜN OLANAĞI: HIÇLIK.....	26
1.2.3. ÖZGÜRLÜK DUYGUSU: İÇDARALMASI	34
1.2.4. KENDİNİ ALDATMA	38
1.2.5. İDEAL DEĞER: TANRI OLMA ARZUSU	46
1.3. MUTLAK ÖZGÜRLÜK.....	51
1.3.1. EYLEM OLARAK ÖZGÜRLÜK.....	54
1.3.2. ÖZGÜRLÜK VE OLGUSALLIK: DURUM	66
1.3.3. MUTLAK SORUMLULUK.....	75
1.5. VARLIK VE HIÇLIK'TEKİ İNSAN İLİŞKİLERİ	80
1.5.1. ÖTEKİNE İLİŞKİN KÖKENSEL DENEYİM: BAKIŞ.....	81
1.5.2. ÖZGÜRLÜĞE TABİ OLMA-ÖZGÜRLÜĞÜ TABİ KILMA DÖNGÜSÜ.....	88
1.5.3. BİZ'İN OLANAĞI: NESNE-BİZ VE ÖZNE-BİZ.....	92
II. BÖLÜM: MUTLAK ÖZGÜRLÜKTEN OTANTİKLİĞE GEÇİŞ	102
2.1. SAF VE SAF OLMAYAN DÜŞÜNÜM	104
2.2. TEMEL DEĞER OLARAK ÖZGÜRLÜK	110
2.3. VARLIĞIN AÇIMLANMASI VE YARATMA.....	118
2.4. ÖTEKİLERLE OTANTİK İLİŞKİLER.....	126
2.4.1. AMAÇLAR ŞEHRİ.....	139
2.4.1.1. SOYUT ETİKTEN SOMUT ETİĞE GEÇİŞ.....	147
III. BÖLÜM: SOSYAL ETİK.....	173
3.1. SARTRE'IN MARKSİZM YORUMU.....	177
3.2. DİYALEKTİK YÖNTEM.....	185

3.2.1. TARİHSELLEŞME OLANAĞI: BÜTÜNLEŞTİRME.....	189
3.3. SOSYAL DÜNYADA İNSAN GERÇEKLİĞİ.....	193
3.3.1. KITLIK VE İHTİYAÇ.....	196
3.3.2. MADDESELLEŞMİŞ PRAKSİS: ÖZGÜRLÜĞÜN YABANCILAŞMASI ..	204
3.3.3. SINIF VARLIĞI.....	210
3.4. SOSYAL İLİŞKİLER.....	212
3.4.1. BAŞKALAŞMIŞ ÖZGÜRLÜK: DİZİLER.....	213
3.4.2. KARŞILIKLILIK: GRUPLAR.....	222
3.5. TAM İNSANLIK.....	237
3.6. BİZ ETİĞİ.....	247
SONUÇ.....	251
KAYNAKÇA.....	262
ÖZET.....	271
ABSTRACT.....	272

BU ÇALIŞMADA SARTRE'İN ALINTILANAN YAPITLARINA İLİŞKİN

KISALTMALAR

EA : Egonun Aşkınılığı

VH : Varlık ve Hiçlik

ED : Etik Defterler

EN : Edebiyat Nedir?

VBH : Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir

DAE : Diyalektik Aklın Eleştirisi

GİRİŞ

Bu çalışma, bütünsel olarak Sartre'in özgürlük etiğinin oluşum sürecini izlemeyi ve bu sürecin tutarlı bir bütünlüğü koruyup korumadığı üzerine bir değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın, özellikle Sartre etiğini inceleme konusu olarak seçmesinin temel nedeni, Sartre'in insan gerçekliği ve onun dünya ve ötekilerle ilişkisi konusunda, geleneksel felsefi değerlendirmelerden, özellikle normatif etikten farklı olan ve bize izlememiz gereken kesin, zorunlu ahlaki bir kurallar silsilesi önermeden, kendi 'insan olma durumumuzun,' dolayısıyla da özgürlüğümüzün farkındalığına davet etmesidir. Bu değerlendirme, normatif etik düşüncesi bağlamında yorumlanan farklı felsefi düşüncelerin toptan bir reddi olarak düşünülmemelidir. Temel amaç, Sartre'in çağrısı ışığında tüm sosyal, dinsel, hukuksal, geleneksel *a priori* ahlaki normlardan uzaklaşarak, onun edebi ve felsefi sözcükleri arasından, insan gerçekliğinin ahlaki ya da ahlaksız varoluşununun yaratımını izlemek, bu yaratım sürecine kendi bireysel gerçekliğimizle eşlik etmek ve sonunda Sartre'in özgürlük çılgılığının ruhumuzda yaratacağı ebedi huzursuzluğu, bilinçli ve özgür farkındalıkla, kendi yaşam deneyimimizde hissederek yaşamaktır.

Bu amaç doğrultusunda Sartre'in çalışmaları kendi tarihsel silsilesi içinde incelendiğinde, insan gerçekliği öncelikle içindeki Tanrı'yı (egoyu) yok etmeyi ve ötekilerle birlikte bir dünyada yaşama zorunluluğunu öğrenir; bu zorunluluk, etik varoluşun farkındalığını sağlar ve bu farkındalık, tüm ezilen, sömürülen, özgürlüğü kısıtlanan bireylerin bir araya gelip, aynı ortak amaçlar doğrultusunda baskıyla, zulümle, etik varoluşun önündeki engellerle mücadele etmelerini kışkırtır. Dünyadaki nesnelere ve ötekilerle ilişkisellikte, dünyanın ve ötekilerin zorunlu

sınırlamaları ve engelleriyle yüzleşerek, kendi amaçlarını elde etmek için, aynı ortak amaçlar temelinde ötekilerle birleşen ve engellerle mücadele eden insanlar, kardeşlik temelinde, bütünsel insanlığa dayalı bir toplum inşa ederek, Sartre'ın ideal etik toplum amacını gerçekleştirmiş olur.

Normatif etik, ahlak değerlerinin kendisine göre belirlendiği ölçütler saptayıp, uygulaması zorunlu ilkeler belirleyerek, neyin iyi, neyin kötü olduğuna, nasıl eylemesi gerektiğine, hangi nihai amaç peşinden gitmek gerektiğine dair yargılarda bulunarak, insan varlıklarına rehberlik eder.¹ Normatif etik kapsamında değerlendirilen ahlak filozofları, doğrudan belli eylem ve davranışların iyi ve doğru, ötekilerin yanlış ve kötü olduklarından söz ederek, davranış üzerinde belli normlar kurarlar; böylece insanların bu normları nesnel ahlaki doğrular olarak benimsemelerini, onlardan yükümlü olmalarını ve onların sorumluluğunu üstlenmelerini talep ederek, yaşanması gereken belli bir yaşam modeli sunarlar. Normatif etik kapsamında ele alınan ahlak filozofları, kuramsal açıdan ahlaki erdemlerle, bu erdemlere karşılık gelen ahlaki karakterlerle ve ahlaken kötü olarak nitelendirilen karakter özellikleriyle, bu özelliklere karşılık gelen kötü eylemlerle ilgilenir. Bununla birlikte ahlaki eylemin değerini belirleyen şeyin, eylemin ürettiği sonuç olduğunu düşünen *teleolojik teoriler* ile, ahlaki eylemi yalnızca sonuçlarının iyiliği bakımından değil, aslında içerdiği ve somutlaştırdığı değer bakımından değerlendiren ve ahlaki aktörün karakter özelliklerinin ve eyleminin de ahlaki eylem açısından çok önemli olduğunu düşünen *aksiyolojik etik* ve ahlaki bir eylemin doğruluğu ya da yanlışlığının, eylemin sonuçlarından bağımsız olarak, bir takım ahlaki ödev veya eylem kurallarını yerine getirip getirmemesine göre belirleyen

¹ Ahmet, Cevizci, **Etîğe Giriş**, Paradigma Yayınları, İstanbul, Ocak, 2002, s. 7.

deontolojik etik normatif etik kapsamında değerlendirilir.² Bu açıdan felsefe tarihinde Sokrates'in kendini tanıma ve bilmeye dayalı 'mutluluk etiği', Aristoteles'in insan doğasında varsaydığı, kendisi için en yüksek iyiliği (mutluluğu) hayata geçirme şeklinde tanımladığı 'kendini gerçekleştirme' etiği, hazzın gerçek iyilik olduğunu düşünen Epiktetos'un hazcılık etiği, Kant'ın görev etiği normatif etik bağlamında düşünülebilen etik teorilerdir.

Sartre etiğinin normatif etikten farkı, davranışa herhangi bir standart *a priori* ahlaki model sunmaması, insan gerçekliğinin karakter özelliklerini erdemli ve erdemsiz olarak ayırd etmemesi, davranışın tek normunu insanın kendi özgürlüğü olarak belirlemesi, böylece insan olma sürecinin, dolayısıyla etik varoluşun sorumluluğunu yalnızca insanın kendi omzuna bırakmasıdır. Böylece Sartre'in sunduğu etik model, tüm ilahi, sosyal önceden belirlenmiş standartları reddederek, dünya içinde tek başına bırakılmış insan gerçekliğini ötekilerle ve dünyadaki kendinde varlıklarla ilişkilendirir ve böylece hem insanın bireysel yaratımının hem de etik topluluğun yaratımının tüm sorumluluğunu bireye yükler. Belirlenmiş tüm standartları reddettiği için, Sartre'in özgürlük etiğinin her insanın istediği her şeyi özgürce yapabileceği bir durum sunduğu düşünülmemelidir. Sartre kurallar koymaz, ama onun etiği, öncelikle insanın kendi gerçekliğini anlamasını ve bu farkındalıkla ötekilerle ilişki kurmasını gerektirdiği için, etik-özgür varoluş zorunlu olarak ötekilere saygı duymayı ve onların özgürlüklerini arttırmaya yönelik eylemlerde bulunmayı gerektirir.

² A.g.e., s. 15-16.

Sartre etiği literatürde üç bölüme ayrılır.³: 1.) Otantiklik Etiği 2.) Sosyal ya da Diyalektik Etik 3.) Biz Etiği. Sartre'ın özgürlük etiği bütünsel olarak incelendiğinde, yer yer Sartre'ın önceki iddialarına zıt iddialarda bulunduğu gözlemlenir. Örneğin *Varlık ve Hiçlik (1943)*'te savunduğu insan gerçekliğinin mutlak olarak özgür olduğu iddiası, *Diyalektik Aklın Eleştirisi (1960)* 'nde sınırlandırılmış özgürlük iddiasına dönüşür. Kendi özgürlüğü üzerinde hiçbir mutlak sınırlama kabul etmeyen ve yalnızca özgürce kendini yaratma oyunuyla ilgilenen insan gerçekliği, Sartre'ın ikinci döneminde artık tarihsel olarak önceden belirlenmiş koşullar içinde kendini bulacak ve kurallarını kendinin belirlediği, kendini yaratma oyunu yerine, başkaları tarafından belirlenen kuralların dayattığı bir oyunu oynamak zorunda kalacaktır. Sartre bu ikinci dönemde insan varlıklarını zorunlu koşullandırma karşısında ortak mücadele içine sokarak, herkesin bu mücadeleden yeniden kendi oyununu oynayabileceği özgür bir topluluğa evrilme yollarını göstermeye çalışır. Dolayısıyla Sartre düşüncesindeki bu bölünme ve çelişkiler, Sartre'ın etik düşüncesindeki tutarsızlık ve başarısızlık olarak yorumlanır. Ancak bu çalışma, tam da bu Sartre karşıtı iddialar çerçevesinde, onun temel çalışmalarına odaklanarak, Sartre'ın tutarsızlık ve çelişkilerini anlamaya, bu doğrultuda onun özgürlük etiğinin oluşumsal bir yapı izleyip, izlemediğini yorumlamaya çalışacaktır.

Çalışmanın temel iddiası, Sartre'ın özgürlük etiğinin oluşumsal bir süreç izlediği savıdır. David Detmer'in aktarımıyla, Sartre bir görüşmede, kendi düşüncesinde bir kırılmanın olup olmadığı sorusuna verdiği yanıtla bu iddiaya temel sağlamaktadır: “Ben bir kırılmanın değil, bir oluşumun var olduğunu düşünüyorum.

³ Thomas, Anderson, **Sartre's Two Ethics: From Authenticity to Integral Humanity**, s. 1-2. Thomas, Flynn, **Philosophy of Existence 2: Sartre**, in *Twentieth-Century Continental Philosophy*, Vol. 3, Edited by Richard Kearney, Routledge, London-New York, 2005. Marguerita, La Caze, **Sartre Integrating Ethics and Politics: The Case of Terrorism**, *A Journal Of Critical Philosophy*, No.3, 2007, s. 43.

Bence ben *Bulantı*'dan başlayarak DAE'ye kadar sürekli bir gelişim geçirdim.”⁴

Aslında Sartre kendi düşünsel gelişiminde değişimler ve dönüşümler geçirdiğini kabul eder ve bu değişimlerin nedenlerini şöyle açıklar:

Benim bakış açım II. Dünya savaşından sonra değişti, çünkü yaşam bana durumların (şartların) gücünü öğretti... Ben asker olmak istememiştim ama bir askerdim. Böylece dışardan beni yönlendiren ve özgürlüğüm olan bir şeyle karşılaşmışım. O zaman esir düşmüştüm ve bu benim kaçmaya çalıştığım bir yazgıydı. Böylece insan gerçekliği olarak adlandırılan şeyin şeyler arasında, dünya içinde olduğunu öğrendim...Savaşın getirdiği doğru deneyim, toplum deneyimidir. Bence savaş öncesindeki kişi ya da karakter, onun istencine karşı durumların içine batırılmak zorundaydı, ama orada bu kişi hala sosyal varoluşu tarafından koşullandırılmış bir insan olarak, savaş sonrası yılların engel ve karışıklıklarıyla yüzleşip, çarpışmak için, evet veya hayır deme gücüne, tüm bu koşullamaları yeniden üstlenme kararını verme ve bundan sorumlu olma gücüne sahipti. Benim asla geliştirmeyi durdurmadığım fikir, sonunda insanın kendini yaptığı şeyden daima sorumlu olmasıdır. Bence bir insan daima, ona yapılan şeyin dışında başka bir şey yapabilir. Bu benim bugün özgürlüğe verdiğim sınırdır.⁵

Dolayısıyla Sartre'in düşünsel izleği, onun yaşadığı çağın durumu tarafından farklı alanlara yönelmesini gerektirmiştir. Ama bu durum, savaşın Sartre'in bilincinde ani bir değişimine neden olduğu şeklinde yorumlanamaz. Çünkü Sartre ilk dönem çalışmalarından itibaren bilincin ötekilerle birlikte bir dünya içinde yaşadığını ilan eder. VH'den önce yazdığı *Ego'nun Aşkınlığı* (1936) adlı çalışmasında Sartre, egonun dışarıda, dünya içinde, ötekiler arasında olduğunu ve bu gerçeğin pozitif bir

⁴ David, Detmer, **Freedom As A Value: A Critique of the Ethical Theory of J. Paul Sartre**, Open Court, La Salle, Illision, 1988, s. 94.(Detmer'den alıntılanan bu görüşme, Paul A. Schilpp'in The Philosophy of J. Paul Sartre adlı kitabının 12. sayfasında yer almaktadır.)

⁵ J. Paul, Sartre, **Between Existentialism and Marxism**, Translated by John Matthews, Verso, London-New York, 2008, s. 33-4-5.

etik ve politika için yeterli olacağını söyler.⁶ Buradan yola çıkarak Sartre'ın özgürlük etiğinin, onun tüm çalışmaları boyunca açıklanmak istenen yegane amaç olduğu söylenebilir. Ancak Sartre'ın uğradığı değişimler göz önünde bulundurularak, bu özgürlüğün mahiyetinin farklı içeriklerle doldurulmasına rağmen, aynı temel amacı benimsediği gözlemlenir.

EA, VH, *İmgelem* (1936) ve *İmge gücünün Fenomenolojik Psikoloji* (1940), *Bir Duygular Kuramı için Taslak* (1939) gibi ilk dönem felsefi ve diğer edebi çalışmalarında Sartre, bilincin tekil varoluşu açısından olanaklılığını ve özgürlüğünü araştırır. Sartre imgesel ve duygusal bilincin, bilincin özgür bir etkinliği olduğunu, davranışlara neden olduğu düşünülen ve bir gerekçe olarak gösterilen duyguların, bilinçsiz edimler olmadığını, duygulara dayandırılarak davranışa mazeret bulunamayacağını göstermeye çalışır. İmgeler üzerine yaptığı çalışmasında Sartre'ın temel amacı, imgenin de bilincin yönelimsel bir eylemi olduğunu göstermek ve böylece imgenin nesnesi olan yok varlığın, bilincin hiçleme, geleceğe yönelik olma ve bu gelecek doğrultusunda olanaklar yaratarak, kendini sürekli yaratım etkinliğine tabi kılma gerçeğini, dolayısıyla bilincin hiçleme gücünü açığa çıkardığını anlatmaktır. EA'da Sartre bilinci tüm içeriğinden soyutlayarak, egonun dış dünyada, bilince aşkın olduğunu ve ötekilere tabi olduğunu göstererek, egoyu bilincin merkezi konumundan çıkarır ve bilinç için bir nesneye dönüştürür. Sartre böylece benliğin sabit, kalıcı bir töz olamayacağını, bilincin yönelimselliği aracılığıyla, yaratılan bir nesne olduğunu ve insan gerçekliğinin geleneksel etik teorilerin varsaydığı gibi kalıcı, etik ya da etik olmayan bir karaktere sahip olamayacağını anlatmaya çalışır.

⁶ J., Paul, Sartre, **Ego'nun Aşkınılığı**, Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Alkım Yayınevi, İstanbul, Nisan, 2003, s. 105.

VH bilincin ontolojik yapısını tüm içeriğiyle açığa çıkarmayı, insan gerçekliğinin etik olamayan varoluşunu göz önüne sererek, etik varoluşun gerekliliğini göstermeyi amaçlar. Burada betimlenen bilinç mutlak özgürlük ve sorumluluk temelinde eyleyen, ama ontolojik yapısı gereği etik varoluşunu bilinçli olarak yadsıyabilen özgür bir bilinçtir. Bu çalışmanın sonunda Sartre bir takım etik sorular sorar ve bu soruların yanıtını, sonradan yazacağı bir etik kitabında vereceği vaadinde bulunur. Ama Sartre yaşamı boyunca vaadettiği bu etik kitabını yazmaz. Sartre'in otantiklik etiği, diyalektik etiği ve biz etiği, VH'den sonraki çalışmalarda açığa çıkar. Ancak Sartre'in etik düşüncesi genel olarak VH üzerinde şekillenir. Çünkü etik varoluş, bir yaşam deneyimi olarak etik varoluş, ötekilerle birliktelik, koşullandırma ve sınırlandırmalarla, önceden verili farklı anlamlar dünyasını içinde açığa çıksa da, etik için öncelikle insanın neliği sorgulanmalıdır. Sartre VH ve önceki çalışmalarında bu amacı gerçekleştirmeye çalışır ve bunun nedenini şöyle açıklar: "Savaş kampında tutsakken, yazmak istediğim şeyin bir etik kitabı olduğunu fark ettim. Ama öncelikle insanı dünya içine yerleştirmek, insanın durumunu, davranışını anlamak zorundaydım. Bu nedenle VH'yi yazmaya geri döndüm."⁷ Dolayısıyla Sartre bilinçli olarak öncelikle insan gerçekliğinin mutlak özgürlüğünü kurmaya, bu özgürlüğün insan varlığına etik olamayan bir varoluşu da seçim olarak sunduğunu göstermeye, kendi insani varoluşunun farkındalığına ulaşmış bireye, etik varoluşun yani insan olmanın anlamını açıklamaya çalışır.

Sartre'in otantiklik etiği, bu etik varoluşun kazanılma serüvenini anlatır. Yine de Sartre için bireysel otantiklik, etik bir insan topluluğu yaratmak için yeterli değildir; bunun için tüm insan varlıklarının otantikliğe dönüşmesi gerekir. Sartre

⁷ John, Gerassi, **Talking With Sartre**, Edited and translated by John Gerassi, Yale University Press, London- New Haven, 2009, s. 86.

efendi köle ilişkilerine dayalı baskı, zulüm ve egemeliği, bu etik toplum önündeki engeller olarak görür; şimdiki durumda Sartre'ın amacı, bu engelleri gidermeye yönelik politik ve etik farkındalığı geliştirmek ve insanların birbirlerinin özgürlükleri önündeki engelleri kaldırmak için onları birlikte mücadeleye yöneltmek olacaktır. Ancak yalnızca sınıfsız, özgür bireylerin yaşadığı bir toplumda, Sartre'ın amaçlar şehrinde özgürlüklerin karşılıklılığına dayalı hümanizm gerçekleşmiş olacaktır. “Ben, birbirlerinin iyiliği ve refahı için birlikte çalışan insanların, bu iyiliği hem kendinde hem de ötekinde nasıl yarattıklarını, yani sosyalizmin nasıl bir hümanizm olduğunu gördüm.”⁸ Savaş, bilincin kurtuluşunun zorunlu olarak ötekilerin kurtuluşunu da içermesi gerektiği düşüncesini Sartre'da uyandırır. Ancak yaşadığı çağın durumu farklı olsaydı da Sartre, kendi etik düşüncesini mutlak özgürlüğe dayalı olan otantiklikle sınırlandırmazdı. Çünkü yalnızca bireysel kurtuluşla sınırlandırılan bir etik düşünce, Sartre'ın özgürlük çılgınlığını sessizleştirirdi. Ayrıca savaş dışında diğer sosyal faktörler, tarihsel yapı, sınıf, aile, meslek, statü gibi olgular bireysel özgürlük üzerindeki sınırlamaları açığa çıkaran yapılardır. Sartre VH'de de bu yapıların koşullamalarından söz eder; özgürlük üzerinde olgusal yapıların, insanın kendisinin ve kendi özgür edimlerinin de belli sınırlamalar oluşturduğunu, her yeni eylemin, geçmiş eylemler temelinde yeni olanaklara doğru yöneldiğini anlatır.

Sartre'ın mutlak özgürlük etiği, DAE'de pratik özgürlüğün elde edilmesine yönelik, politik eyleme dönüşür. Bu açıdan Sartre'ın ikinci döneminde ahlaki eylem, tarihin içine batırılmış eylemdir, çünkü her tarihsel eylem, insanlığı tanımlayan tarihsel hareketin parçasını oluşturur. Ezen ezilen dünyasındaki cehennem, artık

⁸ A.g.e., s. 104.

ötekiler değildir, ayrılık, benmerkezcilik, zenginlik, şan, güç arzusudur; böyle bir dünyada amaçlanan cennet ise, yalnızca kolektifte sürdürülebilir, insanların aynı türün üyeleri olarak diğer insanları önemsemesiyle elde edilebilir. Sartre etik dönüşümü ezilen bireylerin kolektif karşı-mücadelesi etkinliğinde görür: “Çünkü ahlak yukarıdan empoze edilemez; ahlak bir bireyler dünyasında olanaklı değildir, bu nedenle ben kendi etiğimi yazamadım ve insanın ifşasının kolektif olduğunu açıklamak için, DAE’yi yazdım.”⁹

DAE’den sonra Sartre 1964’te Roma’da etik ve toplum konusunda bir konferans sunar. Bu konferansın notlarının bir bölümü Sartre yaşarken yayımlanmıştır. Sartre’ın ikinci dönem sosyal etiği bu konferans metninde daha detaylı olarak açığa çıkar. DAE’nin sunduğu insan gerçekliği anlayışına dayalı olan ikinci etik, Sartre’ın başlangıçtan beri var olan tek amacını, bütünsel insanlığı oluşturma sürecinde, tüm yabancılaşma biçimlerinin aşılması, sosyalist, etik toplumun kurulması olgusuna dayanır. Bu metnin yanında Sartre’ın bazı görüşme notları ve kısa denemeleri de onun ikinci etiğinin bazı temel unsurlarını açıklar. Bununla birlikte Sartre son yıllarında üçüncü etik üzerine çalışmalar yapar, bazı notlar tutar, ama bu notların çoğu yayımlanmadan kaybolur. Körlüğü nedeniyle üzerinde çalıştığı bu etiği tamamlayamaz ve Benny Levy ile yaptığı ve bant kaydına alınan uzun bir görüşmeden oluşan üçüncü etiğin taslağı, *Hope Now* adıyla 1980’de yayımlanır. Ancak Sartre üçüncü etiğin içeriğini tam olarak konuşma metnine yansıtamaz ya da yansıtmaz. Bunun nedeni büyük olasılıkla Sartre’ın bu etiğin içeriği konusunda henüz yeterli bir çalışma yapmamış olması olabilir. Ama yine de metin okunduğunda, Sartre’ın birinci ve ikinci etikte açığa çıkan temel amacının,

⁹ A.g.e., s.121.

yani karşılıklılığa dayalı özgür, etik toplum kurma idealinin sürdürüldüğü, ancak bazı konularda birinci ve ikinci etik düşüncelerinden farklı bir bakış açısına sahip olduğu gözlemlenir.

Sartre'ın ED, DAE gibi etik düşüncesinin şekillendiği temel yapıtlar tamamlanmadan bırakılmıştır. Bununla birlikte etik üzerine yazacağını düşündüğü kitap için aldığı notlar da ya kaybedilmiş ya da tamamlanmadan bırakılmıştır. Sartre etiği, geleneksel anlamda normatif etik düşüncelerin sunduğu doğru-yanlış iyi-kötü gibi kategorilere dayanmadığı ve belli bir kitapta sunulan hazır bilgiler olmadığı için, bu düşüncenin izleği onun tüm eserlerinde ve bu eserler içinde açıkça sunulmayan örtük düşünceler içinden çıkarsanabilir. Bu nedenle sistematik bir etik düşünür olmayan Sartre, özgürlük etiğini büyük bir ustalıklarla, kendi kişisel gelişimini de içeren bir oluşum sürecinde kasıtlı biçimde eksik olarak sunarak, bu etiğin yorumunu gelecekteki okuyucuya bırakır:

Ölümünden sonra yayınlandıklarında bu metinler tamamlanmamış olarak, oldukları gibi, karanlık halleriyle kalacaklar, çünkü bunlarda tümüyle geliştirilmemiş olan fikirler ortaya koyuyorum. Onların beni nerelere ulaştırabileceğini yorumlamak okura kalacak.¹⁰

Sartre VH'de insan gerçekliğini dünyanın içindeki ve dünyanın ortasındaki varlık, kendinde ve kendisi için varlık, özgürlük ve aşkınlık şeklinde belirsiz bir varoluş olarak tanımlar. İnsan gerçekliğinin bir varoluş tarzı olarak etik varoluş da, bu belirsizlikten nasibini alır. Sartre gibi özgürlük ve belirsizlik adını hak eden bir filozof da, ancak etik düşüncesini geleneksel normatif etiklerden farklı olarak, böyle bir belirsizlik üzerinde temellendirebilir. Dolayısıyla Sartre kendi etik düşüncelerinin

¹⁰ J., Paul, Sartre, **Sartre Sartre'ı Anlatıyor**, Çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları,3. Baskı, İstanbul, Ekim, 1996, s. 66.

yorumunu okuyucusuna bıraktığı için, bu çalışmanın yazarı da Sartre'ın naçizane bir okuru olarak, onun etik düşüncesinin insan gerçekliğinin belirsizliği nedeniyle, bilinçli olarak belirsiz kılındığını düşünür. Elbette bu belirsizlik her okurun kendi bağımsız düşüncesi aracılığıyla, Sartre'ın metninlerinde açıklanan düşünceleri temelsizce yorumlayabileceği anlamına gelmez. Örneğin bu çalışmanın temel amacı olarak sunulan Sartre'ın özgürlük etiğinin oluşumsal bir süreç izlediği şeklindeki iddiası, Sartre'ın düşüncelerinden bağımsız, yalnızca duygusal bir iddia olamaz. Bu iddia Sartre'ın tanıklığı aracılığıyla, onun düşüncelerinin nesnel bir izleyicisi olarak, ama aynı zamanda bu düşünceler içinden geçerken, onun açıkladığı dünyalar içine girebilen ve kendi bağımsız yaşam deneyiminde de Sartre'ın betimlediği dünyasal alan içinde yaşam serüvenini sürdüren hem bir izleyici hem de bir okuyucunun iddiasıdır.

Bu iddia temelinde şekillenen çalışmanın ilk bölümünde, Sartre'ın özgürlük etiğine temel dayanak olan bilinç anlayışı ve bilincin ontolojik yapısı betimlenmeye çalışılacaktır. Sartre etiğinin öncelikli argümanı, insan gerçekliğinin bir doğaya ya da öze sahip olduğu düşüncesinin bütünsel reddine dayalı, benliğin ilişkisellik aracılığıyla yaratılan bir süreç olarak açığa çıkmasıdır. Benliğin bilincin yönelimsel etkinliği aracılığıyla yaratılan bir nesne olarak düşünülmesi, Sartre etiğinin ahlaki eylem olarak gördüğü politik ve sosyal etkinliğe dayalı bir etik varoluşun gerçekliğini açığa çıkarır. Böylece başlangıçtan itibaren tasarladığı bu amacı Sartre, VH'de bilincin mutlak özgürlük iddiasıyla temellendirmeye çalışır. Sartre'ın mutlak özgürlükten kastı, insan gerçekliğinin daima kendini yaratma süreci içinde olduğunun bilinçliliğidir. Bu yaratım sürecine olanak tanıyan şey, bilincin eksik varoluş yapısıdır. Kendinde'nin bütünlüğünden eksik olan bilincin tek özelliği

yönelimselliktir. Yönelimsellik, sürekli etkinlik içinde bulunmanın, dolayısıyla mutlak anlamda özgür olmanın göstergesidir. Mutlak özgürlük, dünya içinde, ötekiler arasında insan gerçekliğinin tek yazgısının yine kendisi olduğunun, davranışlarına, duygularına, amaçlarına, seçimlerine yalnızca kendisinin karar verdiğinin, kendi mazeretsizliğin ve tek başlılığının çığığıdır. Geriye tek şey kalır: Karar vermek ya da seçmek ve eylemek. Sartre'ın mutlak özgürlüğü, içinde bulunulan durum ne olursa olsun, daima seçme olanağının olması anlamında ontolojik özgürlüktür. Bu nedenle mutlak özgürlük, istenilen amacı elde etme özgürlüğü olarak düşünülmemelidir. Etik açıdan mutlak özgürlük iddiasının önemi, insan gerçekliğinin yaptığı her şeyin farkındalığına sahip olarak eylemesi, dolayısıyla da eylemlerinin tüm sorumluluğunu üstlenmesi gerekliliğidir.

Çalışmanın ikinci bölümünde, etik açıdan özerk olduğunun bilincine ulaşan insan gerçekliğinin otantik, etik varoluşa nasıl ulaşabileceği açıklanmaya çalışılacaktır. Otantik varoluş, öncelikle kişinin kendi eylemlerini gerçekleştirdiği sırada bu eylemleri değerlendirmeye yönelik saf düşünüm etkinliğini gerektirir. Sartre seçim, saf düşünüm ve eylemler üzerine akıl yürüterek insanların, iyi yaşamın olanaklılığına yönelik kendi ahlaki tutumlarını belirlediklerini düşünür. Otantiklik etiği, bireyin ötekilerle ilişkisinde ahlaki bir duruşu benimsemesini, onların amaçlarını gerçekleştirmelerinde onlara özgür aktörler olarak davranmasını ve yardım etmesini gerektirir. Ama Otantik tutum da mutlak özgürlüğe dayandığı için, daimi bir tutum olamaz, kişi daima bu tutumu yeniden ve yeniden her etkinliğinde benimsemelidir. Çünkü insan özgürlüğü tek bir davranış modeliyle ya da belli bir karakter özelliğiyle tanımlanamaz. Böylece daima başka türlü de davranabileceğinin farkındalığıyla, özgün olmayan bir tutumu benimseyebilir. Bu bölümde ayrıca

Sartre'in bireyin ve genel olarak insan topluluğunun otantik varoluşu önündeki engellerin farkındalığı açığa çıkarılarak, mevcut durumda Sartre'in özgürlük etiğinin ideal bir etik olarak kalacağı gösterilmeye çalışılacaktır. Bununla birlikte Sartre etiğinin Kant etiğiyle kısa bir karşılaştırılması yapılarak, Sartre etiğinin normatif etiklerden farklı yönleri betimlenmeye çalışılacaktır. Sartre'in mutlak özgürlük önündeki engeller olarak düşündüğü insan varoluşunun tarihsel ve sosyal yapısı, bu bölümde tartışılan bir diğer sorun olacaktır.

Çalışmanın üçüncü bölümü, bu tarihsel varoluşun gerçekliğini tüm çıplaklığıyla ortaya koyup, pratik özgürlüğün kazanılmasının, dolayısıyla ontolojik özgürlüğün gerçekleştirilmesinin olanaklılığını tartışacaktır. Sartre burada sosyal ve tarihsel koşullamalarla dünya içine bırakılmış insan gerçekliğiyle ve özgürlüğün pratik boyutuyla mücadele etmeye çalışacaktır. Çünkü Sartre etiği yalnızca, tüm insanlığın etik varoluşa dönüşümü aracılığıyla, ezen ve ezilenlerin, sınıf varlığının toptan ortadan kaldırılarak, yabancılaşmanın aşılması ve kıtlığın yok edilmesi aracılığıyla gerçekleştirilecek bir etikdir. Dolayısıyla bu bölümde etik eylem, politik eylemle ya da kolektif mücadeleyle özdeşleşecektir.

I. BÖLÜM

SARTRE ETİĞİNİN TEMELİ: MUTLAK ÖZGÜRLÜK

Sartre'ın özgürlük etiği üzerine bir çalışma öncelikle, insan gerçekliğinin 'kendini anlama' ve Sokratik anlamda 'kendini bilme' sorunsallarına dayalı bir inceleme olmalıdır. Çünkü Sartre etiği, yaşanmış insan deneyimlerini, bir insan varlığı olarak varolmanın ne anlama geldiğini ve iyi yaşamının nasıl olanaklı olduğunu sorgulama öyküsüdür. Nasıl yaşanacağını ve nasıl iyi yaşanacağını bilmek için, öncelikle hangi koşullarda yaşamak zorunda olduğumuzu bilmemiz gerekir.¹¹ Bu sorgulama sürecinde geleneksel ahlaka dayalı özgürlük anlayışının aksine, kendi mutlak özgürlük iddiasını temellendirmek için Sartre, Descartes'ın *cogitosunu* bir başlangıç olarak alır. Bilincin kendiliğindenliği, bilincin mutlak özgürlüğünü açıklar ve insan varlığını zorunlu olarak etik bir varoluş olarak konumlandırır. Buradan hareketle Sartre, bu etik varoluşun temel dayanağı olarak gördüğü bilinç etkinliğini ve bilincin ontolojik serüvenini betimleyerek, düşünsel etkinliği boyunca süregelen etik dönüşümleri oluşumsal bir yapı çerçevesinde sergilemeye çalışır.

Sartre etiğinin temeli olarak düşündüğü bilincin ontolojik yapısını açıklamadan önce, egoyu merkezden çıkarıp, nesneleştirerek, geleneksel ego anlayışını yapı-söküme uğratar. Sartre'ın amacı bilinci tüm içeriğinden boşaltıp, mutlak özgürlüğe, dolayısıyla da her türlü *a priori* standartlara dayalı ahlaklar karşısında etik varoluşa kapı aralamaktır. Benlik, bilincin düşünömsel doğası aracılığıyla varlığa gelir,

¹¹ H. J. Blackham, **Altı Varoluşçu Düşünür**, Çev. Ekin Uşşaklı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, Aarlık, 2005, s. 145.

bilinçten önce var değildir.¹² Dolayısıyla özneyi oluşturan şey, bilincin bu kendiliğindenliğidir. Böylece her tür dayanaktan, belirlemeden ve güvenden sıyrılarak bilinç, özgürlük ve sorumluluğa dayalı etik bir varoluş olarak kendini yaratmak zorunda olacaktır. Bu amaçla Sartre, Husserl'in fenomenolojik yönteminden yararlanarak, bilinci dünya içinde varolan varlıklarla ilişkilendirir ve insan gerçekliğinin varoluşsal serüvenini, ilişkisellik bağlamında betimlemeye çalışır. Fenomenolojinin amacı, bilince göründükleri şekliyle bizim deneyimimizin ya da fenomenimizin veya bilinç eyleminin temel yapılarının betimleyici bir açıklamasını vermektir.¹³ Fenomenoloji, deneyimimizin nesnelere doğrudan kavrayabilmemizi, bilinçli farkındalığımız ve bu farkındalığın nesnelere arasında mutlak bir ilişkinin var olduğunu gösterir. Sartre'ın edebi ve felsefi tüm çalışmalarındaki temel amacı, insanı dolayısıyla bilinci ve ego'yu evrendeki merkezi konumundan ederek, dünya içine batırıp, dünyadaki varlıklarla ilişkilendirerek, tüm olgusal ve zorunlu yapılarla yüzleştirip, insana Sokratesçi anlamda tüm çıplaklığı ve somutluğuyla yaşamı sorgulatmaktır.

1.1. NESNELEŞMİŞ EGO (BEN)

Sartre etiği hem bir başlangıç noktası hem de bir mihenk taşı olarak dışsal bir ego düşüncesini geliştirir.¹⁴ *Ego'nun Aşkınılığı*'nda kendilik'in oluşumsal yapısını araştıran Sartre, öncelikle Husserl'in 'bilinç daima kendi dışında bir nesnenin

¹² Christina, Howells, **Conclusion: Sartre and the deconstruction of the subject**, The Cambridge Companion to Sartre, Edited by Christina Howells, Cambridge University Press, 1992., s. 332.

¹³ Gail Linsenbard, **Starting with Sartre**, Continuum International Publishing Group, New York, 2010, s.6

¹⁴ Storm Heter, **Sartre's Ethics of Engagement: Authenticity and Civic Virtue**, Continuum International Publishing Group, New York 2006, s.23.

bilincidir'¹⁵ şeklindeki yönelimsellik ilkesini benimser. Bilinç, yönelmişlikle tanımlanır, yönelmişlikle kendini aşar, kendinden kaçarak birlik kazanır.¹⁶ Biz bilinç farkındalığımızı, daima bizim dışımızda bir şeye yöneldiği şekliyle deneyimleriz. Etik bir varoluş olarak insan gerçekliğinin özbilinç kazanma süreci, bilincin dışsal dünyayla etkileşimi sonucunda gerçekleşir. EA'da Sartre, geleneksel içkinlik felsefesini yani insan varlığını, onun kişisel-içsel varlık deneyimleri içine hapsederek dünyadan izole eden felsefeleri reddeder.¹⁷ Sartre, geleneksel felsefelerin aksine, bilinci tüm içerikten arındırır. Bilincin tek etkinliği, nesnelere doğrudan ilişkiselliğidir, çünkü bilincin temel yapısı yönelimseliktir. Sartre yönelimsellik görüşüyle, bilincin salt etkinlik olduğu sonucuna ulaşır. Salt etkinlik olarak bilinç betimlemesi Sartre'nin *Varlık ve Hiçlik*'te geliştireceği mutlak özgürlük anlayışının temelini oluşturur.

Sartre için bilinç aşkınsal bir alandır ve bu alanda ben yoktur; ben (ego) bilince dışsal bir nesnedir. Husserl'in aşkınsal egosunun tersine Sartre egoyu bilincin sahibi olarak değil, bilincin nesnesi olarak görür. Aşkınsal ego bireyin ben'inin anlamının içsel bir temeli, kişiliğin merkezi, anlamın kaynağı, kökensel bir bölünmez özne, bilincin kişisel bir özü olurdu. Sartre için yalnızca bilinç aşkınsaldır. Aşkınsal alan kişisel olmayan ya da 'kişi öncesi' (pre-personal) bir alandır ve bu alanda ben yoktur.¹⁸ Bu açıdan Sartre, Husserl'den ayrılır. *Kartezyen Meditasyonlar*'da Husserl, fenomenin gerçekte ne olduğunu görebilmek için uyguladığı indirgeme (nesnelere görülen tüm özelliklerini paranteze alma) yöntemi aracılığıyla nesnenin özüne ulaştığını, böylece bilinç içinde verileni düzenleyip uyumlu bir bütünlük haline

¹⁵ Edmund, Husserl, **Fenomenoloji**, Çev. Derda Küçükcalp, Husserl, Kasım Küçükcalp, Say Yayınları, 2. Baskı, 2010, s. 136.

¹⁶ Sartre, **Ego'nun Aşkınılığı**, s.56.

¹⁷ Thomas Anderson, **Sartre's Two Ethics**, Open Court Publishing Company, 1993, s.2.

¹⁸ Sarte, **Egonun Aşkınılığı** , s.54.

getiren ve birleştiren bir aşkınsal egonun var olduğunu düşünür. Husserl'e göre tüm pozitif bilimlere verilene odaklanıp, onlar arasında temel bağlantılar kurarak, gerçekliğin bilgisine ulaştıklarını düşünürler. Husserl'in 'doğal tavır' olarak adlandırdığı bu yöntem, bilginin olanaklılığı sorununu açığa çıkarır. Gerçekliği olduğu şekliyle açığa çıkarmak için Husserl, doğal tavır yerine, doğrudan fenomene odaklanan bir yöntemi *epoche*'yi kullanır. *Epoche*, dünyanın algılanan, hatırlanan, yargılanan, düşünülen, deneyimlenen ve değerlendirilen öznel yönlerini paranteze alarak, duyu verilerinden ayrılmış haliyle, doğrudan verilene odaklanan ve kişinin kendini dolaysızca kavradığı bir yöntemdir.¹⁹ Bununla birlikte Husserl, fenomenolojik indirgeme yöntemini kullanarak, bilgi, bilginin anlamı ve bilginin nesnesi üzerine odaklanarak, öznellik ve dünya arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmayı amaçlar. Husserl'in amacı doğal tutumdan kurtularak, özneliliğin kurucu yapısını açığa çıkarmaktır.²⁰ Nesnel dünya zorunlu olarak yönelimsel bir özneyi varsayar, ama bununla birlikte her özne, nesneyi belli bir perspektiften algılar. Nesnenin bir bütün olarak algılanması, perspektifler dizisini bütünlük içinde birleştiren bir öznelliği gerektirir. Yani uzamsal-zamansal nesnenin bilince verilme yolu ile bilincin kendi kendine verilme yolu farklıdır. Özneye dışsal fenomenin görünüş koşulu, özneyken; öznenin kendine görünüş koşulu mutlak ve içkindir. Böylece Husserl *epoche* ve fenomenolojik indirgeme aracılığıyla araştıran öznenin kendisi de dahil, tüm yargıları paranteze alarak, fenomenin gerçekliğine ulaşmaya çalışırken, bu araştırmadan kurtulan bir öznellik boyutuna, aşkınsal özneye ulaşır. Araştırmayı gerçekleştiren özne empirik öznedir, dünya içinde kurulmuş bir nesnedir; oysa

¹⁹ Edmund, Husserl, **Cartesian Meditations**, Translated by Dorion Cairns, Martinus Nijhoff Publishers, Boston-London, Seventh Impression, 1982, s.20-21.

²⁰ Dan, Zahavi, **Husserl's Phenomenology**, Stanford University Press, Stanford, California, 2003, s. 46.

aşkınısal özne, görünüşün ve açılanmanın koşulu olan kurucu bir öznedir.²¹ Dolayısıyla böyle bir aşkınsal ego düşüncesinde tüm içerik, bilince dışsal nesnelere değil, aşkınsal egodan gelir.

Sartre'a göre bilincin birliğini sağlayan şey aşkınsal ego değildir; aksine ego, bilincin birliğinin bir ürünüdür. Bilincin yönelimselliği, bilincin kendi dışında bir nesneye doğru ve kendisinin ötesine gitme hareketi olduğu için, geçmiş bilinçlerin somut ve gerçek bellekleri olan enine yönelimsellik aracılığıyla, bilincin birliği garanti edilebilir.²² Böylece Sartre ben'in birliğini ve kişiliğini mümkün kılan şeyin bilinç olduğunu düşünerek, aşkınsal beni reddeder. Sartre deneyimin zorunlu koşulunu aşkınsal egoda değil, 'dünya içinde olma' varoluşsal kategorisinde bulur.²³

Sartre düşünümü 'düşünüm öncesi bilinç' (Conscience prereflexive) ve 'düşünümsel bilinç' (Conscience reflexive) olarak iki alana ayırır. Düşünüm öncesi bilinçte ben yoktur. Bilincin varoluş biçimi, kendinin bilincinde olmaktır. Bilinç aşkın bir nesnenin bilinci olduğu sürece kendi bilincine varır. Düşünüm öncesi bilinç, yalnızca nesnenin bilincinde olduğunun bilincindedir ve bu bilincin bilinci konumsal (positionnelle) değildir yani bilincin nesnesi bilincin kendisi değildir; nesnesi doğası gereği onun dışındadır.²⁴ Sartre düşünüm öncesi bilinçte ben'in var olmadığını şöyle açıklar:

Bir tramvayın peşinden koştuğumda, saate baktığımda, bir portreyi seyretmeye daldığımda, ben yoktur. Kendisine yetişilecek tramvayın ve bunun gibi şeylerin bilinci ve bilincin

²¹ Edmund, Husserl, **Cartesian Meditations**, Translated by Dorion Cairns, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, Boston-London, Seventh Impression, 1982, s. 25-6.

²² Pang, Peipei, **Sartre's Concept of Intentionality**, The 3rd BESETO Conference of Philosophy, session 8. (221-227), s. 226.

²³ Stephen Priest, **The Subject in Question**, Routledge, New-York, 2000, s.23

²⁴ Sartre, *Ego'nun Aşkınılığı*, s.58.

konumsal olmayan bilinci vardır. Aslında o zaman nesnelere dünyasına dalmışım, değerlerle, çekici ve itici nitelikleriyle ortaya çıkan, bilinçlerimin birliğini kuran o nesnelere; oysa ben, kaybolmuş, hiçleşmişimdir. Bu düzeyde ben yer yoktur ve bu, bilincin söz konusu yapısının ürünüdür.²⁵

Ben eylemle meşgul olduğumda ben'im düşünüm öncesi farkındalığına sahibim. Sartre düşünüm öncesi bilincin bu konumsal olmayan ben farkındalığını 'etkin ben (le Je)' olarak adlandırır. Ama etkin ben, ben'in yalnızca bir yönünü oluşturur. Her bilinç eyleminde düşünüm öncesi yön, konumsal olmayan bir tarzda mevcuttur. Sartre'nin 'edilgin ben (le Moi)' olarak adlandırdığı ben'in diğer kutbu, düşünümsel bilinç etkinliğinde açığa çıkar. Ego etkin ve edilgin ben (le Je ve le Moi)'den oluşur. Etkin ben, eylemlerin birliği olarak ego'dur, edilgin ben durumların ve niteliklerin birliği olarak ego'dur.²⁶ Ego düşünümsel bilinçlerin birliği değildir. Düşünümsel bilinçlerin içkin birliği, kendisini kendinin birliği olarak kuran bilinç akışıdır. Sartre'nin felsefi hareket noktası kartezyen cogito'dur. Descartes'ın *Metot Üzerine Konuşma*'da betimlediği kartezyen kuşku yöntemi, kendisinden kuşkulandırmayacak açık ve seçik bir kesinliğe ulaştı: 'Düşünüyorum o halde varım (*cogito ergo sum*)²⁷'. Sartre cogito'nun düşünümsel bir etkinlik olduğu konusunda Descartes'la aynı görüştedir, ama cogito'da tözsel bir ben'in var olmadığını ifade ederek Descartes'tan ayrılır. Benim düşünen bilincim, ben cogito'yu gerçekleştirirken kendini nesne olarak almaz.²⁸ Sartre, cogito'nun bilince yöneltilen bir bilinç aracılığıyla uygulandığına dikkat çeker. Dolayısıyla bu bilinç, bilinci kendi nesnesi olarak alır. Descartes kuşkulama etkinliğini gerçekleştirirken kuşku

²⁵ A.g.e., s.64.

²⁶ A.g.e., s.72.

²⁷ Rene, Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, Çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yayınları, 2. Baskı, Eylül, 1994, s. 33.

²⁸ Sartre, *Ego'nun Aşkınlığı*, s. 60.

hakkında düşünmüyordu; bu düzeyde Descartes'ın kendi bilinci, kendinin bir nesnesi değildir. Düşünüyorum diyen bilinç kesinlikle düşünen o bilinç değildir.²⁹ Sartre'ın burada vurgulamak istediği şey, ben'i açığa çıkaran düşünümsel bilincin daha önceden yaşanmış bir deneyim (anı) üzerine yönelerek kendinin konumsal farkındalığını elde ettiğidir. Düşünüm öncesi bilincin düşünümsel bilince önceliği vardır. Düşünümsel bilincin koşulu, düşünüm öncesi bilinçtir, ama düşünüm öncesi bilinci açığa çıkaran şey düşünüm değildir. Descartes'ın ilk yanlısı, *cogito*'yu düşünümsel bir etkinlik olarak görüp, onda düşünüm öncesi bir bilincin var olduğunu anlayamamış olmasıdır.³⁰

Sartre'a göre, Descartes'ın yaptığı ikinci yanlıs, bilinci tözsel bir ben'e dönüştürmektir. Descartes, ben ve düşünüyorum'un aynı düzlemde yer aldığına inandığı için, *Cogito*'dan düşünen töz fikrine geçer.³¹ Sartre bilincin tözleştirilemeyeceğini savunur. Çünkü aşkınsal bilinç, bir mutlak varoluş alanıdır, yani hiçbir zaman nesne olmayan ve var olmaya kendi kendine karar veren salt kendiliğindenlikler alanıdır.³² Sartre aşkınsal bilinci kişisel olmayan (impersonnel) ya da kişi-öncesi (prepersonnel) alana dönüştürür. Düşünüm eyleminde düşünümsel bilinç aracılığıyla açığa çıkan ben, bilinç için bir nesnedir. Dolayısıyla bilinç, hem düşünümsel hem de düşünüm öncesi düzeyde, nesnelere yönelir. Sartre bu yönelimsellik için konumsal ifadesini kullanır. Düşünümsel bilinç konumsal bir tarzda düşünüm öncesi bilince yönelir. Düşünüm öncesi bilinç konumsal bir tarzda kendine değil, nesnelere yönelir, ama her iki düzeyde de bu konumsal yönelimle eşzamanlı olarak konumsal olmayan bir tarzda kendinin farkında olur. Yani Sartre,

²⁹ A.g.e., s. 60.

³⁰ Caleb Heldt, *The Magical and Bad Faith*, Sartre Studies International, Vol, 15, Issue-1, 2009, s.56.

³¹ Sartre, *Egonun Aşkınılığı*, s.64.

³² A.g.e., s.98.

bir nesnenin düşünümsüz bilincinin de kendinin farkında olduğunu, ama kendini bilincin nesnesi olarak almadığını düşünür.³³ Descartes kuşku eylemini gerçekleştirirken konumsal olarak kuşku duyduğu nesnelere yönelirken, konumsal olmayan bir tarzda bunu yaptığının farkındadır. Kuşku üzerine düşündüğünde yani kuşkusunu bir nesne yaptığında, Descartes'ın düşünen bilinci konumsal olmayan bir tarzda bunu yapmanın farkında olur. Sartre için bu örtük ben farkındalığı ya da ben'in anlamı, öznellik ya da ben' dir ve Descartes'ın varoluşunun temel bir hakikatidir.³⁴

EA'da Sartre, Kant'ın³⁵ “düşünüyorum tüm tasarımlarıma eşlik edebilmeli”³⁶ görüşünü alır ve ‘Ben, gerçekte bizim tasarımlarımızın her birine eşlik eder mi?’ sorusunu sorar. Kant bunu, bilincin daima reflektif olabildiği, yani ben bilincinin daima deneyimin olanağının koşulu olduğu anlamında yorumlar.³⁷ Ama Sartre için ben'i varoluşa getiren reflektif eylemdir. Kant'a göre aşkınsal bilinç, empirik bilincin olanağının koşuludur. Eğer düşünce ya da deneyim ben bilincine sahip olmazsa, bir

³³ Iker, Garcia, **Untrue to One's Own Self: Sartre's The Transcendence of Ego**, Sartre Studies International, Vol.15, Issue.2, 2010, s. 17.

³⁴ Thomas W. Bush, **The Power of Consciousness and the Force of Circumstances in Sartre's Philosophy**, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1990, s.3

³⁵ Kant, birinci kritiğinde deneyimin olanağının biçimsel koşullarını belirlemek için, egoyu düşünen (aşkın) ego ve bilen (empirik) ego olmak üzere iki alana ayırır. Kant'a göre deneyimin biçimsel koşulları, duyarlılık ve anlama'da içerilmektedir. Duyarlılık, görüngülerin bize verilmesinin biçimsel koşullarını (zaman- mekan), anlama ise bu görüngülerin düzenlenmesinin biçimsel koşullarını (kategoriler) içerir. Bununla birlikte deneyimin olanağının üç kaynağı vardır: Duyum, imgelem ve tamalgı. Duyum aracılığıyla zaman ve mekandaki sentetik görüngüler alınır, imgelem aşamasında bu görüngüler anlamının kategorilerine göre sentezlenir. Görüngülerin deneyimin nesnelere dönüştürülmesi olarak bu sentez, imgelem edimiyle gerçekleşir. Tamalgı aşamasında ise, imgelemin tüm edimlerinin gerçekleştirilmesi ve sürdürülmesi bir birliktelik yoluyla gerçekleşir. Böylece duyum yoluyla alınan görüngüler çokluğu, imgelem aracılığıyla kategorilerin düzenlenmesine ya da sentezlenmesine dönüşür ve tüm bu sürecin tek bir süreç olarak sürdürülmesini sağlayan, Kant'ın ‘tamalgının birlikteliği’ olarak adlandırdığı şeydir. Böylece Kant egoyu ‘düşünen ego’ ya da aşkınsal ben (personalitas transcendentalis) ve bilen ego ya da deneysel-empirik ben (personalitas psychologia) şeklinde iki alana ayırır. Aşkınsal benlik, değişen tüm deneyimlerin gerisinde duran, değişmeyen ve benliğin özdeşliğini temsil eden ben'dir. Immanuel, Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1993, s. 52-53-57, 190. Martin, Heidegger, **The Basic Problem of Phenomenology**, Translated by Albert Hofstadter, Indiana University Pres, 1992, s. 125-129.

³⁶ Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 98.

³⁷ Howelss, **Conclusion: Sartre and the Deconstruction of the Subject**, s. 328.

olayın bir sahibinin olduğunu söylemek imkansız olurdu. Sartre, Kant'ın 'her düşünme ve deneyim kendinin bilincine sahip olmalıdır' tezini reddeder. Böylece Kant bilincin birliğini tamalgının aşkınsal birliği, dolayısıyla da aşkınsal ben aracılığıyla açıklamaya çalışır. Oysa tasarımları birbiriyle birleştiren 'ben' değildir, bilinçtir. Buna karşılık Sartre, deneyimin birliğini aşkınsal bir ego'ya başvurmaksızın açıklar:

Bilinç yönelmişlikle tanımlanır. Bilinç, yönelmişlikle kendini aşar, kendinden kaçarak birlik kazanır...Geçmiş bilinçlerin somut ve gerçek bir tutuluşu olan enlemesine bir yönelmişlikler işleyişiyle kendini somut olarak birleştiren, bilincin kendisidir. Böylece bilinç sürekli olarak kendine gönderme yapar, bir bilinçten söz eden kişi bütün bilinçten söz eder. ...Ben'in birliğini ve bütünlüğünü mümkün kılan bilinç olduğu için, aşkınsal ego'nun varlık nedeni yoktur.³⁸

Dolayısıyla bilinç zaman içinde birlik ve bütünlük kazanır. Kişiyi tanımlayan şey, zamandaki süreklilik, eylemler dizisi 'me'dir.³⁹ Bireyin ne olduğu sorusu, onun eylemleri ve deneyimleri aracılığıyla, uzun dönem takip ettiği bir amaçla ilişkili olarak ortaya çıkacaktır. Birey yaşadığı sürece bütünlük eksik olacaktır ama bu birey dünya içindeki nesnelere ve diğer insanlarla ilişkili belli birleşik modeller sergiler ve bu modeller öteki bireyler tarafından tanımlanır. Böylece Ben'in neliği sorusu, kişinin seçtiği temel proje ışığında ve bu projeye uygun eylemlerin ve deneyimlerin sürekliliği boyutunda tanımlanabilir. Sartre'ın dünya içindeki bir nesne olarak konumlandığı ego, VH'de 'kendisi için varlığın' temel projesi rehberliğinde bütünsel bir ego oluşumunu elde etmesinde önemli bir rol oynayacaktır.

³⁸ Sartre, *Ego'nun Aşknlığı*, s. 56-7.

³⁹ David Rose, *Sartre and the Problem of Universal Human Nature Revisited*, Sartre Studies International, Vol.9, Issue-1, 2003, s.4.

Sartre, Kant'ın aşkınsal öznenin deneyimlenebileceği ve Husserl'in aşkınsal ego'nun sezgisel olarak verildiği iddialarına karşı çıkararak bilinci kişisiz kılar. Aşkınsal ego sezgisel olarak kanıtlanamaz, yalnızca bilincin nesnelere sezgisel varoluşa verilir. Düşünümsel bilince görünen aşkın ego özne ya da töz değildir, bilincin nesnesidir; bu ego'nun birliği temel projeye uyumludur ve bireyin eylemleri ve tepkileri aracılığıyla zamanla gelişir. Aşkın ego, temel projeye uyumlu eylemler gerçekleştiren bilinçli insan sayesinde birleştirilip bütünleştirilir. Bilincin yönelimsellik ve zamansallık özelliği, Sartre'ın tüm felsefi çalışmalarında süreklilik gösterir. Temel proje hem durumumuza uygundur hem de bizim girişimlerimize yön vererek ideal bir gelecek ben olur; bu ideal ben tarafından birleştirilmiş aşkın ego, geçmiş eylemlerin bütünleşmiş bir dizisidir.⁴⁰

Düşünümsel bilinç aracılığıyla açığa çıkan ego, insanın karakteri konusunda kesin bir bilgi vermez, çünkü ego yalnızca profilden görünür. Ego, doğası gereği kaçaktır.⁴¹ Ego'nun dışardalığı öteki insan varlıklarına gönderim yapar, ama Sartre 'ötekiler için varlık boyutunu', VH'de geliştirecektir. Ötekilerin bireyin karakteri konusunda verdiği yargıların sürekliliği yoktur, çünkü birey daima bu yargılara zıt eylemler gerçekleştirebilir ya da olanakları doğrultusunda bu yargılara uygun etkinlikleri sürdürebilir. Ego tüm durumların, eylemlerin ve niteliklerin ideal birliği olduğu için, bu birlik sonsuz sayıda durumu içerecektir. Dolayısıyla ego yaşam süreci boyunca yakalanamaz kalır. Sartre VH'de egonun bu kaçak yapısını "insan ne ise o değildir ve ne değilse odur" şeklinde tanımlayacaktır. Kendisi için varlığın gelecek olanaklara sahip olması, bilincin özgür varoluşu aracılığıyla olanaklıdır.

⁴⁰ Phyllis Sutton Morris, **Sartre on the Transcendence of the Ego**, philosophy and Phenomenological Research, Vol.46, No:2, December 1985, s.184.

⁴¹ Sartre, *Ego'nun Aşkınlığı*, s.92.

Kişiliğe kalıcı bir öznel rol yükleyen aşkınsal egoyu reddederek Sartre, bilincin kendiyile özdeş olmayan yapısını vurgular. Bu nedenle kendiliğinden bilincin temel yapısı, bilincin özgürlüğüdür. Bilinç yöneldiği nesneyi olumsuzlayarak, yani kendini 'nesne olmayan olarak' varsayarak, henüz varoluşta olmayan bir imgesel amaca doğru kendini varlıktan (nesneden) koparır. Yönelimsellik, bilincin özgürlüğüne kapı açar. Tüm egolojik yapıdan ve bilince dışsal tüm nesne ve değerlerden arındırılan aşkınsal alan olarak bilinç, hiçbir şey içermez, yalnızca hiçliktir. İnsan özgürlüğü bilincin bu hiçleyici gücünden gelir. Husserlci anlamda bilinçte aşkınsal bir ego'yu varsaymak, bilincin özgürlüğünü engeller. Çünkü bilincin etkinlikleri özgür bir kaynaktan çıkar; özgür bilinç bilincin dışında başka bir kaynak tarafından belirlenemez. Aşkınsal egonun kabulü, bilincin kendini yapılandıran bir yapıya sahip olduğu anlamına gelir. Oysa bilinç salt kendiliğindenliktir, salt farkındalıktır.

Sartre bilincin kişisizleştirilmiş yapısını açıklarak, psiko-fiziksel edilgin ben'in bilinç için bir nesne olduğunu, bilincin dolayısıyla da insanın hiçbir şekilde belirlenmediğini göstermeye çalışır. Bilincin belirlenemezliği, insan gerçekliğinin etik-özgür bir varlık olarak varoluşunun dayanağını oluşturur:

Dünya Me'yi yaratmaz, Me dünyayı yaratmaz, bunlar yalnızca nesnedirler. Ben'den ayrılan bilinç, mutlak bir varoluş kaynağına dönüşerek, ben ve dünya arasında bir bağımlılık ilişkisi kurar. Kesinlikle pozitif bir ahlaki ve bir politikayı felsefi olarak temellendirmek için daha fazlası gerekmez.⁴²

⁴² A.g.e., s. 104-105.

Sartre'in ben'i dünyayla karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi içine koyması, VH'de örtük olarak sezilen, ama *Etik Defterler'de* ayrıntılı betimlenen otantiklik etiğine kapı aralar. Düşünümsel bilinç, kişinin kendini yapıyor olduğu etkinlikten, bakıyor olduğu ötekinden, içine batırıldığı dünyadan uzaklaştırıp, kendini, ötekini ve dünyayı sorgulamasına, anlamasına ve değerlendirmesine olanak tanıyacaktır. Bu anlamda EA'da betimlenen aşkın ego, Sartre'ın asıl amacı olan sorgulayıcı bireyi gün yüzüne çıkarır. Bu çalışmadan başlayarak birey dünya içine atılır, VH'de özgür-bireysel varoluşunun anlamını sorgular, Savaş sonrası çalışmalarda ve *Diyalektik Aklın Eleştirisi'*nde tarihsel, sosyal ve politik varoluşunu, ötekilerle bütünleyici etiksel ilişkilerin olanağını anlamaya çalışır.

1.2. İNSAN GERÇEKLİĞİNİN ONTOLOJİK YAPISI

Sartre, özgürlüğe dayalı etik düşüncesini, öncelikle mutlak özgürlük ve sorumluluk temelinde bilincin ontolojik yapısını inceleyerek oluşturmaya başlar. Otantiklik etiği, bilincin 'olumsuzlama, kendini aldatma, temel tasarı, mutlak özgürlük ve sorumluluk' etkinlikleri ile bilincin ötekiler-için-varlık boyutu temelinde anlaşılır olacaktır. Ama bilincin bu mutlak özgürlüğünün otantiklik etiğine nasıl evrildiğini açıklamak için, VH, ED ve Sartre'ın savaş öncesi dönemdeki diğer çalışmalarını incelemek gerekir. Sartre'ın mutlak özgürlüğe dayalı otantiklik etiği, bir bütün olarak bu çalışmalarda açığa çıkar.

Bilincin özgürlük öyküsünü betimlemeye çalıştığı çalışmalarında Sartre, elbette insan gerçekliğinin ötekilerden bağımsız olmadığını, belli bir toplumda, belli bir tarihsel durum içinde ve kontrol edemediği koşullar altında yaşamak zorunluluğunun farkındadır. Ama tüm belirlenimlerden bağımsız, etik bir varlık

olarak insan gerçekliğinin oluşum serüvenine, her şeyden önce bilincin ontolojik yapısı ve bu yapının dünyayla etkileşimi temelinde başlanmalıdır. Böylece bilinçten topluma evrilen süreçte, insan varlığının dünya ve ötekilerle ilişkisindeki bütün yapılar daha iyi anlaşılır olacaktır. Sartre'ın özgürlük etiğinin oluşumsal bir yapı sergilediği tezi de, bu bağlamda incelenecektir.

1.2.1. İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜNÜN OLANAĞI: HIÇLIK

Sartre sorgulama etkinliğinde Descartes'in metodolojik kuşku yöntemini, özgürlüğü açımlayan bir eylem olarak görür. Descartes zihnin kendini kavrama gücünü keşfeder ve anlama eyleminde özgürlüğü test eder.⁴³ Sorgulama etkinliği, sorgulayanın, sorgulananın ve eksik olanın varlığını içeren bir süreçtir. Özgür bir varlık olarak insan varoluşu bilinç etkinlikleriyle, içinde bulunduğu durumdan ve dünyadan uzaklaşarak, varlığını sorgulama ve dünyayı değiştirme ve durumuna farklı anlamlar verme gücüne sahiptir. Sorgulamanın tek koşulu, bilinci tüm içeriğinden boşaltıp, dünyayla ilişkisini yeniden kurmaktır, yani bilincin dünyayı konumlandırın bilinç olduğunu göstermektir.⁴⁴

Sartre bilincin hiçleme etkinliği açıklamak, dolayısıyla özgürlüğe yer açmak için, Varlığı iki alana ayırır. Bilincin karşısında var olan kendinde varlık (L'etre en soi), bir varlık doluluğudur, yani kendinde bir eksiklik barındırmayan bir mevcudiyettir.⁴⁵ Kendinde varlık, ne ise odur ve kendiyile özdeştir, tamamen kendi

⁴³ Gail Linsenbard, **Starting With Sartre**, Continuum International Publishing Group, New York, 2010,s.21.

⁴⁴ J.Paul Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, Çev: Turan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, 2.Baskı, İstanbul, Temmuz 2009, s.26.

⁴⁵ A.g.e., s.42

içinde yalıtılmış olduğundan, kendinde olmayan bir şeyle ilişki kuramaz.⁴⁶ Kendini bir başka varlıktan ‘başka olan’ olarak ortaya koyamadığı için kendinde varlık, salt olumluluktur. Çünkü başkayla ilişkinin koşulu, kendini başka olmayan olarak ortaya koymak, onu olumsuzlamaktır. Kendisi için varlık (L’etre pour soi) ise salt eksiklik, kendinin temeli ya da nedeni değildir ve kendisi için dünya ile ilişkisini kuran şey de bu eksiklik. Sartre böylece yaşam deneyiminin doğasını açığa çıkarmayı amaçlar.⁴⁷ Deneyim varlıkları olarak insanlar kendine yeterli, tamamlanmış varlıklar olmadıkları için, sürekli değişen bir bakış açısıyla dünyadan kendilerini uzaklaştırıp, dünyayı sorgularlar. Ben farkındalığına ulaşmanın yolu, yaşamı bir tasarı olarak görüp, sürekli yeni olanaklar yaratarak bu tasarıya ilişkin eylemler gerçekleştirmektir. Bilinç, kendi varlığı içinde varlığı kendisi için soru olan ve bu varlık kendinden başka bir varlığı kapsadığı ölçüde soru olan bir varlıktır.⁴⁸ Sartre, insanın dünya içinde olma olanağını, varlık karşısında sorgulayıcı bir tutum olarak görür. Bu sorgulayıcı tutum, bilinç karşısında varlığı açığa çıkarmayı amaçlar ve böylece de insanın kendi özgürlüğünün farkındalığını kavramaya olanak verir. Çünkü varlığı açığa çıkarma edimi sürekli bir etkinliği gerektirdiği için, biz bu etkinlikte açığa çıkarma ediminin farkında olurken aynı zamanda düşünüm öncesi bilinç aracılığıyla dünyayı açığa çıkaran olarak kendimizin farkında oluruz. Düşünüm öncesi *cogito*, bilincin kendi farkındalığıdır ve bu kavrayış tüm hakikatin kökenidir, çünkü Sartre’a göre bilincin varoluş koşulu, bir nesnenin bilincinde olmaktır. Bilinç nesneye yönelimsel eylemleri aracılığıyla açılır, dolayısıyla bir ilişkisellik dışında bilinç var olamaz. Düşünüm öncesi bilinç tüm eylemlerde zorunlu olarak var olduğu için, insan daima kendi özgürlüğünün konumsal olmayan

⁴⁶ A.g.e., s.43

⁴⁷ Linsenbard, **Starting With Sartre**, s.34.

⁴⁸ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s.39.

farkındalığına sahiptir. İnsan gerçekliğinin dünya içinde varolma, değer ve anlamlar yaratma, yani sorgulama olanağının koşulu, kendinde hiçliği taşımasıdır.

Sartre özgürlükle olumsuzlama arasında bir bağ kurar. Özne sürekli bir olumsuzlama hareketiyle ve gerçeklik üzerinde olumsal bir bakış açısı olarak özgürleşir. Kendisi için varlık, kendi varlığında eksik olan, bütünsellikten yoksun bir varlıktır ve etkinlikleri aracılığıyla bu eksik varoluşu tamamlamaya, bütünlüğe ulaşmaya çalışır; bilincin olumsuzlama etkinliği aracılığıyla kendini varlığın karşısına koyarak, varlığı sorgulayıp açığa çıkarır. Yaratma etkinliğinin yaşam boyu devam eden sürekliliği, kendisi içinin bir eksik temelinde varlığı sürekli aşmasına, daima gelecekte kendisini beklemesine dayanır. Her sorgulama eylemi, zorunlu olarak bir olumsuzlamayı içerir. Dolayısıyla olumsuzlama yalnızca bir insan etkinliğidir. Çünkü, kendinde varlık olumlulukla dolu olduğu ve hiçbir eksiklik içermediği ve varlığın varlık olmayana doğru ötesine geçmesini sağlayan hiçbir şey olmadığı için, yok varlığın kaynağı olamaz; olumsuzluk ya da hiçlik, ancak kendinde bir olumsuzluk ya da eksiklik taşıyan bir varlık için mümkün olur. Bilincin olumsuzlama, kuşku duyma, imgeleme, pişmanlık, nefret, değişim, yıkım ve yokluk gibi negatif etkinlikleri aracılığıyla yok varlık dünya içinde açığa çıkar. Tüm bu olumsuz etkinlikler kökenlerini, bir eylemle uğraşan, bir olasılığa sahip olan insan varlığının projelerinden alırlar ve bu etkinlikle uğraşan insana görüldüğü şekliyle varlığın bir yönünü açığa çıkarırlar. Çünkü bir varlığı kavramak, bir de 'yok varlığı' yani onun olmadığı şeyi kavramaktır. Kasırğa ya da deprem, doğrudan tahrip etmez, sadece varlık kitlelerinin dağılımını değişime uğratar. Tahribatın olması için, insandan varlığa giden bir aşkınlık olması gerekir.⁴⁹ Sartre'ın buradaki iddiası,

⁴⁹ A.g.e., s.55.

tahribatın doğal olaylar tarafından meydana getirilmediğidir; tahribat, kasırgadan önce olayların durumunu (şimdi varolmayan şeyi) hatırlayarak, kasırganın sonuçlarını hiçleyen bir tanık aracılığıyla olanaklıdır. Böylece tahribat, bilincin özgürlüğü aracılığıyla açığa çıkar.

Sartre imgelemi özgür bilinç etkinliği olarak görür. Bilincin imgeleme etkinliği, bilincin özgürlüğünü açığa çıkarır. İmgeleyen bilinç, kendine dışsal bir nesneye yönelir. Ama imgeleme ediminde nesne, ya ‘var olmayan’ olarak ya ‘yok’ olarak ya da ‘başka bir yerde var olan’ olarak konumlandırılır. Dolayısıyla imge, bir nesne değil⁵⁰, özne ile nesne arasındaki bir ilişkidir.⁵¹ İmgesel bilinç henüz olmayan şey olarak nesnesini konumlandırır, yani içinde bulunduğu durumun ait olduğu gerçek dünyayı reddederek, kendinde belli bir hiçlik taşır. İmgesel bilincin özgürlük koşulu, bilincin kendini sentetik bir bütünlük içinde kavradığı dünyadan uzaklaştırmasıyla, gerçeği reddetmesiyle olanaklıdır. Bilincin imgeleyebilmesi için kendi doğasıyla dünyadan kaçabilmesi gerekir, kendi çabalarıyla dünyadan geri durabilmesi gerekir. Tek kelimeyle özgür olması gerekir.⁵² Özgür bilinç dünya içinde var olurken, kendini dünyadan özgürleştirip, dünyayı aşar, dünyanın ötesine gider; kendini dünyadan uzağa yerleştirerek, dünyayı bir sentezde birleştirilmiş olarak algılar: “Dostum Pierre’in bana olmayan olarak verilmesi için, benim dünyayı Pierre’in *şu anda benim için* mevcut olamadığı bir bütün olarak kavramaya

⁵⁰ J. Paul, Sartre, **İmgelem**, çev: Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, Aralık, 2009, s.10.

⁵¹ J. Paul, Sartre, **Basic Writings**, Edited by Stephen Priest, Routledge, London and New York, 200, s. 93

⁵² J. Paul, Sartre, **The Imaginary**, translated by, Jonathan Webber, Routledge, London,2004, s. 184.

götürülmüş olmam gerekir.⁵³ Dolayısıyla bilinç, dünyayı yadsıma olanağını daima kendi içinde taşıyarak özgürleşir.

İngesel bilinç, bilincin yaratma gücüdür. Yaratma, bilincin bir durumla birlikte dünya içinde olması açısından, bu durumu değiştirme şeklinde gelecek olanakları üretebilmesi, bu olanakları seçip, onlara uygun eylemler gerçekleştirmesi olarak anlaşılmalıdır. Nesneleşmiş egoyu aşabilme olanağı, imgeleyen bilinç içinde daima olduğu şey olmama anlamında mevcuttur. Bu nedenle, Sartre'a göre ego hiçbir zaman tamamlanmayacak bir yapıdır, daima eksik, daima temelsizdir. Özgürlüğün rolü de burada ortaya çıkar. Sürekli var olanı olumsuzlayıp, henüz var olmayan olanaklar imgeleyip, tasarlanmış bir proje temelinde bu olanakları gerçekleştirmeye çalışmaktır yaratmak. Bu nedenle imge Sartre'da kişinin kendini bulma girişimidir.

Bilincin olumsuzlama eylemleriyle özgürlük arasındaki ilişki VH'de en açık şekliyle 'yokluk' deneyiminde görülür. Sartre'ın verdiği örnekte negatif bir yargı, kişinin olumsuzlayıcı eyleminden önce gelir:

Pierre ile saat dörtte randevum var. On beş dakika gecikerek geliyorum...Buluşacağımız kafeye, oradaki müşterilere bakıyorum ve 'Burada yok' diyorum. Pierre'in mevcut olmayışına ilişkin bir görü mü var, yoksa olumsuzlama sadece yargıyla birlikte mi devreye girmektedir?⁵⁴

⁵³ A.g.e., s.185.

⁵⁴ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s.56.

Sartre'in burada söz ettiği hiçleme, bir yıkım değil, bir yok varlıktır. Olumsuzluk, kafede yalnızca benim Pierre'yi arama eylemimden sonra görölür. Kendinde kafenin hiçbir negatiflik içermediğini Sartre şöyle anlatır:

O kafeye Pierre'i aramak için girdiğimde, kafenin bütün nesnelere fon halinde sentetik bir düzenleme oluşturur ve Pierre bu fon üzerinde belirmesi gereken olarak verilmiştir. Kafenin fon halindeki bu düzenlenişi bir ilk hilemedir. Salonun her öğesi; insan, masa, iskemle, öteki nesnelere tarafından kurulan fondan kopmaya, kendilerini yalıtıma çabalamakta ve yeniden bu fonun farksızlaşmasının içine düşmekte, bu fonun içinde erimektedir. Çünkü fon ancak fazladan görölmekte olandır, tümüyle marjinal bir dikkatin nesnesi olandır. Böylece, bir fonun tüm eşdeğerliliği içinde beliren ve onun içine gömülen bütün formların bu ilk hilenişi, Pierre adlı kişi olan başlıca formun görünmesinin zorunlu koşuludur. Ve bu hiçleme benim görüme verilmektedir, baktığım bütün nesnelere, özellikle de bir an için beni duraksatan (Acaba Pierre miydi?) ve bir çırpıda da aslında Pierre'in yüzü olmadıkları için özölveren yüzlerin arka arkaya silinmelerinin tanđı olurum.⁵⁵

Pierre'i bu arama, dünyanın arayanın bilincinin yönelimselliği aracılığıyla görüğü şeyi belirleyemediğini gösterir. Arayan kişi, önünde duran varlık bütünlüğünün bazı parçalarını özgürce hiçleyerek, öteki parçaları ön plana getirir. Ayrıca Pierre'in yokluğu, onun mevcudiyetini bulmayı bekleyen bir bilinç olmaksızın meydana gelemez. Pierre'yi arayan kişi burada yokluğu keşfeder. Sonuç olarak, arayanın Pierre'in yokluğuyla karşılaşması, onun negatif yargılar yapmasına dayanır.

⁵⁵ A.g.e., s.57.

Sartre hiçliğin koşulunun hiçleyici bir bilinç ile bir varlık fonu olduğunu söyler. Hiçlik, varlık dışında tasarlanamaz.⁵⁶ Ama hiçliği dünyaya getiren, kendinde varlık değildir. Kendinde varlık nedensel düzene tabi olduğu için, hiçliğin dünyaya gelmesine aracılık eden varlık, kendisi-için varlıktır. Böylece Sartre insan varlığını özgürlükle özdeşleştirir. İnsanın varlığı ile özgür oluşu arasında fark yoktur.⁵⁷ Burada Sartre'ın 'varoluş özden önce gelir'⁵⁸ argümanı, aslında 'insan özgürlüğü insanın özünden önce gelir' argümanına dönüşür. Sartre'ın özgürlük etiği insanın bir öze sahip olduğunu dışlamaz, ama bu özün yaşam deneyimi boyunca, daima insanın kendini hiçleyici etkinlikleri aracılığıyla aşıldığını savunur. İnsan varlığı şimdiki, bir gelecek ışığında yorumlar, dünya içinde bir amaca doğru dünyayı aşarak eyler ve kendi kendini sürekli bir aşma etkinliğiyle oluşturur. Bir öze sahip olmak, kendi hakkında 'olmuş olan' olarak kavradığı şeylerin toplamıdır. Ancak insan gerçekliği aynı zamanda kendi özünden bir hiçlikle ayrılmış olduğu için, bu hiçlik, olmuş olanlar olarak kavranılan özü aşmaya, yeni ben'ler yaratmaya olanak sağlar. Bilincin kendi özgürlüğü içinde sürekli bir oluş, akış halinde olması nedeniyle değişim, dönüşüm, sorgulama yani yaratma mümkün olur. Dolayısıyla etik varoluşun oluşumu, hiçleyici etkinlik aracılığıyla gerçekleşir.

İnsan özgürlüğünün ve hiçliğinin temeli, düşünüm öncesi *cogito*'da bulunur. Bilinç düşünüm öncesi bilinç olarak kendini sunduğu için, kendini tanımada kendiyle örtüşmez. Dolayısıyla bilincin kendini sunması ya da kendinde mevcut olması, kendinde kendi özdeşliğini, bütünlüğünü yıkan bir boşluğa, çatlağa sahip olmasını gerektirir. İnsanın benlik bilinci Sartre'da bir olumsuzluk olarak anlaşılmalıdır.

⁵⁶ A.g.e., s.71.

⁵⁷ A.g.e., s.75.

⁵⁸ Sartre, **Varoluşçuluk**, Çev:Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul, 1994, s. 61.

Bilinç farkındalığı birey ve dünya arasında bir boşluk kurduğu için, birey kendisinden belli bir uzaklıktadır. Bu nedenle Sartre insan gerçekliğini “ne ise o olmayan, ne değilse o olan” diye tanımlar.⁵⁹ Bilincin varlığı tam uygunluk içinde kendi kendisiyle örtüşmediği için, kendisi için varlıkta hiçliğin sızacağı bir boşluk vardır.⁶⁰ Dolayısıyla, bu boşluk nedeniyle bilinç, varlığı kendisi için sorun olan bir varlık olmaktadır. Dolayısıyla bireyin benlik bilinci, dünyadan kuşku duyarak ve dünyayı sorgulayarak, dünyayı hiçleştirme yeteneğinden gelir. İnsan gerçekliği olduğu şey değildir, bir kesinlik duygusuyla olmayı iddia ettiği her ne ise, o değildir, çünkü daima onu olumsuzlayabilir, başka bir şey olmayı seçebilir. Kendisi için kendisiyle özdeş olmadığından, kendisi içinin kendine uzaklığı ve dünya ile bu kopuşu aracılığıyla, hem dünya hem de kendisi açığa çıkarılıp, yaratılacaktır. Hiçlik aynı zamanda kişinin olduğu şey olmayan varlığın olanaklarını da üretir. Bu anlamda aşma, var olmayana doğru var olanın ötesine gitmedir. Dünya içinde yaşayan insan gerçekliği, belli bir varlığa karşı olumsuzlukları yaratarak, bu varlık-olmama olanaklarına doğru eylemlerde bulunur. Dolayısıyla bizim kendimizi yaratma sürecimiz, özgürlüğümüzün bir açığa çıkışıdır.

Sartre böylece insan varlığını tüm dışsal belirlenimlerden, nedenlerden ve yasalardan bağımsız kılar, dolayısıyla insanın yapacağı tek şey vardır :Eylemek. Ayrıca Sartre’ın bilincin özgür bir eylemi olarak imgelem düşüncesi burada, kendisi içinin olumsuzlamasının zorunlu bir koşuluna dönüşür. Dolayısıyla bilincin imgelem gücü bilincin özgürlüğüyle özdeşleşir. Sartre’ın özgürlük etiğinde imgelemin rolü, kendisi içinin kendini yaratma sürecinde, içinde bulunduğu durumu değiştirebilmesi için mevcut olmayan olanaklar üretme yetisini açığa çıkarmasıdır. Sürekli bir kendini

⁵⁹ Sartre, **Varlık ve Hiçlik** ,s.134.

⁶⁰ A.g.e., s.134.

olumsuzlama hareketi olarak ve gerçeklik üzerinde olumsal bir bakış açısına sahip olarak özne özgür olmaktadır, çünkü o, dünyayı kendi olumsal perspektifinden bağımsız olarak görünür yapabileceği ideal bir özdeşlik yapısıyla sınırlandırılmamıştır.⁶¹ Özne hem dünyanın bir parçasıdır hem de dünyanın anlamının kaynağıdır.

1.2.3. ÖZGÜRLÜK DUYGUSU: İÇDARALMASI

İçdaralması, insanın kendi özgürlüğünün bilincinde olmasıdır. Sartre içdaralmasını korkudan ayırır. Bir durum, yaşamımı ve varlığımı değişime uğratma tehlikesi taşıdığı sürece korkuya neden olur, ama bu duruma özgü tepkilerime güvenmediğim ölçüde içdaralmasına neden olur.⁶² Dolayısıyla korkuda, aşkın olan şeyin düşünülmezsizin kavrayışı söz konusuysen, içdaralması kendinin düşünümsel kavranmasıdır. Korku, durumun insan üzerinde bir etki yarattığı anda ortaya çıkar, içdaralması ise insanın durum üzerinde etki yaratıp yaratmadığı sorusuna verilen yanıtta açığa çıkar.⁶³

Sartre, özgürlüğün açılması olarak hissedilen içdaralması duygusunu, kumar oynamamaya karar veren bir kumarbaz örneğiyle açıklar. Bir daha kumar oynamamaya karar veren kumarbaz, yeniden kumar masasına yaklaştığında geçmişte verdiği kararın eridiğini gördüğünde içdaralması hisseder. Kumarbazın bir daha kumar oynamama kararı her zaman oradadır, ama bir geçmiş karar olarak oradadır.

⁶¹ Reidar Due, **Freedom, Nothingness, Consciousness , Some Remarks on the Structure of Being and Nothingness**, Sartre Studies International, Vol:11, 2005, s.31-2.

⁶² Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s.80.

⁶³ David Detmer, **Freedom As A Value**, Open Court Publishing Company, 1988,s.24.

Kumarbaz kumar oynamak istemese de, önceden verdiği karara başvurarak bunu gerçekleştiremez.

O'nun içdaralması halinde kavradığı şey, geçmişteki kararın etkisiz olduğudur. Karar oradadır, ama donmuştur, etkisizdir... Karar. Zamansal akış boyunca kendi kendimle özdeşliğimi hiç durmadan gerçekleştirmem ölçüsünde hala bendir, ama bilincim için olmasından ötürü artık ben değildir...Kumarbazın o anda kavradığı şey, kumarbazı kendi kendisinden ayıran hiçliktir. ...Daha dün, içinde bulunduğum durumun bana kumar oynamayı yasaklayacak şekilde sentetik bir kavrayışını (iflas tehlikesini, yakınlarımın umutsuzluklarını) yaşamıştım, oysa şimdi o sentetik kavrayışın, bir duygunun bir düşüncenin anısından başka bir şey olamadığını fark ediyorum...Ailemi üzmetten duyduğum o korkuyu yeniden bulmam, yaşanmış korku olarak yeniden yaratmam gerekiyor...Onca baraj ve duvarı sabırla kurduktan sonra, şimdi içdaralmasıyla fark ediyorum ki hiçbir şey beni kumar oynamaktan alıkoymuyor.⁶⁴

Karar, geçmişte verildiği anda bilincin bir nesnesi değildir, bir bilinç etkinliğidir. Ama bugün o karar kumarbaz için bir nesneye dönüşmüştür. Kumarbaz artık bu karar olmaması nedeniyle, geçmiş kararından özgürleşir. Sartre burada özgürlük ve olumsuzlama arasındaki temel bağı vurgular. Kumarbaz özgürlüğünü acı verici bir sorumluluk olarak deneyimler. Kumarbaz bir karar vermiştir ve bu kararın bundan sonraki eylemleri için bir neden olmasını ister, bu karar dayanarak bir daha kumar oynamamayı ister. Ama kumar masasına yaklaştığı her an, bu kararının etkisizliğiyle karşılaşır. Çünkü özgürlük nedensel belirlenimlerden bağımsızdır. Kumarbazın masaya her yaklaştığında bu karara bel bağlaması, aslında onun özgürlüğünden kaçma girişimini gösterir. Oysa Sartre için insan özgürlüğe mahkum

⁶⁴ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 84.

olduğundan⁶⁵ özgür olmamakta özgür değildir. Bu nedenle kumarbazın bu kararın artık karar olarak görülemeyeceğinin yani geçmişte karar veren adamın şimdiki adam olarak görülemeyeceğinin farkına varması, onda içdaralması duygusu yaratır. Kumarbaz olduğu şey olmadığının farkındalığıyla özgürlüğünün bilincine varmaktadır. İçdaralması kumarbazın kendi eylem ya da rollerinden herhangi biriyle özdeşleşmediğini gösterir. Kumarbazı burada geçmiş beninden ayıran şey hiçliktir. O yapmayı seçtiği seçime bağlı kalamaz, çünkü kendi özgürlüğünü seçmekle sınırlamak için, seçtiği kararı uygulayamaz.⁶⁶ Özgürlük, durumu eksiklik olarak kavradığı ve aşmaya çalıştığı için, seçilen karar daima yeniden seçilmeyi gerektirir. Kendisine kumar oynamayı yasaklayacak bir durumun her gün yeniden kavranışını gerçekleştirerek, bu durumu değerlendirecek olan, bu durum içinde bulunarak, kendi benini yeniden yaratmak zorunda olan kumarbazdır.

İçdaralması bireyin özgürlüğünün bilincine varması duygusu olmasına rağmen, Sartre'a göre bu duygu nadiren yaşanır. Eylem halindeki insanın bilinci, üzerine düşünülmemiş bilinç olduğu için, eylemde insan kendini, kendisi için olanakları gerçekleştirir olarak bulur ve bu olanakları gereklilikler, aciliyetler, kullanılabilir araçlar olarak gerçekleştirme etkinliğinde keşfeder. İçdaralması deneyimi, kişinin eylem ya da seçiminin bir geçmiş eylem ya da seçim olarak kendi özünü oluşturduğunu, kendi özgürlüğünü bu özden, dolayısıyla da şimdiki mevcut durumunu gelecek olanaklarından, olacağı şeyden ayırmanın hiçlik olduğunu anlamasıyla olanaklıdır. Böylece olanakların keşfedilmesi olarak sorgulama edimi, genellikle etkinliği gerçekleştiren kişide değil, düşünümsel düzlemde açığa çıkar. Sartre çalar saat örneği verir. Saatin çağrısı, benim işime gitme olanağıma gönderim

⁶⁵ A.g.e., s.610.

⁶⁶ Gary, Cox, **Sartre: A Guide for the Perplexed**, Continuum, 2006, s. 71.

yapar, saatin çağrısını çağrı olarak kavramak, yataktan kalkmaktır.⁶⁷ Yataktan kalkarak birey, ‘tek olanağının çalışmak olup olmadığını’ sorgulamaktan kurtulur, başka olanaklarının da var olduğunu, çalışmayı reddedebileceğini, dünyayı hiçleyebileceğini kavrayamaz. Çalar saate bir gereklilik olarak anlam yükleyen bireydir ve bunun farkındalığı da onda içdaralması yaratır, oysa o hiçbir sorgulama yapmadan bunların farkına varamaz. Ancak saatin çalmasıyla yataktan kalkma edimi üzerine düşündüğünde, bu edimi bilinci için nesne yaptığında, sorgulama etkinliği başlar ve birey diğer olanaklarının da farkına vararak, içdaralması hissedebilir.

İnsan varlığı, kendi özgürlüğünün düşünüm öncesi düzlemde konumsal olmayan bilincine sahip olmasına rağmen, bu özgürlüğün bilinci olarak içdaralması, yalnızca dünyanın çağrılarının olumsuzlanmasıyla açığa çıkan, özgürlüğün düşünümsel farkındalığıdır. Böylece insan gerçekliği kendini dünyadan kopardığı ölçüde özgürlüğü keşfeder. Ama düşünümsel düzlemde ortaya çıkan içdaralması karşısında insanlar, bu içdaralmasından kaçma davranışları gösterebilirler. Bu kaçma davranışında kaçılan şey, aşkınlıktır. Kaçma davranışı, kişinin kendisini kendi özüyle özdeşleştirmesidir. Sartre’a göre kaçma davranışıyla kişi, kendi özünün tarihsel bir öz olduğunu kabul etmez.⁶⁸ Bu görüş, Sartre’ın düşünsel gelişiminin bir oluşumsal yapı izlediğinin önemli bir kanıtıdır. Çünkü Sartre insanın bir öze sahip olduğunu kabul eder, ama bu özün sürekli kendini yapma etkinlikleriyle oluşturulduğunu vurgular. Böylece insanın özü önceden belirlenmiş bir doğaya sahip değildir; insanın özgür edimleriyle, sonradan insanın kendisi tarafından oluşturulur. Yani özün bir tarihselliği vardır. Kendini özüyle özdeşleştirerek insan, yaptığı edimlerin kendi özünü yansıttığı ölçüde özgür edimler olduğunu düşünerek, ben’ini özgürlüğe sahip

⁶⁷ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s.90.

⁶⁸ A.g.e., s.95.

bir güç olarak, hatta bir Tanrı olarak düşünür; böylece özgürlüğü bilincinin içindeki ben'e yükler, varoluşunun özgürlüğünü yadsır. Husserl'in aşkınsal beni gibi, bu ben de etkinliklerin kökeni haline gelir. Oysa içdaralmasını bastırmak olanaksızdır. Kaçmaya çalışılan şey zaten bilinçte taşındığı için, bu kaçış aslında içdaralmasının bilincine varmanın bir başka yoludur. Sartre bu kaçma davranışını 'kendini aldatma'⁶⁹ olarak adlandırır.

1.2.4. KENDİNİ ALDATMA

Kendini aldatma tutumu, Sartre'ın özgürlük etiğinde önemli bir yer tutar. Sartre'ın benlik tanımı, insan doğası görüşünü reddederek, ahlaki benliği oluşturma sürecini yalnızca tekil insan varlığına yükler. Sartre'ın amacı, etik benliğin oluşum serüvenini bireyin eylem , dolayısıyla da özgürlük yetisine dayandırmaktır; böylece her türlü özden, belirlenmiş yapılardan, ikiliklerden soyutlanan benlik, kendini yaratma sürecinde özgür ve tek başına bırakılır. Sartre insan gerçekliğinin bir öze ya da belli bir karaktere sahip olduğunu reddetmez, ama bu özün ya da karakterin 'geçmiş' etkinliklerin bir sonucu olarak görülmesi gerektiğini ve bunların insanın şimdiki etkinliğini belirlemediğini savunarak, yaratma sürecinde tüm sorumluluğu etik-özgür bireye yükler. Böylece geçmiş etkinliklere bakılarak, bireye bir kalıcı karakter atfetmek olanaksızlaşır, çünkü belli bir karakter özelliği ya da doğuştan kazanılan bir yeti, eyleme neden olamaz. Hırslı, korkak ya da uzlaşmaz olmak,

⁶⁹ İngilizce 'bad faith' olarak çevrilen sözcük Türkçe'ye genellikle iki anlamda 'kendini aldatma' ya da 'kötü niyet' olarak çevriliyor. Kelimenin Fransızcası 'mauvaise foi'dir. Bu Fransızca sözcüğün Türkçe karşılığı 'kötü niyet'tir. Ancak Varlık ve Hiçlik'in çevirmenlerinin de belirttiği gibi sözcüğün 'kendini aldatma' çevirisiyle kullanımı, Sartre'ın düşüncesini tam olarak anlamak için daha uygundur.

sadece şu ya da bu koşulda, şu ya da bu tarzda davranmaktır.⁷⁰ Dolayısıyla ötekilerin bakışının yansıması olarak karakter özellikleri, kişinin belli bir durumda sürdürmeyi ya da değiştirmeyi seçtiği nitelikler olarak düşünülmeli, kalıcı, değiştirilmez bir doğa olarak algılanmamalıdır. Aristoteles karakter özelliklerini, doğuştan gelmeyen, ama alışkanlıkla edinilen ve bir kere olduktan sonra artık öyle olmamaları olanaksız olan özellikler olarak düşünür.⁷¹ Aristoteles'e göre kişinin erdemli olabilmesi için, erdemli eylemi yalnızca bir defa gerçekleştirmesi yeterli değildir, örneğin kişi adil işler yapa yapa adil olur ve bir kez adil olunca, adaletsiz olamaz. Aristoteles erdemli insanın yaptığı etkinlikleri bilerek yapmasının, salt kendileri için bu etkinlikleri tercih etmesinin ve bu etkinlikleri sağlam bir karaktere göre gerçekleştirmesinin, erdemli insan olmanın zorunlu koşulu olduğunu düşünür.⁷² Dolayısıyla Sartre ve Aristoteles eylem seçimini, insan özgürlüğüne ve farkındalığına bırakma konusunda hem fikirdir, ama karakterin değiştirilemeyeceği konusunda Sartre Aristoteles'ten ayrılır. Sartre'da her etkinlik, karakterin değiştirilebileceğini, yeni ve farklı tutumların benimsenebileceğini doğrular, dolayısıyla insan özgürlüğünü yeniden ve yeniden üretir. Bu açıdan kendini aldatma tutumu, insanın kalıcı bir öze sahip olmadığını ve etik benliğin nedensel faktörlere dayanmadığını göstermek açısından önemlidir.

Sartre'da insan gerçekliği hem özgürlüğe tabidir hem de bu özgürlüğü bedensel ve maddi sınırlamalara bağlı olarak yaşamak zorundadır. İnsan varoluşu, ne ise o olmayan ve ne değilse o olan (olgusalılık-aşkılık, kendisi için varlık-ötekiler için varlık, dünyanın ortasındaki varlık- dünya içindeki varlık) olarak bir belirsizliğe

⁷⁰ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 600.

⁷¹ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, çev: Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1998, s. 23, 51.

⁷² A.g.e., s. 29.

sahiptir. Bu belirsizlik insan gerçekliğinin özgürlük ve sorumluluğuna kapı aralar ve kendini yapma sürecinde insan, bu özgürlük ve sorumluluğun tüm yükünü omuzlarında taşır. İçdarılması bu yükün farkındalığından meydana gelir. Ama Sartre'a göre insanlar genellikle kendi belirsiz varoluşlarının girdabından kaçınmak için, edimlerine bir neden bulmaya, mutlak sorumluluklarının yükünden kaçınmaya, özgürlüklerini gizlemeye, belirsizliklerinin her iki kutbunu kabul etmeyi reddetmeye çalışırlar. Sartre bu davranışı 'kendini aldatma' olarak tanımlar, çünkü insan varlığı varoluşunun ikili doğasından haberdardır, düşünüm öncesi bilinç olarak kendinin farkındadır. Kendini aldatma davranışında aldatan ve aldatılan aynı kişidir. Böylece aldatılmış olmam bakımından benden gizlenen hakikati, aldatan olmam bakımından bilmek zorundayım.⁷³ Kendini aldatma tutumu 'OLMAK' ve 'olmak' arasındaki farktan kaynaklanır.⁷⁴ 'OLMAK', kendinde varlık tarzını, 'olmak' ise kendisi için varlık tarzını açığa çıkarır. Bir masa ne ise ODUR, ama bir insan örneğin bir öğretmen, 'olmama tarzında' bir öğretmendir. Dolayısıyla insan için 'olmak', aynı zamanda aşkınlığı ya da olmadığı şeyi kendi içinde potansiyel olarak barındırmaktır.

Sartre yalan söyleyenin ve yalan söylenenin aynı kişi olması olgusundan kaynaklanan çelişkisinden kaçınılmak için, genellikle Freudcu bilinçaltına⁷⁵ başvurulduğunu düşünür.⁷⁶ Freud'a göre bazı id dürtüleri çok tehlikelidir ve tatmin edilmeyi talep ederler. Bu dürtüler ego tarafından sembolik yollarla yeniden

⁷³ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 103.

⁷⁴ Gregory, McCulloch, **Using Sartre**, Roulledge, London and New York, 1994, s.57.

⁷⁵ Freud bilinci id, ego ve süper-ego şeklinde üç kategoriye ayırarak, insanın toplum içindeki sosyal durumunu analiz etmeye, insanın yargı ve kararlarını çözmeye çalışır. İd, saldırganlık, cinsellik, açlık, kin v.b. içgüdülerin düzenlenmemiş bir kümesidir. Tüm güdüler eksikliklerinin giderilmesini talep ederler ve zevk ilkesiyle yönetilirler. Ego, doğa ve çevre ile id arasında bir denge unsurudur ve güdülerini durdurmayla ilgilenir; gerçeklik ilkesi tarafından yönetilir ve ide kendi dürtülerinin karşılanması için uygun zamana kadar beklemesini söyler. Süper-ego ise kural ve değerler bütünlüğü içinde insana yön veren vicdan bölümüdür ve iyi ve kötüyü birbirinden ayırmaya başladığımız süreçlerde gelişir ve olgunlaşır. <http://tr.wikipedia.org/wiki/Ego>

⁷⁶ McCulloch, **Using Sartre**, s. 104.

yönetilip, tatmin edilirler. Örneğin müdürüne sinirlenen, öfkeyle dolu bir insan, bunun bilincinde olmak onun için tehlikeli olduğundan (çünkü kötü bir şey söyleyebilir ya da yapabilir), bu durumdan kaçınmak için, öfkesini başka bir yöne yönlendirir, müdürü temsil eden her şeyi örneğin masayı yumruklar. Freud buna 'bastırma'⁷⁷ der ve baskılamayı yapan egodur. Bununla birlikte klinik durumlarda, hastaların hekime gösterdikleri direnç halleri, onların hem tedaviyi sürdürmek istermiş gibi görünmeye hem de bundan kaçmaya çalıştıklarını gösterir. Sartre'a göre Freud'un hatası, id ve ben'i birbirinden ayırmasıdır. Ben benim, ama ben id değilim.⁷⁸ Rüya, dil sürçmesi gibi semboller karşısında Freud özneyi aldatan-aldatılan ikilemi karşısındaki konuma getirmiştir. Ego aldatılan, id hakikati bilen olmuştur. Psikanaliz aldatan-aldatılan ikiliği yerine id-ben ikiliğini koymuştur.⁷⁹ Oysa Sartre'a göre bu bir kendini aldatma tutumudur. İd kendi güdülerini bastırmaz, bir şeyi saklamak istemez, bu dürtüleri şimdi tatmin etmek ister. Direnci ve baskıyı yapan, egodur.⁸⁰ Ama egonun bu direnci ve baskıyı yapabilmesi için, devam eden şeyi bilmesi gerekir, yani neyi bastıracağını ve neye direneceğini bilmelidir ki bu direnci gösterebilsin. Dolayısıyla kendini aldatma bilinçaltına başvurarak açıklanamaz, çünkü kendini aldatma bilinçli bir etkinliktir.

Özgürlük tüm değerlerin kaynağı ve eylemin zorunlu koşulu olduğu için, kendini aldatma tutumu yanlış yönlendirilmiş bir tutumdur. Bilincin ontolojik betimlenişi ve mutlak özgürlük anlayışı, Sartre'ın etik insan varoluşuna, insan gerçekliğinin etiksel davranışına dayanak sağlar. Sartre etiğinin temel argümanı,

⁷⁷ Sigmund Freud, **Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd**, Çev. Ali Babaoğlu, Metis Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, Kasım 2011, s.76.

⁷⁸ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 104.

⁷⁹ A.g.e., s.105.

⁸⁰ Sigmund Freud, **Beş Konferans ve Psikanalize Toplu Bakış**, Çev. Kamuran Şipal, Cem Yayınevi, 2. Baskı, Mart 2012, s. 77.

insan gerçekliğini kendini bilme ve anlamaya yönelten bir tutum değişimini önerir. Seçilen bir temel proje aracılığıyla şekillenen kendini aldatma tutumu, insan gerçekliğinin tüm eylemleri ve seçimlerinde açığa çıkar. Böylece kendini aldatma tutumu, hem kişinin kendi özgürlüğünü hem de ötekilerin özgürlüğünü tanımaktaki başarısızlığıdır. Sartre oturduğu bir kafede gözlemediği garsonu tanımlar. “Jest ve mimikleri canlı ve ısrarlı, biraz fazla kesin, fazla çabuk, müşterilere fazla candan bir tavırla eğiliyor; yürürken, bir ip cambazının umursamazlığıyla tepsisini taşıırken bir robotun eğilmez direngenliğini taklit etmeye çalışıyor”.⁸¹ Böylece garson, bir ‘kafe garsonu olma’ rolünü oynar. Toplumda yaşayan insanı niteleyen birçok rol vardır ve toplum bizden bu rolleri oynamamızı talep eder. Ama garson hakkında söylenebilecek bütün şey, bu değildir, çünkü garson, garson olmak rolü dışında başka birçok olanağa sahip olarak varolur. Garsonluk bu adamın olgusallığıdır ve garson bunu reddetmez ama garson kendini garsonluk rolüne kaptırarak ‘bir şey olmaya’, ‘olduğu şey olmaya’ çalışmaktadır. Garson kendi durumunun gayet iyi farkındadır, yani bu durum sabahın beşinde kalkmayı, dükkanın açılmasından önce salonun yerlerini silmeyi, kahve makinesini çalıştırmayı gerektirir; bahşış hakkı, sendikal haklar gibi hakları içerir.⁸² Ama garson aynı zamanda ne ise o olmayandır. O’nun özgürlüğü, içinde bulunduğu durumu olumsuzlayarak, farklı olanakları açığa çıkarır; garson her an garsonluk rolünü oynamamaya karar verebilir, böylece işten atılma riskini alabilir, başka bir şey olmayı üstlenebilir. Ama garson kendini bu role kaptırarak, başka olanaklara sahip olduğunu, özgür olduğunu, aşkınsallığını kendinden gizlemektedir. Böylece garson bir öze sahip olma anlamında bir garson olmayı oynayarak, olduğu şey olmaya çalışıyor, kendini kendinde varlığa

⁸¹ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s.114-5.

⁸² A.g.e., s.115.

dönüştürmeye çalışarak, kendinde ve kendisi için varlık olmayı amaçlıyor. Ama Sartre'a göre garson, kendinde varlık kipinde garson olamaz, o olmadığı varlık kipinde garsondur. Bu şekilde garson özgürlük ve sorumluluğunun riskleriyle yüzleşmekten kaçınmaya, eylemlerinin geleceği yansıttığını reddetmeye, güven içinde olmaya, rolüyle özdeşleşmeye, karakterinin eylemlerine neden olduğunu düşünmeye çalışıyor. Oysa özgürlük, seçim ve eylemi, dolayısıyla bilincin aktifliğini gerektirir. Eylemi, karakter özelliklerinden kaynaklanan bir olguya dönüştürmek, özgürlüğü yanlış tanımaya ve eylemi atıllaştırmaya neden olur. Böyle bir anlayış, Sartre'cı insan gerçekliğinin etik varoluşuna tamamen zıttır. Olgusallığa sığınıp özgürlüğü reddetme davranışları başarısız olacaktır. Çünkü olgusallık ve aşkınlık arasında salınan belirsiz bir varoluşa sahip varlıklar olarak insanların yaptığı her eylem, konumsal olmayan bir şekilde yaptığı şeyin farkında olduğundan, insanlar olgusallıkları ve özgürlüklerinin bilincinde olmaktan kaçamazlar, dolayısıyla kendini aldatma davranışları başarısızlığa mahkumdur.

Sartre'ın burada özgürlükten kastı, insanların belli bir duruma, olaya ya da kişiye bağlanmamaları ya da yaşamlarını devamlı riske atmaları değildir. İnsan gerçekliği yaşama tutunmak için belli durumlara, insanlara, görevlere bağlı yaşayabilir, ancak onlar kendinde bu durumları değiştirme, onlara yeni anlamlar verme, olanaklar yaratma ve seçme gücünü fark etmelidirler. Sartre'ın duygu teorisinde duygu, bilincin baş edilemeyecek bir problemle karşılaştığında, bu probleme geçici çözüm yolu olarak durumu büyüsel (magical) bir duruma dönüştürmesi olgusuna dayanır⁸³. Aslında duygu da bir kendini aldatma durumudur.

⁸³ J. Paul, Sartre, *The Emotions Outline of a Theory*, Translated by Bernard Frechtman, A Philosophy Library Book, Published by Carol Publishing Group, New York, 1976, s.89.

Gerçek dünyadan bir an için uzaklaşarak, problemi hallettiğini düşünen kişiyle, bunu yaptığının bilincinde olan kişi, yani aldatan ve aldatılan kişi aynıdır. Ancak duygu bilincinin gücü, geçici ya da sihirsel de olsa, durumu değiştirme olanağını açığa çıkarmasıdır.

Sartre iyi niyet ve samimiyeti de kendini aldatma davranışı olarak görür. Örneğin bir homoseksüel adam, her yaptığı homoseksüel eylemi itiraf etse ve bu eğilimlerini farketse bile, kendini bir oğlancılık olarak görmeyi bütünüyle reddederek kendini aldatma içinde olur.⁸⁴ Homoseksüel hatalarını itiraf eder, ama bunların kendisi için bir kader oluşturduğu düşüncesine karşı çıkararak, bir masanın bir masa olması gibi, kendisinin bir eşcinsel olmadığını anlar. Onun yanlışlığı, hatasını itiraf ettiği andan itibaren her türlü hatadan kurtulacağını ve bu itirafın onu her türlü kabahatten arındıracağını, ona belirsiz bir gelecek oluşturacağını düşünmesidir. O toplumun bakış açısından kurtulmak için, kendini bir şey gibi oluşturuyor, ‘ne ise o olmamak için’, kendini ‘ne ise o olarak’ oluşturuyor ‘Ben oğlancılık değilim’ ifadesini ‘ben ne isem o değilim’ anlamında anlamaz. Benim geçmişte böyle davranışlar gösterdiğim anlamında ben bir oğlancılıyım, ama insan gerçekliği davranışlara göre getirilecek her türlü tanımın dışında kaldığı ölçüde de ben bir oğlancılık değilim.⁸⁵ Ama homoseksüel ‘olmamak’ı ‘kendinde olmamak’ bağlamında anlar; ‘oğlancılık olmamak’ açıklamasını ‘şu masa bir mürekkep hokkası değildir’ anlamında yapar ve kendini aldatır.⁸⁶ Bu eşcinselden hatasını kabul etmesini, ‘ben bir oğlancılıyım’ itirafını yapmasını isteyen içten dostu da kendini aldatmaktadır. Çünkü o homoseksüelden olduğu şey olmasını talep eder, kendini bir şey olarak tanımlamasını

⁸⁴ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 120.

⁸⁵ A.g.e., s. 121.

⁸⁶ A.g.e., s.121.

ister, ama aynı zamanda aşkınlığın da farkında olduğu için kendini aldatır. Bu nedenle o insanların kendi davranışlarını belirleyen sabit doğalara sahip oldukları şeklindeki iddiasını desteklemek ve onun kendi özgürlüğünün farkındalığının neden olduğu içdaralmasından kaçınmak için öteki insanlardan taleplerde bulunur.⁸⁷ İçtenlik şampiyonu özgürlüğün kendini bir şey gibi oluşturmasını talep ettiği ölçüde kendini aldatmaktadır.⁸⁸ Örneğin bir korkak, kendi geçmiş eylemlerinin yani olgusallığının ya da bu geçmiş eylemleri aşan özgürlüğünün bilincinde olmasaydı ‘ben bir korkağım’ ya da ‘ben bir korkak değilim’ dediğinde kendini aldatma içinde olmayacaktı. Ama özgürlük ve aşkınlığının bilincinde olduğu için böyle iddialarda bulunarak kendini aldatmaktadır. Dolayısıyla samimiyet, bireyin kalıcı kişisel özelliklerinin bilişsel bir hesabını sağlamaya çalışma şekli olarak alındığında, yanlış kavranılır.⁸⁹ Çünkü bireyin önceki davranışına devam etmesi ya da onu değiştirmesi, birey için bir karar sorunudur, tanımlama ve belirleme meselesi değildir.

Sartre’a göre kendini aldatmayı sağlayan şey, bir inanma edimidir. Nesne verili olmadığı ya da belirsiz bir biçimde verili olduğu zaman varlığın nesnesini benimsemesine inanış adı verilir.⁹⁰ Bu durumda nesneyi benimsemek, kendini ona teslim etmektir. Kendini aldatma bilgi olmadığı için, kişi kendini aldatmaya inanmaktadır. İnanma ediminde kişi, konumsal olarak inandığını bilmez, çünkü yeterli kanıt yoktur, ama konumsal olmayan bir tarzda ona inanmadığının da farkındadır. Dolayısıyla kişi bir şeye inanmanın ne kadar farkında olursa , o kadar çok yanılabilceğinin de farkında olur, kendini kanıt yetersizliğine rağmen ne kadar

⁸⁷ Jonathan, Webber, **The Existentialism of J. Paul Sartre**, Routledge, New York- London, 2009, s. 83.

⁸⁸ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s.121.

⁸⁹ Patrick, Gardiner, **Sartre on Character and Self-Knowledge**, New Literary History, Vol.9, No.1, Self-Confrontation and Social Vision,1977, s. 73.

⁹⁰ Sartre,**Varlık ve Hiçlik**, s.125.

çok ikna etmeye çalışırsa, inancına o kadar az tutunur. Kendini aldatmada insan durumunun belirsizliğinin yalnızca bir yönü kabul edilir ve diğer yönü reddedilir, oysa otantik birey bu belirsizliği kabul eder ve durumunun sorumluluğunu üstlenir. Matthew C. Eshleman'a göre kendini aldatma görüşü zorunlu olarak sosyal bir olgudur.⁹¹ Gerçekten de ötekiler olmaksızın ben'in nesneleşmesi ya da kendini aldatmanın nesneleştirici biçimleri var olamazdı. Kendini aldatma biçimleri, ancak kişinin başkaları karşısında kendini bir şey yapma girişimi olarak açığa çıkarlar. Kendini aldatma, insan gerçekliğinin 'olma arzusunu içeren bir tasarıdır ve bu tasarım sosyal gerçeklik içinde meydana gelmek zorundadır. Bir garson ancak ötekilerle birlikte yaşadığı bir dünyada bir garson olmayı amaçlayabilir; homoseksüel ancak ötekiler için kendisinin bir homoseksüel olmadığını haykırabilir. Kendini aldatma tutumu aynı zamanda ötekilerle ilişkilere yayılır. Ötekinin özgürlüğünü tanımanın ve ona saygı duymanın olanaklılığının farkındalığını kendimizden gizleyerek biz, ötekilerle inotantik ilişkiler sürdürmeye çalışırız. Ötekilerle ilişkilerimizde ya öteki ve kendimizi sosyal durumlarımızın rastlantılarıyla özdeşleştiririz ya da kendi özgürlüğümüzün ötekilerin özgürlüğünden çok daha önemli olduğunu varsayarız.⁹² Böylece ötekini ya bir nesne olarak ya da bir özne olarak görmeye çalışırız, ama insan aynı zamanda hem bir öznedir hem de bir nesnedir.

1.2.5. İDEAL DEĞER: TANRI OLMA ARZUSU

İnsan gerçekliği, varlık tamlığını elde etmek için, kendinde eksik olan bu bütünlüğe ulaşmak, kendinde olmak ister. Kendisi içinin eksik bir varlık olmasına

⁹¹ Matthew, C. Eshleman, **Bad Faith is Necessarily Social**, Sartre Studies International, Vol.14, Issue 2, 2008, s. 42.

⁹² Hazel, E. Barnes, **An Existentialist Ethics**, Vintage Books Edition, Published in the United States by Random House, August, 1971, s.85.

kanıt, arzu deneyimidir. Arzu, insan gerçekliğinin varlığında, eksikliğin varlığına tanıklık eder.⁹³ İnsan varlığı ne ise o olmayan, ne değilse o olan bir varlık olarak, belli bir varlığı (kendinde varlığı) olumsuzlayarak kendini temellendirir. Kendisi için olumsuzladığı bu varlık, 'kendi' dir. Yani insan varlığını ne ise o olmayan olarak kavramaya olanak veren şey, ne ise o olacak olan kendidir. İnsan varlığı kendinde'yi olumsuzlayarak, kendini ne ise o olan olarak temellendirmeyi arzular. Ama kendisi için, kendini temellendirmede hiçbir zaman başarılı olamaz, çünkü kendini yalnızca hiçlik olarak temellendirir. Sartre insan gerçekliğinin bu başarısızlığını, onun varlığı olarak adlandırır. Aslında insan gerçekliği kendi hiçliğinin temelidir, kendi varlığının temeli olamaz, kendiyle örtüşen varlık mevcudiyetine ulaşamaz. İnsan gerçekliği bir oluş sürecidir ve bu oluş sürecinde, tam olmayan varlık olarak kendini kavrar; özlemini çektiği bütünlüğü elde etme girişiminde, sürekli bu bütünlüğü aşarak, kendiyle çakışmaya ulaşamayan eksik bir varlık olarak kalır. Kendisi için, kendinden belli bir uzaklıkta varolan bir varlıktır ve onun kendisi için olmasına olanak veren şey, kendindeki bu bölünmedir.⁹⁴

Sartre, kendisi için ne ise o olan varlığa doğru yönelmesi ve kendinin temeli olma arzusunu 'Tanrı olma arzusu' olarak adlandırır.⁹⁵ Tanrı, baştan sona olumluluk ve dünyanın temeli olarak hem ne ise o olan bir varlık, hem de kendinin bilinci ve kendinin zorunlu bir temeli olarak ne ise o olmayan ve ne değilse o olan bir varlıktır⁹⁶ Ama kendisi için bu 'kendinde-kendisi için' olma arzusu yalnızca bir idealdir ve başarısızlığa mahkumdur; aksi halde insan gerçekliği kendiyle örtüşen, ne ise o olan bir varlık tarzı olmuş olurdu, ki bu durumda insan varlığının

⁹³ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s.150.

⁹⁴ Neil, Levy, **Sartre**, One world Philosophers, Oneworld Publication, Oxford, 2002. s. 94.

⁹⁵ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s.702.

⁹⁶ A.g.e., s.153.

özgürlüğünden söz etmek olanaksızlaşır ve insan gerçekliği dünya içinde var olan tüm diğer nesnelere gibi bir nesne olurdu; kendini yaratma-anlamlandırma girişimi insan gerçekliği için söz konusu olamazdı. İnsan gerçekliği kendi için olma tarzından çıkmadan, kendinde olma tarzını elde edemeyeceği ve bunu da elde etmesi imkansız olduğu için Sartre insan gerçekliğinin doğası gereği mutsuz bir bilinç olduğunu söyler.⁹⁷

Tanrı olma arzusu insan varlığına musallattır , bütünlüğü elde etme arzusu bir değer olarak, insanın düşünüm öncesi bilincinde mevcuttur. Yani insan gerçekliği bu değeri sorgulamaksızın yaşar. Her insan bu ideal varlık arzusunu ‘olma’, ‘kendini yapma’ ve ‘sahip olma’ varoluşsal kategorileri aracılığıyla açığa çıkarır. Dünya içindeki varlığın mutlu olma, güçlü olma, birisi olma gibi arzular temelinde, kendini olumsal ve somut bir ‘kendinde’yle ilişkili olarak belirleyip, onu sahiplenmesinin temelinde bu ideal değer yatmaktadır.⁹⁸ İnsan varlığının istediği şey kendinde olmak değildir, çünkü o zaman bilinç olmayı durdururdu; insanın istediği şey, kendinde olarak kendisi olmaktır. Yani kendini kendisi için varlık olarak seçmek, karar vermek, özgür olmak ister, ama aynı zamanda kendinde varlık olarak bu seçim ve kararların temeli olan varlığa sahip olmaya, kendiyi örtüşmeye, varlığın temeli olma iddiasıyla Tanrısal gücü elde etmeye çalışır. Oysa insan gerçekliği oluşmakta olan, sürekli kendini yaratma etkinliğiyle meşgul olan bir varlık olarak, kendi temelsizliğinde varolmaktadır. Ne değilse o olan bir varlık olarak, ne ise o olan kendine doğru kendini hiçlik aracılığıyla aşma çabası, insan özgürlüğünün olanağıdır.

⁹⁷ A.g.e., s.155.

⁹⁸ A.g.e., s.724.

Sartre'a göre insanın temel tasarısı olarak kendinde-kendisi için ideal değeri elde etme arzusu, onun özgürlüğüne engel değildir.⁹⁹ Tanrı olma arzusu bir öz ya da bir insan doğası olarak kabul edilebilir görünse de, eğer böyle bir insan özü varsa, bu yalnızca insanın özünü belirlemeyen ve insanın özünden önce gelmeyen bir soyutlamadır.¹⁰⁰ Tanrı olma arzusu gerçekleştirilemeyen ideal bir değerdir; insanın bireysel özgürlüğünün anlamını ve hakikatini veren bir soyutlamadır ve bu nedenle insanın özü olamaz. Özgürlük varoluştur ve varoluş özden öncedir. Özgürlük kendi kendinin olanaklarını yaratan bir seçim olduğu için, insan varlığı bu gerçekleştirilemez arzu ideali temelinde sayısız empirik arzuları yaratmaya ve gerçekleştirmeye çalışır. Kendisi için varlık, kendi varlığını hiçleyerek özgür olur ve hiçleme bir varlık eksikliği olduğundan, özgür insan, kendini varlık eksikliği yapan bir varlık olarak varolur. Dolayısıyla varlık arzusu, insanın özgür etkinliğine engel oluşturmaz, özgürlük yalnızca bu ideale ulaşma arzusuyla etkin kılınır. Sartre için insan, dünya içinde kendini belli durumlar aracılığıyla yaratma sürecinde sayısız arzulara sahiptir ve bu arzuları doyumak, kendini ispatlamak, ötekiler tarafından tanınmak için yeni olanaklar yaratmaya, içinde var olduğu durumu değiştirmeye, geçmişine yeni anlamlar vermeye çalışır. Ancak tüm bu ampirik arzular, aslında temelde kendinde-kendisi-için olma ideal arzusunun sembolik ifadeleridir. Sartre'a göre varoluşsal psikanaliz, her insanı bütünsel olarak anlamayı ve tekil arzular ışığında ondaki temel projeyi açığa çıkarmayı amaçlar.¹⁰¹

Tanrı olma arzusu, aslında insanın kendi özgürlüğünü kendinden saklama girişimidir. Varoluşçu psikanaliz her insanı, kendi etkinliğinde sembolik olarak açığa

⁹⁹ A.g.e., s. 704.

¹⁰⁰ Jacques Savlan, **Be and Not to Be; An Analysis of J.Paul Sartre's Ontology**, Detroit Wayne State University Press, 1962, s. 126.

¹⁰¹Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s.705.

çıkan bu arzuya yüzleştirerek, değerlerin varolmasına aracılık eden varlık olduğunu keşfettirir. Böylece insanlar bir şeyde içsel ya da mutlak bir değer var olmadığını fark ederek, mutlaka elde etme başarısızlıklarına rağmen, dünya içinde anlamlı bir şekilde yaşamalarına yardım eden etik yolu fark edeceklerdir. Sartre VH'nin sonunda özgürlüğün bu ideal değer egemenliğine bir son verip veremeyeceğini, kendi kendisini her türlü değer kaynağı olarak kabul etmesinin mümkün olup olmadığını sorar. Ama Sartre bu sorulara ontolojinin değil, etiğin yanıt verebileceğini söyleyerek, yanıtları ileride yazacağı bir etik kitabına bırakır. Sartre'ın özgürlük etiğinin oluşumsal yapısına en açık kanıtlardan birisi, insan gerçekliğinin 'Tanrı olma arzusu' fikrinde bulunur. Bu arzu özgürlüğe engel olmasa da, insan varlığının etik yaşama olanağı açısından, aslında bir kendini aldatma ya da Sartre'ın ifadesiyle ciddi ruhu (değerlerin dünyada hazır bulunan varlıklar olduğu inancı) içinde yaşamasına yol açar. Sonraki çalışmalarında Sartre, bu ideal arzu yerine özgürlüğü temel bir ahlaki değer olarak konumlandırarak ve kendini aldatma durumundan kaçınmanın olanağını gösterecektir. Çünkü insan varlığı dünyadan belli bir uzaklıkta olduğunun, Tanrısal bütünlüğü elde edemeyeceğinin düşünüm öncesi farkındalığına sahiptir. Tanrısal doluluğu elde eden varlık, kendini ve dünya ile ilişkisini sorgulamaz. İnsan gerçekliği bu ideal arzuyu varoluşundaki eksiklik olarak deneyimler ve bu nedenle bu eksikliği gidermeye çalışır. Ama kişinin bu arzusu hem kendinin varoluş nedeni olmasını hem de özgür olmasını talep ettiği için, aslında bir çelişkidir, dolayısıyla da özgürlüğün bir yadsınmasıdır.

1.3. MUTLAK ÖZGÜRLÜK

Sartre'in mutlak özgürlük düşüncesinin temeli EA'da bulunur. Bilincin kendiliğindenliği, bilincin özgürlüğü olarak tanımlanır ve bilincin yönelimsellik niteliği, bilincin özgürlüğünün olanağını oluşturur. Bilinç, kendine dışsal olan dünya karşısında kendini tanımak, kendini anlamak ve sorgulamak için, dünya içindeki nesnelere içsel olumsuzlama aracılığıyla ilişki kurar. Bilincin özbilince ulaşma etkinliği, bilincin mutlak özgürlük ya da kendiliğindenlik özelliği aracılığıyla mümkün olmaktadır. Sartre bilincin özgürlüğünü VH'de insan gerçekliğiyle özdeşleştirir. Burada insan varlığının temel özelliği özgürlük ya da eylem olarak tanımlanır. Kendisi için varlık kendini yapma sürecinde dünya içinde mevcut olarak, diğer varlıklara yönelir. Böylece kendini yapma etkinliğinde insan gerçekliği eyleyerek dünyayı değiştirmekte ve dünyaya yeni anlamlar vermekte, kendisi için farklı olanaklar yaratmakta ve kendini olmuş olduğu şeyden farklı, olacak olan şeye doğru yönelterek yeni benler yaratmaktadır. Kartezyen öznenin aksine Sartre'in ben'i kendini deneyimde bulur.¹⁰² Sartre cogitoyu düşünmenin mutlak bir başlangıç noktası olarak alır, ama Descartescı idealizmi reddeder. Descartes'te bilincin nesnelere zihin içinde bulunan idealar olarak tasarlanırken, Sartre bilinci tüm içerikten boşaltarak, salt ilişkiselliğe dönüştürür. Böylece bilinç, kendine dışsal nesneyle, olmadığı şeyle dolaysızca ilişkilidir. İnsan varlığı kendini 'bir şey yapma' arzusunu karşılamak için daima eylemlerde bulunur ama, ulaştığı şeyi daima öteleyerek, olanaklı şeylere doğru yönelir ve yaşamının sonuna kadar bu etkinliği durmaksızın sürdürmek zorundadır. Çünkü bir şey olma, bütünlüğe ulaşma arzusu insan gerçekliğinin temel projesi olarak daima ideal bir değer olarak kalır. Yaşamı

¹⁰² Mindaugas, Briedis, **Phenomenology of Freedom and Responsibility in Sartre's Existential Ethics**, Santalga, Filosofija, 2009, s. 74.

anlamlandırma etkinliğinde her insan kendi tasarısına göre eylemlerine yön verir ve bu tasarımı seçme, bu tasarıya göre amaçlar belirleyip, onlara ulaşma çabasında insanı belirleyen tek şey kendi özgürlüğüdür. Mutlak özgürlük, insanın kendini yaratma etkinliğinde tüm sorumluluğu insanın omuzlarına yükler; ‘neden bu insan oldum da, şu insan olmadım?’ sorusunun insanın kendinden başka dışsal bir nedeni ya da mazereti olamaz. Yaratımın dolayısıyla da eylemin tek koşulu, insanın mutlak özgürlük ve sorumluluğudur.

Sartre 1940’da yayımladığı ‘*Kartezyen Özgürlük*’ adlı çalışmasında Descartes’in cogitosunun insan özgürlüğünü ve bilincin olumsuzlama etkinliğini ortaya koyduğundan söz eder. Descartes’tan önce hiç kimse özgür istençle olumsuzlama arasındaki bağlantıyı vurgulamadı.¹⁰³ Descartes *Meditasyonlar*’da sistematik kuşku metodunu, Tanrı’dan bağımsız düşünen şey olarak kendi varoluşunu ve kendi farkındalığını kanıtlamak için kullanır. Metodolojik kuşku, bilincin varlıkla bağının kırılması olarak, insanın kendini dış dünyadan kurtarma olanağını açığa çıkarır. Böylece cogito kültürel, sosyal ve geleneksel anlamların doğruluğu ya da yanlışlığı konusunda yargılama yetkisini kendi özgürlüğünde bulacaktır. Ama Descartes’a göre insanın bu yetisi Tanrı tarafından empoze edilir; dolayısıyla negatif bir yön içeren insan özgürlüğü, hiçbir eksiklik içermeyen ilahi özgürlükten ayrılır. İnsan, Tanrı’dan gelen ve Tanrı’nın yanılmayacağı bir varlık olarak kendinde bir yanılma nedeni bulamazken, diğer yandan kendi düşüncesi içinde insan bir çeşit negatif hiçlik deneyimler ve bu hiçlik insan varlığının yanılığının kaynağıdır.

¹⁰³ J.Paul, Sartre, ‘Cartesian Freedom’, s.180-197, **And Essays**, Translated from the French by Annette Michelson, Collier Books, New York, 1962, s. 191.

Üst-Varlık ile dünya içindeki varlık arasına öyle yerleşmiş durumdayım ki, bir üst-varlığın yaratığı olarak bende yanılığa götürebilecek hiçbir şeye rastlanmamasına karşılık, kendimi bir biçimde yokluktan pay alan bir varlık olarak, birçok şeyden yoksun bir varlık olarak düşünürsem, sayısız eksiklik ve yetersizliklere açık olduğumu görüyorum.¹⁰⁴

Böylece Descartes Tanrı'dan bağımsız olarak insan gerçekliğine eksik varlık statüsü atfeder ve hiçliği bilincin temel niteliği olarak tüm insan varlıklarına yükler. Descartes'in varlıkların evrensel bütününe bir parçası olarak dünya içine yerleştirdiği insan gerçekliği, bilme ve seçme yetisiyle yani özgür yargı yetisiyle¹⁰⁵ yanılığa ve eksikliklerini sorgulamaya başlar. Bilincin sorgulama etkinliğinde bir şeyi olumlaması ya da yadsıması üzerinde dışsal bir etkinin olamayacağını ve seçimi etkileyen tek şeyin özgürlüğün kendisi olduğunu Descartes da kabul eder,¹⁰⁶ ama Descartes insan özgürlüğünü ilahi özgürlükten bir pay vermesine rağmen, bilincin özgürlüğünü sadece bir olumsuzlama olarak (yanılışı reddetme- yok varlığa hayır deme gücü olarak) görüp, ilahi üretkenlikten yoksun bırakır. Descartes'te yalnızca Tanrı doğrular düzenine sahiptir, yalnızca Tanrı varlıkları, özleri, insanları, dünyayı ve dünyanın yasalarını yaratır ve insan, varlıkları olumsuzlama etkinliğiyle Tanrısal doğrulara ulaşma özgürlüğüyle sınırlandırılırlar. Oysa Sartre bilincin özgürlüğünü olumsuzlama etkinliğinin yanında yaratım etkinliğine genişletir, çünkü Tanrı'nın ve doğruların sonsuz düzenin yokluğunda, doğruyu keşfedecek tek şey insanın kendisidir.

¹⁰⁴ Rene Descartes, **İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar**, Çev: İsmet Birkan, Bilgesu Yayınları, Ankara,2007,s.50.

¹⁰⁵ A.g.e., s.52.

¹⁰⁶ A.g.e., s.54.

Sartre'a göre, Descartes Tanrı'nın özgürlüğünü açıklamada, özgürlük fikrinin örtük içeriğini geliştirdi ve yaşadığı çağa mahkum olarak, insanın özgür istencini yalnızca kendini reddeden negatif güce indirgedi.¹⁰⁷ Descartes *cogito* aracılığıyla kavranan Tanrısal varoluşu, kurucu özgürlük olarak, salt üretkenlik olarak tanımladı. Descartes'da yalnızca Tanrı tüm doğrular düzenine sahip olduğu için, insan varlıklarının özgürlüğü sadece, Tanrı'nın insan içine yerleştirdiği doğrulara, kendi özgür istenciyle karar verme yetisine dayanır. Bu anlamda insan özgürlüğü yaratıcı bir özgürlükten ziyade, Tanrısal doğruları yanlışlardan ayırd etme ya da yadsıma gücü olmaktadır. Aslında Descartes'ın Tanrı'ya malettiği kurucu ve yaratacı özgürlük, Sartre düşüncesindeki kendisi-için-varlığın mutlak özgürlüğüdür. Çünkü Tanrı'nın ve doğrular düzeninin yokluğunda, iyi ve kötüyü keşfedecek şey, insanın yaratıcı özgürlüğü olacaktır. Ama bununla birlikte Sartre, Descartes'ın insanı kendini ve dünyayı sorgulayan, kendini varolanlardan ayırıp, olanaklar yaratan, dolayısıyla hiçleme gücüne sahip, özerk bir varlık olarak kabul etmesi nedeniyle takdir eder.

1.3.1. EYLEM OLARAK ÖZGÜRLÜK

Sartre'ın eylem teorisi, insan gerçekliğinin kişiliği sorusuyla ilişkilidir. EA'da Sartre, bilincin birliğini varsayarak, insan gerçekliğinin 'kim' olduğu sorusunu yanıtlamaya çalışır. VH'de bilinçli varlığı dünya içine yerleştirerek, insanın özbilince ulaşma serüvenini anlatır. Kişinin kim olduğu sorusunun yanıtı, onun kendi eylemleriyle kendini yaptığı şeydir. Eylem zorunlu olarak dışsal varlıkla ya da durumla bağlantılıdır; eylemek için, şimdinin ötesine geçmek ve onu var olmayan bir gelecekle ilişkilendirmek zorunludur. Özgür eylem, benliğin oluşum

¹⁰⁷ Sartre, **Cartesian Freedom**, s.196.

sürecinde sürekli kişinin kimliğini (özdeşliğini) reddedip, onu yeniden oluşturmayı seçmektir. Sartre'ın temel tasarımı olarak betimlediği şey, insan olmanın bir tanımıdır aslında. Sartre bilinci kendiliğindenlikle, nedensizlikle ya da özgürlükle tanımlar, ama bununla birlikte eylemlerin nedeni olarak özdeşleştirilebilecek psiko-fiziksel ben varılmadıkça bir eylemi benimki olarak betimlemek imkansızdır.¹⁰⁸ Bilincin kendiliğindenlik yapısı seçimin herhangi *a priori* bir karakterden, aklın ilkelerinden, verili bir arzudan ya da dünyanın olmuş olduğu yapıdan çıkarılamayacağını, aksine yalnızca insan varlığından kaynaklandığını gösterir. Bu durumda seçimler yapan ben (le Je) hiçliktir ve empirik ben'le (le Moi) özdeş değildir. Sartre eylemlerin benimki olarak nitelendirilmesi ve sorumluluğun bana ait olması için, ilk dönem çalışmalarındaki metafiziksel bir soyutlama olarak bilinç anlayışını, VH'de insanı betimleyen zamandaki süreklilik anlayışına dönüştürür. Böylece bilincin birliği anlayışı, insan varlığının kendini yaratma özgür etkinliğinde, bu sürecin tüm sorumluluğunu ve sorumluluk ve özgürlüğün yarattığı içdaralmanın yükünü üstlenmesine olanak sağlar. Kendisi için varlık, bilincinin kendiliğinden özgürlüğünün konumsal olarak bilincinde olamaz, ama bu özgürlüğünü bilincinin yönelimselliği aracılığıyla dünya içinde ifade eder, bunu da eyleyerek başarır. Eylemde özgürlüğü ifade etmek (bir şey yapmayı amaçlamak) için birey, öncelikle durumun, dünya içindeki varlığın farkında olmalı ve aynı anda dünyaya değişim getirebilmek için dünyadan ayrı olmalı, kendisi için varlık olarak (eyleme neden olan özgür bir özne olarak) kendinin farkında olmalıdır.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Rose, **Sartre and the Problem of Universal Human Nature Revisited**, s.11.

¹⁰⁹ Michelle Darnell, **Being-looked-at: Ontological Grounding for an Ethics in Being and Nothingness**, Sartre Studies International, Vol.10, No. 1, June, 2004, s.17.

Sartre insan gerçekliğinin kendini yaratma etkinliğini ‘eylemek’ olarak tanımlar. İnsan eyleminin temel özelliği, kasıtlı olmasıdır. Eylemin kasıtlı olması, onun bilinçli bir projeyi kasıtlı olarak gerçekleştirdiği anlamına gelir. Bir insana zarar vermek amacıyla o kişinin evini yakma eylemi kasıtlı bir eylemdir, ama kazayla yangına neden olmak kasıtlı bir eylem değildir. Niyet, bir amaca doğru aktif bir sorumluluğu üstlenmeyi gerektirir. Eylemin diğer bir özelliği, bir olumsuzluk ya da eksiklik içermesidir. Kendi durumunu kendi varlığıymış gibi yaşayan bir işçi Sartre’a göre devrimi düşünemez, çünkü o kendini kendi durumu içine gömerek, durumun kendine dayattığı sefalet ve ıstırapı katlanılabilir olarak görüp, mevcut durumun başka türlü olabileceğini düşünemez, dolayısıyla da eylemez. İşçinin devrim yapma eylemine yol açan şey, ıstırapını değiştirmeye doğru atılımda bulunduğu ıstırapının dayanılmaz olduğunu anlayıp, durumunun başka türlü de olabileceğini fark etmesinden kaynaklanır. Devrimin olanağı, şu anda mevcut olmayan salt bir hiçlik olarak ideal bir durum ortaya koymak ve mevcut durumu bu ideal duruma göre hiçlik olarak ortaya koymaktır.¹¹⁰ Böylece Sartre’a göre hiçbir fiili durum bir eylemi motive edemez. Eylemek, insan gerçekliğinin eksik olana ya da mevcut olmayana doğru atılımda bulunması, geleceğin somut yok varlığına doğru varlık doluluğunu aşması olduğu için, mevcut durum, olmayan durumu belirleyemez.

Böylece yönelimsel eylem yapısında, her eylem bir amaca sahiptir ve bu amaç bir motife gönderim yapar. Yönelimsel eylemin yapısı, motif-eylem-amaç üçlüsünden oluşur.¹¹¹ Yani mevcut eylem, henüz var olmayan bir gelecek olanak uğruna meydana gelir, dolayısıyla bu gelecek olanak geçmişini anlamlandırır. Sartre

¹¹⁰ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s.553.

¹¹¹ Stephen Wang, **Motivation and the Establishments of Ends in Sartre’s Act Theory**, Sartre Studies International, Vol:14, No.1, June, 2008, s.13-25, s.13.

eylemin motiflerinin var olduğunu kabul eder, ama deterministlerin motifleri insan varlığını önceden belirlenmiş bir yöne yönelten kaba gerçekler olarak almalarını reddeder. Sartre'a göre motif ancak var olmayan aracılığıyla anlaşılır, yani o kendi kendisinde olumsuz bir bütündür.¹¹² Determinizm, motifleri kalıcı bir karaktere sahip olan şeyler olarak düşünmeye çalışır, oysa motiflere kalıcılık veren ya da onları gündelik deneyimlerde reddeden ben'dir. Böylece motifler geçmişe değil, olmayan duruma dolayısıyla geleceğe doğru yönelimde anlam kazanırlar. Kendisi için varlık mevcut durumunu, henüz var olmayan olanaklı bir duruma doğru değiştirme etkinliği üzerine düşündüğünde, motifler açığa çıkar. Dolayısıyla da eyleme girişmeden önce, eylemi belirleyen determinist motivasyon görüşü yanlıştır. Çünkü determinist anlayış, motifleri insan eylemlerinin belirleyici yapıları olarak görür ve insan gerçekliğine bir öz vererek, özgürlüğü kendinde şeye dönüştürmeye çalışır, oysa dün anlamlandırdığım bir motife bugün başka bir anlam verebilir, hatta onu yadsıyabilirim. Sartre'a göre motif, eylem tarafından oluşturulur. Eyleyen insan her şeyden önce bir eksikliği, yokluğu fark etmeli, karşısındaki gerçekliği aşmalı ve eksik olunan şeye karar vermelidir. İşçinin mağduriyetinin motif olma koşulu, onun henüz varolmayan daha iyi bir gelecek tasarladığı zaman ortaya çıkacaktır. Böylece eylem, amaç ve motiflerine kendi karar verir.

Özgürlük, uzun düşünme etkinliği sonucunda açığa çıkan bir olgu değildir, aksine özgürlük insan gerçekliğinin şeyler dünyasıyla karşılaşması sonucunda aniden açığa çıkan bir durumdur. Eylem, şeylerle mücadelede açığa çıkar ve o anda kişi özgürlüğün farkındalığına ulaşır. Şeyler kendi başına sadece vardılar ve kişi şeyleri kendi amaçları açısından bir araçsal donanım olarak oluşturduğunda, tehdit ya da

¹¹² Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s.555.

dirençle karşılaşır; dolayısıyla şeylerin varoluşunun bütünüyle farkına vardığında bulantı hissini duyumsar. Sartre şeylerin varoluş farkındalığının açığa çıkardığı bulantı duygusunu, içsel bir duygu olarak değil, kişinin etrafında oluşan bir durum olarak betimler. *Bulantı*'nın (La Nausee) baş karakteri Roquentin parkta otururken aniden kendindenin olumsuzluğunu deneyimleyerek, varoluşun gerçekliğini kavrar.

Biraz önce parktaydım. Atkestanenin kökü, oturduğum sıranın tam altında toprağa gömülüyordu. Bunun bir kök olduğunu hatırlamıyordum artık. Sözcükler ortadan kaybolmuş ve onunla birlikte, nesnelere belirttiği anlam, kullanım biçimleri ve insanların üzerine çizmiş olduğu hafif işaretler de ortadan kaybolmuştu. İçime korku salan bu kapkara, boğumlu ve yaban kitlenin karşısında yapayalnızdım. Sonra birden o kavrayışa vardım... Varoluş kendini açığa vurmuştu...Şu kök varoluştan yoğrulmuştu. Daha doğrusu, kök, bahçenin kapıları, sıra, yer yer gövermiş çimenler ortadan silinmişti; nesnelere çeşitliliği ve bireyselliği, bir dış görünüş, bir ciladan başka şey değildi...Her varolan, ötekilerin karşısında kendini fazlalık olarak hissediyordu.Çünkü her biri, kendisini içine sokmak istediğim bağlantıdan kaçıyor, bir kenara çekiliyor, taşıyordu. Bu bağlantıların benim tarafımdan uydurulduğunu hissediyordum; onlar nesnelere ilişemiyordu...Kesin bir açıklama yapmaksızın varoluşumun, bulantılarımın ve öz hayatımın sırrını ele geçirdiğimi anlıyordum. Saçmalık.¹¹³

Roquentin'in şeylerin bütünüyle varoluşunun (salt olumsuzluğu) farkındalığı sonucunda bulantı açığa çıkar. Bulantı, Roquentin'in kendinden önce varolan olarak atkestanesi kökünü açığa çıkarmak zorunda olan kişi olduğunun farkındalığıdır. Roquentin'in atkestanesi köküyle ilişkisi, yani varlığı değiştirebilme gücü bulantı aracılığıyla açığa çıkar. Roquentin, varoluşu açığa çıkararak kendi özgürlüğünü

¹¹³ J. Paul, Sartre, **Bulantı**, Çev:Selahattin Hilav, Can Yayınları, İstanbul, 16. Basım, Mart, 2012, s.189-90-91.

deneyimler. Kendi başına varlık doluluğuyla sadece varolan nesnelere, var olduklarının bilincine sahip olamazlar; varoluşu açığa çıkaran, Roquentin'in özgür bilinç etkinliğidir. Roquentin şeylerle karşılaşması sonucunda, yani şeylere doğru bir etkinlik aracılığıyla özgürlüğünün farkına varır. Sartre böylece kendinde ve kendisi için arasındaki temel farkı (varlık doluluğu- özgürlük) açığa çıkarır.

Eylemek, insan gerçekliğinin kendini belirsiz bir varlık olarak tasarlama etkinliğidir. İnsan kimi zaman özgür, kimi zaman köle olamaz: tümüyle ve her zaman özgürdür ya da yoktur.¹¹⁴ Sartre özgürlüğün istenç ve tutku arasında bir mücadele olduğu anlayışını reddeder, çünkü bu görüş kendisi için varlıkta zihin-beden ikiliğine yol açar. İstenç ve arzu, bilincin psişik birliğini oluşturur ve Sartre böylece insan ve bilinci özdeşleştirmeye çalışır. Belirlenmiş yapılar olarak düşünülen arzular, bilincin kendiliğindenliğine etki edemezler. Dolayısıyla insan gerçekliği tutku ve istencin birliğinden oluşan bir yapı olarak, bazen özgür, bazen belirlenmiş olamaz. Özgür istencin tutkular üzerinde egemenliğini varsaymak, insan gerçekliğinin hem belirlenmiş hem de özgür olduğunu düşünmektir.

Sartre geleneksel ruh-beden ayrımını insan özgürlüğüne bir engel olarak görür. Platon, insan gerçekliğini akıl-arzu ve öfke şeklinde üç kısma ayırır. Akıl, doymak bilmeyen isteklerin beden hazlarına dalarak güçlenmesini engelleyen, içimizde olup biten her şeyi yöneten, düşünen yandır; istekler ise bedensel hazlara yönelen, düşünmeyen yandır; öfke de akılı dinleyen ve ondan yana olan taraftır.¹¹⁵ Platon'a göre, doğru insanda bu üç yan yalnızca kendi işlevlerini görür ve tam bir uyum içinde çalışır; eğri insanda ise bu üç yan uyum içinde çalışmaz, ötekinin

¹¹⁴ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s.560.

¹¹⁵ Platon, **Devlet IV**, Çev: Sabahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1971. s.129-30-31.

işlevine karışarak, tek başına insana egemen olmaya çalışır. Bu nedenle dürüst insan, tutku ve öfke yanını aklın kontrolüne bırakan insandır; kötü insan da tutku ve öfkesini dizginleyemeyen bu nedenle de tüm etkinliklerinde kötüyü seçen insandır. Aynı şekilde Aristoteles de ruhu, akla itaat eden ve akla aykırı olan, yani düşünen ve arzulayan iki alana ayırır. Aristoteles'e göre mutluluk, her insan varlığının arzuladığı en yüksek iyidir ve bu amaca ulaşmanın yolu, arzuların aklın kontrolüne girmesiyle olanaklıdır.¹¹⁶ Aristoteles'e göre adalet, cesaret gibi erdemler ve korkaklık, adaletsizlik gibi kötülükler, tercih meselesidir ve bu anlamda erdemli ya da erdemsiz olmak, insanın elindedir. Ama Aristoteles tutkuların tercih edilmediğini ve tutkuların dolayısıyla insanların övülüp, kınanmamaları gerektiğini düşünür.¹¹⁷ Böylece Aristoteles Sartre'in aksine bizim tutkularımızdan sorumlu olmadığımız kanısındadır.¹¹⁸ Sartre etiğinde insan gerçekliği, istenç ve arzular biçiminde bölünen bir ikilem olarak görülmez, her iki yönü de bir bütün olarak içeren, belirsiz, özgür bir varlık olarak düşünülür. Dolayısıyla Sartre arzu ve duyguların da özgür, istemli eylemler olduğunu düşünerek, geleneksel ruh-beden düalizmini aşar.

Sartre, *Bir Duygular Kuramı Taslağı* adlı çalışmasında, tutkuların ve duyguların da yönelimsel ve niyetli eylemler olduğunu ve kendisi için varlık projesi içinde bir anlama sahip olduğunu düşünür. Sartre'a göre duygu, dünyanın bir dönüşümüdür; nesnenin ele geçirilmesinin imkansız olduğu ve sürdürülemeyen bir gerilimin ortaya çıkmasına neden olduğu yerde bilinç nesneyi farklı yollardan kavramaya çalışır.¹¹⁹ Duygu dünyasında birey, determinist dünyada kurulan neden-sonuç ilişkisine dayalı mantıksal açıklamalardan bilinçli olarak kaçınır. Büyüsel

¹¹⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 1-2-3.

¹¹⁷ A.g.e, s. 45.

¹¹⁸ Mozaffar, Qizilbash, **Aristotle and Sartre on the Human Condition: Lack, Responsibility and the Desire to be God**, Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities, Vol.3, Issue.1, 1998, s. 31.

¹¹⁹ Sartre, *The Emotions Outline of a Theory*, s. 58-9.

dünyada aklın duyguları kontrol etmesi ve mantıksal olarak yorumlaması absürdtür.¹²⁰ Duygularda betimlenen özgürlük, kişinin tasarılarını ileri taşımak için duyguları kullanma girişimidir. Bu özgürlük, duygular aracılığıyla dünyanın yeni bir anlam içinde açığa çıkmasıdır ve bu sihirsiz dünyada ego etken değildir. Duyguda insan varlığı ya da daha geniş bir anlamda varlığın açığa çıkması, nesnel dünyanın belirliliği ve egonun düzenlenmesinin kavranması ötesinde süregelir, birbirine geçirilir ve merkezsizleştirilir.¹²¹ İnsan gerçekliği seçtiği bir amaç temelinde eylemlerini gerçekleştirir. Sartre istencin, amaç karşısında üzerinde düşünülmüş karar olduğunu ve istencin amacı yaratmadığını düşünür. Duygular da aynı amacı açığa çıkarabilirler, ama her iki tutumun aynı amaca ulaşma araçları, düşünceleri ve açıklamaları farklıdır. Duygular, arzular, karakter özellikleri olarak düşünülen tüm yapılar özgürdür, çünkü bu etkinliklerin tümü kasıtlıdır ya da yönelimseldir; onlar verileden kendilerini ayırarak, onları olumsuzlayarak, varolmayan amaçları amaçlar. Korkuda olanca özgürlüğümü korkunun içine yerleştirmiş ve kendimi şu ya da bu koşulda korkak olarak seçmişimdir; bir başka koşulda istençli ve cesur olarak varolacağım ve özgürlüğümü cesaretim içine yerleştireceğim.¹²² Bu nedenle Sartre'da cesaret, adalet, korkaklık, dürüstlük gibi karakter özellikleri insan varlığını kesin olarak belirleyen nitelikler olamaz, çünkü insan özgürlüğü ve insanın belirlenmiş bir öze sahip olmaması nedeniyle bu nitelikler her durumda yadsınabilir ve zıt bir özellik bu özelliğin yerini alabilir. Amaç, hem düşünümsel bir tarzda istenç tarafından hem de duygusal tarzda tutkular tarafından kavranabilir ve her iki tarzda da insan varoluşu özgürce dünyaya nasıl tepki vereceğini seçerek, belli değerlere

¹²⁰ Marjorie Grene, **Sartre's Theory of Emotions**, Yale French Studies, No.1, Existentialism, 1948, s.100.

¹²¹ Glen, A., Mazis, **A New Approach to Sartre's Theory of Emotions**, Philosophy Today 3, 1983, s.196.

¹²² Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 565.

doğru bu dũnyayı aşar. Dolayısıyla kişinin eyleminin nedenini dışsal gerçeklikte keşfedilen nesnel bir motifte ya da duygu ya da arzularda yatan öznel bir motivasyonda araması anlamsızdır. Givca Gordon, Sartre'ın “eylem her Şeydir” ifadesinin, insan varoluşunu doğuştan özsel ya da içsel-dışsal bir dualite açısından betimlemenin olanaksız olduğu anlamına geldiğini söyler: “Böylece insan varoluşunda potansiyel-eylem ya da içsel-dışsal ikiliği yoktur; insan varlıkları daima kendi eylemleridir.”¹²³ Yani eylem motivasyonun değil, özgürlüğün ifadesidir. İstenç ve tutku (motif ve mobile)¹²⁴ yalnızca kişinin temel projesinin onlara verdiği anlama sahiptir. Amaçlar durumları üretir ve durumların gelecekte sahip oldukları ilişkiyi değiştir. Amaçlar, motifler, anlamlar ve değerler, kendini dũnyanın ötesine koyan ve zgr etkinliğiyle dũnyayı değiştirmeyi amaçlayan kendisi için varlıkta bulunur.

Sartre bilincin özgürlüğünü, kendisi içinin zgr projesi olarak kendi gerçekliği şeklinde yorumlar. Bu temel proje ya da varlık seçimi, içinde ikincil nedenlerin (tutku ve istencin) oluştuğu zamansal bir yayılım olarak insan gerçekliğinin ekstatik doğasıdır, bir amaca doğru bir proje olarak görülen düşünüm öncesi cogitodur.¹²⁵ İlk proje böylece insan varlığının kendi varoluşunu seçmesi anlamına gelir. Buradaki seçimin özgürlüğü, olduğundan başka türlü de olabilecek

¹²³ Givca, Gardon, **Let's Get Rid of Motivation: Sartre's Wisdom**, Sartre Studies International, Vol.12, Issue.1, 2006, s. 62.

¹²⁴ **Motif** (dışsal neden yani durum) sözcüğü İngilizce cause anlamında kullanılır ve Sartre bu sözcüğü eylemin gerekçesi olarak tanımlar. Motif, durumun nesnel değerlendirmesidir ve bu değerlendirme önceden seçilen bir amaç ışığında ve kendisi içinin bu amaca yönelik projesi içinde yapılabilir. Örneğin Türkiye'de çalışan bir mühendisin, savaş sonrası yeniden yapılandırma projesi kapsamında içini bırakıp Irak'a gitmesinin nedeni, kendi şirketini kurmak için büyük kazançlar sağlayacağını düşünmesidir. Irak'ta çalışmasının getireceği nesnel sonuçları düşünebilmesi için de, ilk önce varlıklı ve refah içinde bir yaşamı amaçlaması gerekir. **Mobile** (içsel neden) sözcüğü ise öznel bir olguya işaret eder; kişiyi belli bir etkinliği yerine getirmeye iten arzu, duygu ve tutkular bütünüdür. Eylemin itici gücü eğer bir mobil ise ya da psişik bir durum ise, o zaman farklı insanlar aynı durumda farklı duygularla, farklı şekilde davranacaklardır.

¹²⁵ Joseph S. Catalano, **A Commentary on J. Paul Sartre's Being and Nothingness**, The University of Chicago Press, Chicago-London, Midway Reprint Edition, 1995, s.199.

bir seçim olduğu sürece özgürdür. Sartre temel seçime, yürüyüş yapan bir grubu örnek verir:

Arkadaşlarımla gezintiye çıktım. Saatler süren bir yürüyüş sonunda yorgunluğum arttı, sonunda dayanılmaz hale geldi. Önce direniyorum ve sonra, birdenbire kendimi bırakıyorum, yorgunluğuma boyun eğiyorum, çantamı yolun kenarına atıyor ve ben de onun yanı başına çöküyorum.¹²⁶

Diğer yürüyüşçüler yorgunluklarına rağmen, önceden kararlaştırdıkları kamp yerine yürümeye devam ederlerken, bu kişinin yorgunluğuna boyun eğip yürüyüşe devam etmemesinin nedeni nedir diye sorar Sartre. Yürüyüşçünün durmasına neden olan şeyin yorgunluk olduğunu düşünmek yanlış olur, çünkü o durumda davranışın başka türlü de olabileceği reddedilir. Oysa nedensel faktörler elbette bedeni etkilerler, ama eylem üzerinde bir etki yapamaz, bu ya da şu şekilde eylemeye yol açamazlar. İnsanın temel varlık seçimi aracılığıyla, tüm ikincil neden ve motifler bu insanın neden ve motifleri olmaktadır. Yorgunluk kendi başına karara yol açmaz, çünkü yorgunluk yürüyüşçünün bedenini var kılma tarzıdır ve konumsal bilincin nesnesi değil, yürüyüşçünün salt olgusalılığıdır.¹²⁷ Böylece yürüyüşçünün gerçekleştirdiği etkinlikte, bilincinin nesnesi o sırada ona açılan dünyadır ve yürüyüşçü bu etkinliği gerçekleştirirken yorgunluk formu altında manzarayı gözlemleyen gözleri, bacakları ve sırtıyla kendi bedeninin konumsal olmayan bilincine de sahiptir. Henüz yorgunluğu üzerine düşünmediği için, yorgunluğunu durması için bir neden olarak seçemez. Bu durumda yorgunluğu üzerine düşünmeden

¹²⁶ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s.574.

¹²⁷ A.g.e., s. 574.

önce arkadaşlarından farklı olarak yürüyüşçü, yorgunluğunu farklı şekilde var edebilir, temel projesi beden olarak kendini var etmek olabilir, olgusallığına kendini kaptırmak olabilir. Oysa diğer yürüyüşçülerin temel projesi, bedenlerini doğayla bir birliği elde etmenin bir aracı olarak var edebilirler, kendi yorgunluklarını, zevklerini ve kendilerini içine atıldıkları çevreleri, gözlerinin ve yorgun bedenlerinin ulaştığı manzara ve tepeleri ele geçirme ve sahiplenmeyle farklı şekilde ilişkilendirebilirler. Onlar için yorgunluk duygusu dünyayı keşfetmenin aracı olur. Dolayısıyla yürüyüşçü temel projesi açısından yorgunluğu üzerine düşünmeye başladığında, yorgunluğuna bir anlam ve değer vermeye yöneldiğinde, yorgunluk ona dayanılabilir ya da dayanılmaz olarak görünür. Yorgunluk kendi başına katlanılmaz değildir, yorgunluğa katlanılmaz olarak tahammül eden, yürüyüşçünün kendisidir.

Sartre temel projenin varoluşsal psikanaliz yöntemiyle açığa çıkarılabildiğini düşünür. İnsan gerçekliğinin eylemleri, bir bütünlüğün kısmi yapısı olarak, onun temel projesiyle ilişkilidir, çünkü insan varlığını Sartre bir bütünlük olarak görür. Temel proje salt geçmişe dönük araştırmalarla açığa çıkarılan bir proje değildir, aksine geleceğin şimdiki hale doğru bir dönüşü olarak kavranır. Yürüyüşçünün yorgunluğuna yenik düşmesi, geçmişe dönerek (örneğin uykusuzluğa bakarak) açıklanamaz, aksine onun bedenine güvenmemesi, bedeninin olgusallığını reddetmesi olarak yorumlanmalıdır.

İnsan gerçekliğinin kendi varlık seçimi olarak temel proje, insanın dünya içinde kendi kendini seçmesi ve aynı zamanda dünyayı keşfetmesi olarak, tüm özgür eylemlerde yinelenerek devam eder. Kendisi içinin bilinci ve varlığı aynı şey olduğundan ve bu bilinçte konumsal olmayan tarzda varolduğundan, kendisi içinin seçimi ve bilinci bir ve aynı şey olmaktadır. Sevmek istemek ve sevmek aynı şeydir,

çünkü sevmek, sevmenin bilincine vararak kendini seven olarak seçmektir.¹²⁸ Sartre kendinin bilincini seçimle özdeşleştirir ama bu bilinç asla bir eylemle meşgul olduğu anda açığa çıkan bilinç değildir. Temel proje ise kişinin varlık problemine ilişkin bir çözüm taslağıdır ve kişi bu çözümü önceden düşünüp, sonra gerçekleştirmeye çalışmaz, aksine çözümü ancak yaşayarak kavrayabilir, çünkü çözüm kişinin kendisidir. Dolayısıyla kişi temel seçiminin konumsal olmayan bilinci olduğundan, kendine dair bir bilince tüm yaşam etkinliği süresince sahip olabilir. Böylece Sartre insan gerçekliğini bütünsel olarak bir seçim ve yaratma süreci temelinde, zorunlu olarak etik bir varoluş biçiminde tasarlar.

Sartre

e seçimi kararla özdeşleştirir. İki alternatif arasında seçim yapmak özgürlüğü açığa çıkarmaz, özgürlük açısından önemli olan, karar anıdır, dolayısıyla seçmek karar vermek anlamına gelir. Özgürlüğü keşfetme duygusu olarak içdaralması, bu karar anında açığa çıkar ve tüm trajikliğiyle sorumluluğu insanın omuzlarına yükler. Tüm determinist nedenlerden soyutlanarak, üstlendiği eylem aracılığıyla neden ve motifleri açığa çıkaran, onlara karar veren ve bunların mevcut durumda var olmayan olumsuzlamalar tarafından sürdürülen ideallere gönderim yaptığının farkında olan kişi, salt özgür etkinliği aracılığıyla dünyayı keşfederek kendini yarattığının farkındalığıyla mutlak özgürlük ve sorumluluğunu deneyimleyecektir. İnsan gerçekliği özgürlük olarak, temelsizliğini temellendirme girişiminde, kararı (seçimi) tek başına verip, kararın tüm olanaklı sonuçlarını üstlenerek varoluş kazanabilir. Eylemlerin neden ve motifleri, kökensel bir seçimden hareketle açıklanabilmesinin yanında, eylemin başka türlü de olabileceği olgusu ancak kökensel projeyi

¹²⁸ A.g.e., s.584.

değiştirmekle olanaklıdır. Yürüyüşçünün durmak yerine yola devam etme kararı, ancak dünya içinde olmanın radikal bir değişikliğiyle, yani başlangıç projesindeki ani bir değişimle olanaklı olur ve bu değişim, yürüyüşçünün dünya-içinde olma tarzındaki bir değişikliği yansıtır. Temel projeyi değiştirme olanağı, ancak onu nesneleştirerek, onu bir geçmiş yaparak mümkün olur ve dünyanın bana gösterdiği, benim etkinliklerimle yarattığım kendi imgem üzerine düşündüğümde, olduğumdan başka türlü de olabileceğimi içdaralması aracılığıyla keşfetmem, yeni bir seçim aracılığıyla açığa çıkar. Dolayısıyla özgürlük, hem bilincinde olduğumuz nesnelere hem de onların nasıl bilincinde olduğumuzu seçme etkinliğidir.¹²⁹ Böylece özgürlük ya da seçim, insan gerçekliğinin zamansal birliğinden oluşur. Dolayısıyla, insanın kendini olduğu şeyden hiçleştirmesi, bir gelecek temelinde, bu geleceğin geçmişe bir anlam kazandırarak, kişinin ne olduğunu ona bildirmesi anlamına gelir.

1.3.2. ÖZGÜRLÜK VE OLGUSALLIK: DURUM

Sartre'in mutlak özgürlük görüşü genellikle yanlış yorumlanır, çünkü mutlak özgürlük, sınırsız bir güç olarak algılanır. Örneğin kör ya da siyah doğmuş bir insan, beyazlarla ya da sağlıklı bir bedene sahip olanlarla eşit seçeneklere sahip değildir; bu durumda onun mutlak olarak özgür olduğunu düşünmek olanaksızdır. Ama Sartre'i özgürlük, insanın istediği şeyi elde etme şeklinde sınırsız bir güce sahip olması anlamına gelmez; aksine içinde bulunduğu durum ne olursa olsun, her koşulda insanın seçmek zorunda olduğu, kendini yapmak zorunda olduğu, eylemek zorunda olduğu gerçeğine dayanır. Özgür olmak, istenen şeyi elde etmek değil, istemeye

¹²⁹ Sander, H., Lee, **The Central Role of Universalization in Sartrean Ethics**, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 46, No.1, 1985, s. 60.

(seçime) kendi kendine karar vermektir.¹³⁰ Sartre'ın mutlak özgürlük görüşü, insan gerçekliğinin kökensel olarak hem özgür hem de olgusal bir varlık olduğu gerçeğini kabul eder. Olgusallık, insan gerçekliğinin olmak zorunda olduğu, kontrol etme gücüne sahip olmadığı ve kendi projeleri aracılığıyla aydınlatmak zorunda olduğu verilenlerdir. Böylece benim olgusallığım, benim bilincimin her bir eyleminde var olanlar olarak karşılaştığı olgular grubunu gösterir.¹³¹ Sartre'ın olgusallık olarak tanımladığı şeyler, insanın doğum yeri ve zamanı, cinsiyeti, ailesi, ekonomik durumu, toplumsal sınıfı, milliyeti, bedensel özellikleridir. Tüm bu özellikler 'geçmiş olan' oldukları için, kendinde özelliği gösterirler. Yani onlar değiştirilemez, sabit niteliklerdir, kişinin yaratmadığı ve neden olmadığı niteliklerdir. Ama insan bu değiştirilemez niteliklere daima yeni anlamlar vermekte, onları dönüştürmekte özgürdür ve bu anlamda da onlardan sorumludur. İnsan gerçekliği kendi özgürlüğünün bilincine varmak, bu özgürlüğü gerçekleştirmek için dünyaya yönelerek, kendinde varlıklarla ilişki kurarak, eyleyerek, özgürlüğünün 'şimdi burada' farkındalığını elde eder. Dolayısıyla özgürlüğün açığa çıkması, yalnızca olgusal olarak verilenlere dayanır, olgusallık olmaksızın özgürlüğün farkındalığı olanaksızdır. Böylece Sartre'ın mutlak özgürlüğü, özgürlüğe sınırlar olarak düşünülebilecek olguları göz önüne alır.

Bir amacı gerçekleştirmek için özgürce eyleyen birey, nesnelere direnciyle karşılaşır. Yerinden oynatmak istediğimde yoğun bir direnç gösteren şu kaya, manzarayı seyretmek için üzerine tırmanmak istediğimde, tam tersine değerli bir yardımcı olacaktır.¹³² Gerçekte kendi başına nesnelere hiçbir anlam taşımaz, sadece

¹³⁰ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 608.

¹³¹ Detmer, **Freedom As A Value: A Critique of the Ethical Theory of Jean Paul Sartre**, s.40

¹³² Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s.607.

vardır. Kendinde şeylere anlam veren, onları etkinliğine karşı dirençli ya da yardımcı olarak nitelendiren, kişinin kendi projesidir, çünkü şeyler yalnızca bizim özgürce seçtiğimiz amaçlar içinde ‘zor’ ya da ‘kolay’ olarak görülürler. Bir dağ, bir dağcı için meydan okunacak bir nesnedir, bir ressam için estetik bir objedir, bir kaçak için saklanacak bir yerdir. Dolayısıyla ancak özgürlük aracılığıyla, belli bir proje ışığında, durum bir engel olarak düşünülebilir. Özgürlüğün kendinde varlıkta açığa çıkardığı direnç, özgürlüğün açılmasına olanak sağlar. Yine de Sartre kaba verilenin özgürlüğümüze belli oranlarda sınırlar getirdiğini kabul eder. Kaya kendi başına, onunla ilgili hangi tür bir projeyi üstleneceğimi (tırmanacağımı, estetik nesne olarak seyredeceğimi gibi) bana dayatamaz; ben kayaya çok farklı anlamlar vermekte özgürüm. Ama kayanın terslik katsayısı, benim onunla ilgili üstlenebileceğim projeler alanını dolayısıyla da seçim alternatiflerimi sınırlandırır. Ben temel projemde, kayaya tırmanma temelinde yaklaştığım için, kaya tırmanılmaz olarak bana direnç gösterir, yani tırmanma durumu içinde engel olarak açığa çıkar. Benim belirleyemediğim şey, kayanın tırmanmaya elverişli olup olmadığıdır, ki bu kayanın ham varlığının parçasıdır.¹³³

Sartre’in mutlak özgürlük anlayışının tutarlılığı, onun durumun olgusallığı gerçeğine dayanması olgusunda bulunur. Sartre’in ilk dönem özgürlük anlayışı ile savaş sonrası çalışmalarında açığa çıkan özgürlük anlayışı arasında söylem bakımından zıtlıklar var olsa bile, (bu ikinci ve üçüncü bölümlerde açıklanacaktır) gerçekte iki dönem arasında kökensel bir farklılık yoktur. Mutlak özgürlüğün koşulu, sınırlandırılmış ya da koşullandırılmış bir durum karşısında açığa çıkmasıdır. Özgürlük, elbette eksik olunan bir şeyin, henüz var olmayan, yoksun olunan şeyin

¹³³ A.g.e., s.614.

talebinde açığa çıkar. Başarı özgürlük için hiçbir zaman önem taşımaz; özgürlük, seçme özerkligidir ve yapma ve seçim özdeştir.¹³⁴ Sartre bir tutsağın hapishaneden çıkmakta ya da salıverilmeyi temenni etmekte özgür olmadığını, ama kaçma çabasında her zaman özgür olduğunu söyler.¹³⁵ Sartre eylemle kararı özdeşleştirir, böylece tutsak kaçmayı arzu ederken eylemde bulunmadığı için özgür olamaz, onun özgürlüğü ölüm de dahil tüm riskleri göze alma kararı aracılığıyla kaçmayı denemesinde açığa çıkacaktır. Böylece, Sartre seçme özgürlüğünü, elde etme özgürlüğünden ayırır. Yani özgür olmak, kişinin dilediği şeyi elde etmesi değil, istediği şeyleri belirlemesidir. Sartre'ın zincirleri içinde köle, efendisi kadar özgürdür şeklindeki söylemi, özgürlüğün dolayısıyla da insan gerçekliğinin bir durum olma olgusuyla anlaşılabilir. Durum, dünya içinde varlık olarak kendisi içinin bir varlık tarzı seçimiyle (temel amaç ya da proje) dünyanın ortasında olma olgusuna anlam kazandırmasıdır. Dolayısıyla belli bir durum içindeki köle, belli bir amaç temelinde, köle olarak kalmayı ya da tüm riskleri alarak köleliğinden kurtulmayı seçme açısından zincirlerini anlamlandırır. Yani kölenin amacı, efendisinin yaşam düzeyine ulaşmak değildir. Kölenin olgusallığı (durumu) dünyanın farklı bir yüzünü ona gösterdiği için, köle farklı sorunlarla ve çözümlerle uğraşmak durumundadır. Köle ontolojik açıdan bir özgürlüğe sahiptir, pratik özgürlüğe ya da elde etme özgürlüğüne sahip değildir.¹³⁶ Sartre 'kölenin efendisi kadar özgür olduğu' şeklindeki söyleminin yanlış anlaşıldığını söyler:

¹³⁴ A.g.e., s. 608.

¹³⁵ A.g.e., s.609.

¹³⁶ David, Detmer, **Sartre on Freedom and Education**, Sartre Studies International, Vol.11, No.1-2, June- December, 2005, s.82.

Siz bizim özgürlük konseptimizin insanı zincirlerinden kurtardığını söyleyerek, bizi vatan haini ilan ettiniz. Ne aptallık! Biz işsiz olan bir insanın özgür olduğunu söylediğimizde, onun kendini zengin, varlıklı bir burjuvaya dönüştürdüğünü ya da istediği her şeyi yapabileceğini söylemiyoruz. O özgürdür, çünkü o daima işsizliğe karşı isyan etmeyi ya da ona boyun eğmeyi seçebilir. Kuşkusuz o büyük yoksulluktan kaçınamayacaktır; ama yoksulluğun ortasında, onun tüm formlarına karşı mücadele etmeyi seçebilir.¹³⁷

Böylece özgürlük, bir durum içinde olmaktır ve durum da yalnızca insan gerçekliğinin özgürlüğü aracılığıyla açığa çıkarılır. Sartre için pratik özgürlük, bizim ontolojik anlamda özgürce seçtiğimiz amaçlarımızı elde etmekteki özgürlüğümüz anlamına gelir.¹³⁸ Pratik anlamda özgürlüğe sahip olmayan işsiz kişi ya da köle, ontolojik anlamda mutlak olarak özgürdür, çünkü içinde bulunduğu durum ne olursa olsun işsiz insan, hiçleyici davranışlarıyla, kendine dışsal olan her şeyden kendini ayırabilir, içinde bulunduğu durumun hangi özelliklerine odaklanacağını, hangilerini arka plana iteceğini, kendi projesi açısından kendisi için engel ya da yardım olarak açığa çıkarılacak şeyi, yalnızca kendisi belirler. Olgusallık insana, dışsal birçok zorluk sunar, insan bazen bu zorlukların üstesinden gelemeyebilir, ama bu zorlukları hiçleyerek, farklı bir eylem projesine yönelebilir. Her yerde yaratmadığı engeller ve direnişlerle karşılaşan insan için bu engeller, yalnızca onun seçimi aracılığıyla bir anlam kazanır. Durum, insan gerçekliğinin dünya içinde karşılaştığı gerçeklere ve bu gerçeklerle ilişkisinin açığa çıkardığı sonuçları nasıl yorumladığına işaret eder. Yani durumu içeren tüm olguları nasıl kullanacağımız, yalnızca bize bağlı olduğu için, özgürlük bir sentez özgürlüğüdür, bizi kendimizi olmayı istediğimiz uyumlu bir

¹³⁷ J. Paul, Sartre, 'A More Precise Characterization of Existentialism', Michel Contat and Michel Rybalka, **The Writings of J. Paul Sartre, Vol.2**, Translated by Richard C. McCleary. Evanston: Northwestern University Press, 1974, s.159.

¹³⁸ Detmer, **Freedom As A Value: A Critique of the Ethical Theory of Jean Paul Sartre**, s.67.

bütünlük içine çeker.¹³⁹ O halde benim mutlak özgürlüğümün mutlak olarak sınırlanmadığını düşünmek yanlış olur. Çünkü içinde bulunduğumuz durum bizi ancak belli seçimlerle karşı karşıya bırakır, aynı durumla farklı koşullarda ya da farklı zamanlarda karşılaştığımızda, ya da şu anki durumumuz değiştiğinde doğal olarak seçimlerimiz de değişecektir. Böylece durum seçimler alanını sınırlandırmasına rağmen, hangi seçeneği seçeceği kişinin özgür seçimine bağlıdır. Dolayısıyla efendinin durumu ile kölenin durumu birbirinden farklı olmasına rağmen, her biri kendi durumu içinde, kendi özgür seçimleriyle varlıklarına anlam vermeye çalışırlar; onlar içinde buldukları durumu aşma açısından eşit derecede özgürdürler.

Sartre'in kendini yaratma sürecinde insan gerçekliğinin, daima kendini bir durum içinde varetmesi, bir durum içinde seçmesi aracılığıyla, kendinde varlık ile olan ilişkisi temelinde kendi gerçekliğini oluşturduğu şeklindeki betimlemesini, Maurice Natanson 'Sartre'in Kopernik Devrimi' olarak yorumlar. Sartre'in devrimi, Varlığın (kendinde olanın), kendisi için tarafından nasıl belirlendiğinin bir açıklamasını verir.¹⁴⁰ Böylece Sartre, insan gerçekliğinin kendinde varlıkla ilişkisi aracılığıyla kendi gerçekliğini diyalektik olarak oluşturduğunu, ancak bu gerçekliğin kalıcı ve değişmez değil, daima akış içinde olan ve sürekli devam eden tamamlanamaz bir süreç olduğunu göstermeye çalışır.

Sartre evrensel bir insan doğası görüşünü reddeder ve evrensel bir insan durumunu kabul eder. Evrensel insan durumu bütün insanlar için değişmeyen bir zorunluluktur; tüm insanların ortaklaşa sahip oldukları şey, dünyada yaşamak, bir iş

¹³⁹ David, Banach, **The Ethics of Absolute Freedom**, Sartre's Lectures, www.anselm.edu, 2006, s. 5.

¹⁴⁰ Maurice, Natanson, **A Critique of J. Paul Sartre's Ontology**, UMI Boks on Demand, Published by the University at Lincoln, Nebraska, 1997, s. 96.

görmek, başkaları arasında bulunmak, ölümlü olmak.¹⁴¹ Sartre'ın burada söylemek istediği şey, aslında insan gerçekliğinin belli tarihsel durum içine doğduğu ve bu durumların, önceki insanlar tarafından yaşanmış olduğu gerçeği aracılığıyla, şimdiki insanların kendilerini bu durumlara bakarak özgürce tasarladıkları şeklinde yorumlanabilir. Her proje bireyseldir, ama yine de bizim tarafımızdan kavranılabilir olmaları anlamında evrenseldirler. Yani her bireysel proje mutlak bir seçim olmasına rağmen, yaşadığı çağla ilgilidir. Catherine Rau, Sartre'ın evrensel insan durumu teorisini, insanların kardeşliğini (birliğini) kabul etmenin bir başka yolu olduğu şeklinde yorumlar.¹⁴² Buradaki sorun, evrensel insan durumunun bizim özgürlüğümüzü sınırlandırıp sınırlandırmadığı sorunudur. David Detmer'e göre insan durumu özgürlüğümüzün sınırlarından birini oluşturur. Örneğin, herhangi bir durumda, benim durumu olası yorumlamalar alanımda, bu durumla ilgili olası eylem seçimleri alanımda ve seçilmiş belli bir eylemle ilgili olarak başarı olanağı alanında sınırlar bulabilirim.¹⁴³ Bu anlamda evrensel durum, her insanın yorumlama, seçme ve başarı seçeneğini sınırlandırır. Hiçbir insan geçmişini yadsımaya, ölümsüzlük için çabalamaya ya da ötekilerden soyutlanarak, yine de insan gibi yaşamaya çalışamaz.

Bu açıdan Sartre'ın mutlak özgürlüğü, tamamen sınırsız bir özgürlüğe dayanmaz; mutlak özgürlük, sınırlandırıcı bir durum temelinde açığa çıkar ve durumu değiştirmeyi amaçlar. Durum alternatiflerin sayısını sınırlandırsa da, özgürlüğe bir engel oluşturmaz, çünkü özgürlük alternatifler arasında seçim yapma kararıdır. İnsan gerçekliğinin belirsiz varoluşu, bir eksik varlık olarak, henüz var olmayan açısından var olanı olumsuzlamaya, böylece bir özgürleşme etkinliği olarak

¹⁴¹ Sartre, **Varoluşçuluk**, s.86.

¹⁴² Catherine Rau, **The Ethical Theory of J. Paul Sartre**, Journal of Philosophy, 46(17), 1949, s.543.

¹⁴³ Detmer, **Freedom As A Value: A Critique of the Ethical Theory of Jean Paul Sartre**, s.49-50.

hiçliği kendinde barındıran geleceğe doğru sürekli bir yaratma gücüne dayanır. Dolayısıyla yer, ötekiler, ölüm, geçmiş, tüm bunlar özgürlük için belli sınırlar oluşturur. Kendisi için varlığın dünya içinde işgal ettiği mekan varoluşa, hiçleme ve zamansallık olarak, kendisi için aracılığıyla gelir. Bir yerin benim yerim olarak varolması, yalnızca ben başka bir yerde yaşamayı tasarlayabildiğimde olanaklıdır. Dolayısıyla yer, henüz var olmayan ama ulaşılmak istenen bir varlığa nispetle bir anlam taşır.¹⁴⁴ Özgürlük işgal ettiğim yerin sınırlarını belli türden bir eksiklik olarak çizer ve orada olmak, buradaki yerimi aşmak anlamına gelir; orada olmaya karar vermem temelinde buradaki yerim benim için bu kararıma bir engel oluşturacaktır. Dolayısıyla olgusallık özgürlüğüme bir sınırlama olduğu için, kendimi amaçlarım temelinde özgür olarak hissederim.

Geçmiş de kendisi içinin olgusallığı olarak belli bir anlamda özgürlüğü sınırlandırır. Geçmiş, eylemleri belirlemez ama insan gerçekliği ancak ondan başlayarak kararlar verebilir. İnsan gerçekliği, içinde bulunduğu durumu değerlendirip, onu değiştirmeyi, kendine yeni benler yaratmayı, ancak mevcut durumundan, olmuş olduğu kendinden kalkarak düşünebilir. Geçmişimiz karşısında olumsuz bir konum aldığımız için yeni kararlar verebilir ve henüz olmayan bir geleceği, farklı durumu yaratabiliriz. Artık değiştirilemeyecek olması nedeniyle geçmişim, kendinde vasfi taşır, ancak tasarlayacağım tüm projeler, bu olmuş olduğum şeyden yola çıkarak tasarlanabilir. Geçmiş bir eksiklik olarak varolduğu için, geçmişin anlamı, ancak gelecek olarak tasarlanana, eksik olunana doğru ötesine geçildiğinde kazanır.¹⁴⁵ Dolayısıyla geçmiş, değiştirilmek zorunda olunan şey olarak geleceğin seçimi için kaçınılmazdır, gelecek seçimi daima geçmişten hareket etmek

¹⁴⁴ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s.619.

¹⁴⁵ A.g.e., s.623.

zorundadır ve böylece geçmiş, geleceğe doğru bir amaç seçimi nedeniyle artık geçmiş olarak var olur.

Sartre'a göre özgürlüğün bir diğer sınırını benim 'ötekiler için varlığım' oluşturur. İnsan gerçekliği kendini kendisinin yaratmadığı, daha önceden var olan anlamlar çokluğuyla dünya içinde bulur. Toplumsal yasalar, yasaklar, dil, gelenekler tüm bunlar, benim seçmediğim anlamlar olarak bana uymak zorunda olduğum birtakım davranış biçimleri empoze ederler. Yaşanan bir dünyaya aidiyetim, başkalarının dünya üzerindeki mevcudiyetinden kaynaklanır.¹⁴⁶ Bu anlamda insanlığa aidiyet, bir milliyete aidiyeti, bir milliyete aidiyet de bir aileye, dine, mesleğe aidiyeti gösterir. Bir işçi sınıfının içinde doğmuş olmak, burjuva toplumundan ziyade, işçi sınıfı dünyasının anlam ve tekniklerine, dünya görüşüne, mücadelesine sahip olmaktır. Dolayısıyla Sartre'ın mutlak özgürlüğü, tüm anlam ve belirlemelerden soyutlanmış bir özgürlük değildir. Sartre bu sınırlandırılmışlığı *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde çok daha somut olarak ele alacaktır. Ama Sartre'ın her iki dönem özgürlük anlayışı arasında keskin bir kopuşun var olmadığını göstermek için, burada bu kısa açıklamayı yapmak yerinde olur.

İyi- kötü , güzel-çirkin, Yahudi ya da siyahi gibi nitelendirmeler, bireyi tanımlamak için başkalarının kullandıkları nitelemelerdir ve bireyin bir dışarıya sahip olduğunu gösterir. Elbette olduğu kişiyi yapan bireydir, ama birey kendi hakkındaki imgeyi ancak başkalarıyla sürdürdüğü ilişkiler aracılığıyla, onlardan öğrenir: Yahudiyim, siyahım, engelliyim. Tüm bu nitelendirmeler kişiliğimin yabancılaşmasıdır, olmayı seçmediğim bir şeyim ben.¹⁴⁷ Tüm bu yabancılaştırıcı belirlemeler, başkalarının bizi nesneleştirilmesi, bizi nesne-öteki olarak görmeleri

¹⁴⁶ A.g.e., s. 640.

¹⁴⁷ A.g.e., s.654.

sonucunda ortaya çıkar ve dünya içinde ötekiler-için varlığımızdan dolayı bu belirlemeler özgürlüğümüzün dışsal sınırları olarak var olur. Bu anlamda Sartre başkalarının varoluşunun özgürlüğe olgusal bir sınır getirdiğini düşünür, ama yine de insan gerçekliğinin özgürlüğüne bir yer verir. Aksi halde insan özgürlüğünden söz etmek olanaksızlaşır. Sartre'ın özgürlük etiği, insan gerçekliğinin bir toplumda yaşama, bu toplumun değer ve anlamlarına tabi olma durumunu ve toplumsal adaletsizlik ve eşitsizlik gibi sosyal olguların varlığını daima göz önüne alır ve toplum içinde tüm bireylerin özgürlüğüne dayalı bir etiğin olanaklılığını araştırır. Sartre'ın savaş sonrası çalışmaları böyle bir etiğin olanaklılığı üzerine daha fazla yoğunlaşsa da, ilk dönem çalışmalarda da bu etiğin temel savlarıyla birçok yerde karşılaşmaktadır. Ötekilerin beni maruz bıraktığı anlamları kabul etmek ya da reddetmek, tamamen benim özgürlüğüme bağlıdır, elbette seçimlerimin tüm sorumluluğunu ve riskini aldığım sürece. Ancak Sartre'a göre zorunlu olarak bir dışardalığa sahip olmamız boyutunda, bu yabancılaştırmadan asla kurtulamayız.

1.3 .3. MUTLAK SORUMLULUK

Sartre'ın mutlak özgürlük anlayışı, zorunlu olarak insan gerçekliğinin mutlak sorumluluğu üstlenmesini gerektirir. İnsan varlığının dünya içinde temelsiz varoluşu, kendini temellendirme etkinliğinde insanı kendinde varlıklarla ve ötekilerle karşılaştırır. Tüm normatif ahlaki yargı, kural ve yaptırımlardan soyutlanarak insan gerçekliği, kendi varlık tarzı seçimiyle kendini yaratmaya çalışır. Bu yaratım sürecinde 'ötekiler-için varlığının' olgusallığı nedeniyle, insan varlığı tek başına yarattığı tüm edimlerin sorumluluğunu da tek başına üstlenmek zorundadır. Geleneksel ahlaki anlayış, önceden belirlenmiş ahlaki standartlar açısından insanı

kendi eylemlerinden yükümlü kılar, ama Sartre insan varlığını doğrudan, Tanrısız bir dünyada eylemin tek yaratıcısı olarak görür. Çünkü özgürlük, her türlü motif, neden ve amaçların ötesinde, hiçlikten açılır. Tek başına neden ve motifler eyleme rehber olamazlar, kişinin özgür tasarısı neden ve motiflere bir değer verir. Kişinin eylemlerini haklı çıkaracağı apriori bir değerler skalası ya da insan doğası yoktur; dolayısıyla aşkın değerler ve buyruklar, kişinin eylem ve sorumluluklarını meşrulaştıramaz. Değerler, kendisi için tarafından yaratılır ve onun varoluşuna içkin olarak, onun özgürlüğünü ifade eder. Kendini yaratmak aynı zamanda bir dünya oluşturmak anlamına gelir ve insan gerçekliği, özgürlüğü aracılığıyla tüm engel, direnç ve olanaksızlıklarıyla birlikte meydana getirdiği durumu bütünüyle üstlenmek zorundadır. Sorumluluğun mutlaklığı, kendisi içinin ‘Nasıl bir insan olmalıyım?’ sorusuna verdiği ilk karar temelinde tüm etkinliklerini gerçekleştirme ve ötekilerle dünyayı paylaşan bir varlık olması nedeniyle, hem kendi varlık seçiminden hem de bu varlık tarzının ötekiler üzerindeki etkisinden sorumlu olması durumundan kaynaklanır. Dolayısıyla, insan varlığı tüm dünyadan sorumludur, çünkü sorumlu kişi dünyanın aşkın koşuludur. Böylece mutlak sorumluluk, kişinin kendi varlığını özgür eylem içinde sürekli yeniden yaratma etkinliği aracılığıyla, yaptığı ve olduğu şeyden sorumluluğunu gerektirir. Varoluş özden önce geldiği ve bir temelden, anlamdan eksik olduğu için, varoluşun anlamı, varoluşun olgusal verilmişliği aracılığıyla bir olanak olarak açılır.¹⁴⁸ Sorumlu olmak, kendini yaratma anlamında varoluştan sorumlu olmaktır. Böylece Sartre etiği, özgürlük ve evrensel sorumluluk olarak, varoluşa dayanır. Geleceğe bir açılma olarak varoluş, kendisi içinin anlam yaratmasını ve bu yaratımdan mutlak sorumluluğu zorunlu kılar. Dolayısıyla yaptığı

¹⁴⁸ François, Raffouled, **The Origin of Responsibility**, Indiana University Press, 2010, s. 125.

hiçbir şeye kendinden başka mazeret bulamayan insanın, kendi özgürlüğünün doğurduğu sonuçları tek başına üstlenmesi, sorumluluktan kaynaklanan bir içdaralması yaratır.

İnsan gerçekliği kendini oluşturma etkinliğinde daima bir durum içinde var olur ve bu durumu kendisi yaratır. Özgürlüğün bilincine varmak ve kendini tanımlamak için dünya içine giren kendisi için, nesnelere kullanırlık ya da araçsallık ilişkisi kurarak ve ne olduğunun imgesine ulaşmak, kendini ancak başkasının bakışı aracılığıyla anlamak için ötekilerle ilişkiye girerek, bir durum oluşturur. Böylece kendisi-için, yarattığı tüm durumların kendisidir ve dolayısıyla bu durumların sorumluluğunu üstlenmek zorundadır. Sartre'a göre savaşa katılan kişi bu savaştan mutlak olarak sorumludur.¹⁴⁹ Elbette savaşın çıkma nedeni, öznel olarak kişinin kendisi değildir. Ama savaşa katılmayı seçen bir insan olarak, savaşın neden olduğu tüm kayıp ve acılardan sorumlu olacaktır, çünkü savaşa katılmama ya da kaçma olanaklarına sahip olmasına rağmen, savaşa katılarak, savaşı seçmiş ve bu durumu kabul etmiş olmaktadır. Savaşın meydana geldiği bir çağda yaşayan insanların savaştan sorumlu olmaları olgusu, onların savaşa etik açıdan hangi değeri verdikleri açısından anlaşılmalıdır.

Böylece Sartre, 'bir insan kendini seçerken, tüm insanları da seçer'¹⁵⁰ diyerek, sorumluluk görüşünü mutlaklaştırır. İnsan gerçekliği kendi özgürlüğünü deneyimlemek için ötekinin varoluşuna ihtiyaç duyar ve öteki aracılığıyla kendi sorumluluğunun farkında olur. Bu anlamda özgürlük deneyimi Sartre'ın

¹⁴⁹ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s.688.

¹⁵⁰ Sartre, **Varoluşçuluk**, s.66.

düşüncesinde tanımlama anlamında sosyaldır.¹⁵¹ Sartre'ın öznelciliği, kendi içine kapalı bir öznellik değil, ötekilerle birlikte, dünya içinde var olan insancıl bir öznellik olarak görülebilir. İnsan gerçekliği tüm değerleri kendi özgür seçimleriyle yaratmasına rağmen, evrensel bir insan durumu içinde yer alan toplumsal bir varlık olarak, gerçekleştirdiği tüm etkinliklerin ötekiler üzerindeki etkisini göz önüne almak zorundadır. Sartre'ın kişinin seçimlerinin ötekileri de bağladığı görüşü, onun evrensel ahlaki ilkeleri talep ettiği anlamında anlaşılmalıdır. Sartre tüm normatif kuralları reddeder. Sartre etiğinde seçimin evrenselliği, insan gerçekliğinin toplumsal varlık olma olgusundan ve hiç kimsenin kendi seçiminin ötekiler üzerindeki etkisini göz ardı edecek şekilde eylememesi gerektiğinden kaynaklanır. Kişinin seçtiği değer, tüm insanların seçmek zorunda olduğu değer değildir. Böyle bir talep, Tanrı'dan ya da diğer ahlaki standartlardan gelen bir buyruk olurdu. Dolayısıyla Sartre'da seçimin evrenselliği, bir buyruk olarak değil, tüm insanları içeren bir değer olarak görülmelidir. İnsan bilinci, dünyanın olduğu gibi olmasına neden olduğu için, tüm dünyadan bütünüyle sorumludur.¹⁵² Her insan kendi seçiminin değerli ve anlamlı olduğunu düşünerek eyley ve diğer insanlardan da böyle bir değeri seçmesini bekler. Sartre'ın evrensellik talebi, toplumsal olarak birlikte daha iyi şekilde nasıl yaşamının olanaklı olduğunu açıklama istemi olarak görülebilir. Bu anlamda evrensel seçim, insanlığın daima iyiyi seçmeye yönelmesi aracılığıyla, daha az acının, baskının ve zulmün var olduğu bir topluma evrilmeyi amaçlar ve Sartre savaş sonrası çalışmalarında böyle bir toplum olanağını araştıracaktır.

¹⁵¹ Due, **Freedom, Nothingness, Consciousness , Some Remarks on the Structure of Being and Nothingness**, s.40.

¹⁵² Gary, E. Jones, **Sartre, Consciousness and Responsibility**, Philosophy and Phenomenological Research, Vol.41, No.1/2, 1980, s. 235.

İnsan gerçekliğinin sorumluluğu, kendi varlığının temeli olma dışında her şeyi içerir. Belli bir anlamda doğmuş olmayı seçerim.¹⁵³ Yani, doğduğum andan itibaren çeşitli eylemlerimle, temel tasarım ışığında dünyaya gelmiş olmayı tüm sorumluluğumla üstlenirim ve yaşadığım her an farklı projelerle bu doğumu benimki kılarım. Sartre ‘doğmuş olmayı istemedim’ ifadesini ‘doğmayı seçerim’ ifadesine dönüştürür.¹⁵⁴ İçinde bulunduğumuz dünyadaki her olay ya da durum, her bir öteki, kendi varlığımızı sorgulamamız ve anlamlandırmamız için bir araçtır. Dolayısıyla, insan gerçekliğinin sorumluluğu, dünyanın tüm durumlarına ve ötekilerle tüm karşılaşmalara genişler. Üstlenilen eylemin sonuçları, amaçlanmayan ya da istenmeyen sonuçlar içerebilir. Şeyler kendi içlerinde bir belirsizliğe, öngörülemezliğe sahip oldukları için, insan gerçekliği temel projesi açısından eylemlerde bulunurken, beklenmedik olgularla karşılaşabilir. Bu anlamda Sartre özgürlüğün her projesinin, öngörüler içermesi anlamında, açık bir proje olduğunu düşünür. Bir projeyi seçen kişi, bu projenin öngörülemezleri de içerdiğinin bilincindedir. Bu durumda, kişi sorumluluktan muaf tutulamaz. Bir şeyin sorumluluğunu almanın temel yolu, sorumluluğun geleceğe dönük olduğunu bilmek ve geleceğin öngörülemez olduğunu fark ederek, sürprizlerle başa çıkmayı üstlenmektir.¹⁵⁵ Dolayısıyla, insan gerçekliği özgür olduğu gibi, sorumlu olmaya da mahkumdur diyebiliriz.

¹⁵³ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s.690.

¹⁵⁴ Hans, Herlof, Grellang, **The Case for Sartrean Freedom**, Sartre Studies International, Vol.12, 2006, s. 31.

¹⁵⁵ Henry, S, Richarson, “Institutionally Divided Moral Responsibility”, **Responsibility**, Der: Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, Jr., Jeffrey Paul, Cambridge University Press,1999, s.221.

1.5. VARLIK VE HIÇLIK'TEKİ İNSAN İLİŞKİLERİ

Sartre'in mutlak özgürlük anlayışı, insan gerçekliğinin kendi temel projesi açısından daima seçimler yapmasını ve bu seçimlere göre eylemesini gerektirir. Eyleyen kişinin özgürlüğünü ifade etme koşulu, onun dünya içinde öteki nesnelere araçsallık açısından etkileşebilen bir nesne olmasını, dünyada eyleyen bir varlık olduğunun bilincinde olmasını ve eyleyen olarak özgür ben-bilincine sahip olmasını gerektirir. Dünya içinde eyleyen bir benlik olma bilinci, benliğin konumsal bilincine sahip olma anlamına gelir. Ama daha önceden de gördüğümüz gibi, eylemi gerçekleştiren kişi, yalnızca eylemin nesnesinin konumsal bilincine sahiptir, eylemi gerçekleştiren ben bilincine konumsal olarak sahip değildir. Ben'i bilincin nesnesi olarak almak, düşünümsel cogito aracılığıyla olanaklıdır. Dolayısıyla Sartre mutlak özgürlüğü eyleyen ben'e (I) verir, ama bilincin nesnesi olarak alınan ben(Me), benim geçmiş eylemlerim üzerine bir düşünüm sonucunda açığa çıktığı için özgür değildir. Böylece Sartre ben'in öznel ve nesnel yönlerinin varlığını kabul eder. O halde ben, dünya içinde eyleyirken özgür bir ben'e sahip olduğumun bilincine konumsal olarak nasıl ulaşabilirim? Bu sorunun yanıtı, ben'in ötekilerle olan ilişkisi aracılığıyla açığa çıkar. Eylem esnasında özgürlüğümü bana fark ettiren şey, bana bakan ve beni nesneleştiren ötekidir.

Sartre VH'de insanlar arasındaki ilişkileri 'çatışma' açısından betimler. Ötekiyle ilişkisinde her bilinç, ötekini nesne yaparak onu kavramaya çalışır; böylece öteki, kendini bilince bir nesne olarak değil, mevcudiyet halinde bir kişi olarak keşfettirir. Bilinçlerin çoğulluğu, reddedilmez bir gerçekliktir. O halde bilinçlerin özgürlükleri arasında nasıl bir ilişkisellik var olabilir? Sartre'ın ilk dönem etiğinde bu soruya cevabı, kişilerarası ilişkilerin negatif yönüne odaklanır.

1.5.1. ÖTEKİNE İLİŞKİN KÖKENSEL DENEYİM: BAKIŞ

Sartre, bir bilincin ötekinin varoluşuna yönelik kanıtı, bakış aracılığıyla elde ettiğini düşünür. Bakış fenomeni, özgür öznel olarak öteki insanların varoluşlarını açığa çıkarır. Bir bilincin dünya içindeki nesnelere algılaması, belli bir durum içinde bu nesnelere araçsallık özellikleri temelinde, kendi bedenine belli bir uzaklıkta olanlar olarak düzenleyip, nesnel bir alan oluşturmasına dayanır. Böylece bilinç, bakışıyla kendisi için oluşturduğu dünyanın tek merkezi haline gelir. Ama başka bir insan varlığı bilincin nesnesi haline geldiğinde, bilinç artık kendini dünyanın merkezi olarak göremez. Çünkü bakışının nesnesi olan varlık, bir başka bilinçtir ve bu bilinç de kendi bakışı açısından dünyanın bir merkezi olduğu iddiasında bulunur. Merkeziyetini kaybeden bilinci Sartre şöyle açıklar:

Bir parktayım. Biraz ötemde bir çimenlik ve bu çimenlik boyunca sıralanmış iskemleler var. İskemlelerin yanında bir adam geçiyor. Bu adamı görürüm, onu bir nesne olarak kavrarım, aynı zamanda da onu bir insan olarak kavrarım...Onu insan olarak algılamak, iskemleden ona giden ve birbirine eklenme şeklinde olmayan bir ilişkiyi kavramaktır.¹⁵⁶

Böylece bir insanı algılamak, ağaçların ve bankın kendinden örneğin beş metre uzaklıkta olduğunu algılamak gibi olamaz, aksine bu insanı uzaklıkların yeni bir merkezi olarak algılamaktır. Parktaki nesnelere, bana görünmeyen yönleriyle kendilerini ötekine açar ve onun merkezi olduğu yeni bir nesnel alan oluşturur. Sartre'a göre, bizim nesne olarak ötekinde kavradığımız şey, bizim gördüğümüz şeyi gören ve öteki nesnelere için bir özne olan birisidir, dolayısıyla biz bizim de onun için bir nesne olabileceğimizin ve görülebilir bir yöne sahip olduğumuz farkında

¹⁵⁶ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 345

oluruz. Sartre, özne olan bir bilinç için başkası nasıl bir nesneyse, bu bilincin de özne olan başkası tarafından bir nesne haline gelebileceğini anlatmaya çalışır. Parkta gördüğüm adam kafasını çevirip bana bakarsa, bu kez ben onun bakışının nesnesi olurum, dünyanın merkezi olma iddiamı kaybederim, ama aynı zamanda nesneleştirilmem onu tanımama yol açar ve böylece onun özgür bir kendisi için varlık olduğunu kabul ederim. Gerçekte başkası tarafından görülmüş olmak, kendisi için varlığın ‘ötekiler için varlığının’ bir olgusallığıdır. Yani Sartre kişilerarası ilişkileri “bakan/bakılan” olgusu temelinde betimlemeye çalışarak, aslında bilinçlerin nesneleştirme etkinliği içinde bir diğersinin özne olarak farkındalığına ve kendi özgürlüğünün düşünümsel farkındalığına sahip olabileceğini göstermeyi amaçlar.

Bakış, insanın dünyadaki varlığının zorunlu bir yönüdür. Bakış, görülmenin bilincinde olmayı nitelediği için, gündelik deneyimde insanlar daima bakılmış olmanın etkisi altındadırlar. Bakış, açık bir pencere, çalıların hışırtısı, uzaktan duyulan bir ses ya da sokakta yalnız yürürken izlenmiş olma hissi aracılığıyla kendini gösterir. Dolayısıyla Sartre bakış aracılığıyla, insanların bakılmış olma bilincine gönderim yapar. Bakış metaforu, bakan kişiye değil, bakılan kişinin savunmasızlığına gönderim yapar. Sartre görülmenin anlamını oluşturan ve kişinin ötekiler için varlığının kökeni olan belli duygulardan söz eder. Utanç bu duygulardan biridir.

Kıskançlık ya da çıkar nedeniyle anahtar deliğinden içeriye gözetliyorum. Yalnızım ve ben(in) konuşlandırıcı olmayan bilincinin düzlemindeyim. Yani bilincimde ikamet eden bir ben yok. Şu halde edimlerimi nitelemek üzere gönderimde bulunacağım hiçbir şey yok...Bilincim sıkı sıkıya edimlerine yapışır, bilincim edimlerimdir, bu edimleri yalnızca ulaşılacak amaçlar (seyredilecek sahne) ve kullanılacak araçlar (kapı deliği) yönetir.

Kıskançlık benim özgürlüğümüdür, ama ben bu kıskançlığı bilmem, kıskançlığın kendisiyim... Kendimin konumsal bilinci olmadığım için ve kendimin hiçliği olduğum için, kendimi bir durum halinde olan gibi tanımlayamam... Aniden koridorda yürüyen bir ayak sesi duydum: Bana bakıyorlar. Bunun anlamı kendi varlığım içinde aniden yakalanmam ve yapılarımda özsel değişimlerin ortaya çıkmasıdır. Başkasının bakışını ve bu bakışın ucundaki kendimi bana açık eden, bakılan durumunu bana bildiren değil de yaşatan şey, utançtır.¹⁵⁷

Anahtar deliğinden gözetleyen kişi, bakılmış olduğunun farkına vardığında, aniden kendi dışında kendini temellendirerek ben bilincine sahip olur. Başkasının bakışı, gözetleyen kişiyi nesneleştirdiği için, bu kişi başkası aracılığıyla, onun nesne kıldığı imgesi olarak kendi ben'inin bilgisine sahip olacaktır. Çünkü gözetleyen kişinin beni, onun dışında ve ondan ayrı olarak, başkası için olan olarak kavranır. Artık ego yabancılaşmış bir egodur, ama yine de gözetleyen kişinin egosu olarak onda mevcuttur ve o bu egoyu utanma duygusunda keşfeder. Sartre'a göre utanç bir nesne değil, bir nesne olma duygusudur. Başkasının bakışı, gözetleyen varlığını ve bu varlıkla ilişkili duvarları, anahtar deliğini, kapıyı kuşatır ve tüm bu araç şeyler gözetleyenden kaçan bir yönü başkasına doğru çevirir. Böylece gözetleyen, başkasının kendi benini yabancılaştırdığı bir dünyada var olur. Ben kendimi, öteki tarafından aşağılanıp, alçaltılmış olarak utanç içinde fark ederim. Utanç duygusu, kendisi için varlığın dünya içine, şeylerin ortasına düşmüş olmasından ve olduğu şey olmak için başkasının dolayımına ihtiyaç duyması gerçeğinden gelir. Utanç duygusu aracılığıyla ben hem kendimin öteki için bir nesne olduğumun farkındalığına sahip olurum, hem de ötekinin özgürlüğünü (benim için bir nesne olamayacak ötekini) fark ederim. Bakış metaforu aslında kendisi içinin bir bilinç olarak varlığına engel

¹⁵⁷ A.g.e., s.351-352.

olamaz, kendisi için varlık ne ise o olan olarak yalnızca öteki için bir nesne olmaktadır, ama kendisi için asla bir nesne olamaz dolayısıyla da bakış aracılığıyla nesnelleşmiş varlığını gerçekleştirmeyi asla başaramaz. Çünkü kendisi içinin özgürlüğü aynı zamanda ne ise o olmayan varlık boyutuna sahip olduğu için, bu nesnelliği daima aşma yetisine sahiptir. Burada Sartre'ın vurgusu, insan gerçekliğinin ne olduğunu ancak ötekinin dolayımıyla öğrenebileceği gerçeğidir.

Bakış, kendisi için varlığın aşılması aşkınlığıdır .¹⁵⁸ Yani ötekinin baktığı kişi, öteki için ötekidir, aşılması nesnedir. Bu nedenle bakılan kişi, kendisi için öteki olmaktadır. Dolayısıyla Sartre'ın yabancılaşma dünyası dediği dünya, kişinin ben'i (ego'yu) ötekinden başlayarak düşündüğü bir dünyadır. Bakılan varlık olmak, kişinin kendini, ötekinin olanakları tarafından aşılması bir nesne olarak fark etmesidir. Artık olanaklarımın bir dışarıdalığı söz konusudur. Örneğin gözetleme esnasında yakalanma ihtimaline karşı, kuytu bir yere gizlenme olanağına sahibim, ama öteki bana baktığı ölçüde ben bu olanağın öteki tarafından fark edilebileceği ihtimaline dayanarak, bu olanağımdan vazgeçebilirim. Yapacağım her hareketimde öteki tarafından yakalanma olasılığına sahibim. Dolayısıyla olanaklarım bu şekilde ihtimallere dönüşür ve ben artık onun gözünde özgürlüğü sınırlandırılmış, aşılması aşkınlık olurum. Kuytu köşeye gizlenme olanağım, ötekinin beni orada yakalama olanağıyla aşılan bir olanak olarak kalır. Korkuda, utançta, öfkede birey kendini belli bir mekanda başkası-için-olan olarak hisseder ve artık duruma hakim olamaz. Şeyler artık onunla dolaysız bir ilişki içinde değildirler; o ve içinde bulunduğu durum, ötekinin araçları olarak onunla ilişkilidir. Böylece ötekiyle eşzamanlı mevcudiyetim,

¹⁵⁸ A.g.e., s. 356.

benim evrendeki varoluşumun bir yabancılaşmasıdır.¹⁵⁹ Kendisi için varlık aynı zamanda ne ise o olmayan bir varlık olduğu için, kendini kendisi için bir nesne haline getiremez, dolayısıyla başkasının ona yüklediği bu nesnellik, kendisi içinin benidir, ama kendisi için bu ben'den bir hiçlikle ayrılmıştır. Çünkü başkası beni benim kendim için değil, kendisi için nesne olarak oluşturur.¹⁶⁰ Bakış, öteki mevcut olmadığında da kendisi içine daima musallat olur. Yani kendisi için varlık, ötekiler için bir nesnellığe sahiptir ve özgürlüğünün, ötekinin özgürlüğü tarafından sürekli tehdit edilmesi boyutunda bu nesnelliği daima kendinde taşır.

Sartre'a göre benim özgürlüğümün gerçek sınırı, öteki özgürlüklerin varoluşudur. Dışsal nesnelere etkinliğe bir engel oluşturabilirler, ama kişi başka olanaklara doğru yönelerek bu engelleri aşar ve böylece engeller olanakları sınırlandıramazlar. Yalnızca özgür bir özne olarak öteki, benim olanaklarımı sınırlandırabilir. Bakış tarafından kendimi nesnellığe sahip olan olarak ve ötekini de bir özgür özne olarak algılamam, düşünüm öncesi *cogito* düzeyindedir. *Cogito*'da öteki, bilinçten çıkarılamayacak bir olgu olarak, bilincin temel bir değişimi, başkalaşımı olarak deneyimlenir. Yani her şeyden önce öteki, dünya içinde eyleyen bir nesne olarak algılanmaz, kişinin nesnelliği ve dünyadaki olanaklarının bir yabancılaşması olarak algılanır. Böylece Sartre ötekiler sorununu, bir nesneyi doğrudan algılama sorunun ötesine yerleştirir ve ötekini algılamanın yalnızca bir bilincin ötekiyle varoluşsal ilişkisi sonucunda açığa çıktığını gösterir. Ötekinin nesneleştirdiği ben, daima kişiden belli bir uzaklıktadır ve kişi yabancılaştığı bu beni kontrol edemez. Sartre'ın özgürlük etiği açısından insan gerçekliğinin öteki öznelerle ilişkisi, bir bilme ilişkisinden ziyade, bir anlama ve tanıma ilişkisine dönüşür. İnsan

¹⁵⁹ Jacques Salvan, **Be and Not to Be; An Analysis of J.Paul Sartre's Ontology**, s.70.

¹⁶⁰ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s.370.

gerçekliği kendi özgürlünü gerçekleştirmekten ziyade, kendimi tanımak ve nasıl bir insan olduğunun farkına varmak için ötekinin varoluşuna zorunludur. Öteki için bir nesne olan bilinç, ötekine bakıp, onu nesneleştirerek, kendi öznelliğini yeniden kazanır. Bilincin ötekini nesneleştirmesi, bir bakış olarak onun varlığının çöküşü değildir, bilincin kendini bir savunmadır. Ama ötekinin kendini daima bir özne yapma olasılığı vardır. Böylece bilinçler arası ilişki daima öznellik-nesnellik çatışması halinde devam eder.

Sartre'ın *Gizli Oturum (Huis Clos)* adlı oyunu, öldükten sonra kapalı bir odaya (cehenneme) kapatılan üç insanın, ne oldukları konusundaki tanımlarına, diğer iki kişiden onay beklmelerini anlatır. Üçü de kötü niyet içinde 'olmuş oldukları ben' tanımını, ötekilerden de beklerler. Garcin karakteri, askerden kaçtığı için öldürölmüştür, ama bir korkak olmadığına inanır ve odadaki diğer iki kişiden kendisinin bir korkak olmadığını onaylamasını bekler. Yaşayan insanlar, nasıl bir ben'e sahip oldukları konusunda, kendi ben'leri üzerine düşünerek ya da onu bilincinin nesnesi yaparak yargılayabilirler, ama daima bu yargılamada tarafsız olmayabilirler. Ayrıca onlar eylemleriyle, geçmişlerinin anlamını değiştirebilir ve geleceklerini belirleyebilirler. Ama ölüm, kişinin olanaklarını bitirir ve onu ötekilerin insafına yerleştirir. Bu nedenle öteki, bizim hakkımızda en nesnel değerlendirmeyi yapacak kişidir. Oyundaki üç karakterin beklediği şey, kendi ben imgeleriyle çakışmayacak bu nesnel değerlendirmedir. Eğer onları kendilerinin dürüst, cesur ve erdemli olduklarına ikna edebilirlerse, kendileri de bu inanca rahatlıkla ulaşabileceklerdir. Karşılıklı süre giden diyalogun sonunda karakterler bekledikleri

onayı alamazlar ve Garcin “cehennem başkalarıdır”¹⁶¹ diyerek bitirir. Sartre’a göre cehennem metaforu çoğu zaman yanlış anlaşılır:

Ben burada, birçok insanın kendi ıstıraplarına neden olan, ama değiştirmek için çaba harcamadıkları alışkanlıklar ve gelenekler dizisi içine kapandıklarını anlatmak istedim. Böylece ben özgürlüğün absürdliğini, yani farklı şekilde eyleyerek, eylemlerimizi değiştirebileceğimizin önemini göstermek istedim. Ötekiler cehennemdir ifadesinden genellikle insanlar, benim bundan bizim ötekilerle ilişkimizin daima bozuk ve çarpık olduğunu anladığımı düşündüler, ama ben bundan farklı bir şey anlıyorum: Eğer bizim ötekilerle ilişkimiz çarpıtılır ve bozulursa, o zaman ötekiler cehennem olmak zorundalar.¹⁶²

Gizli Oturum, Sartre’ın insan ilişkileri konusundaki özgün analizine ışık tutar.¹⁶³ Bu üç karakterin her biri, yaşarken yarattıkları benlik imgesinin ne olduğunu öğrenmek için, ötekinin yargısına muhtaçlar, çünkü kendi imgelerini onlara gösterecek bir ayna yoktur odada. Yaşamda ötekileri köleleştirmek isteyen efendiler olarak onlar, ölümden kendilerinin efendiler olarak kalmak isteyen aç köleler olduklarını öğrendiler.¹⁶⁴ Çünkü talep ettikleri ben’i onlara vermeyen efendi, ötekidir artık. Gerçekte bu üç karakter, kendi yaşam biçimlerinin cehennemsi olduğunun farkına varırlar ve içinde buldukları durum, kapalı oda olarak açığa çıkar. Yaşamın cehennem şeklindeki tasviri, onların ötekilerden korkarak yaşadıklarını gösterir. Ama ötekilerden kaçmak için, kendi özgürlüğümüzden ve kendimizi yaptığımız şeyin

¹⁶¹ J. Paul, Sartre, **Gizli Oturum**, Çev: Işık, M. Noyan, Toplu Oyunlar, İthaki Yayınları, İstanbul, Aralık, 2009, s.62.

¹⁶² J. Paul, Sartre, **The Writings of J. Paul Sartre, vol.1**, Der: Michel Contat and Michel Rybalka, Translated by Richard C. McCleary, Evanston: Northwestern University Press, 1974, s. 99.

¹⁶³ David, Detmer, **Sartre Explained: From Bad Faith to Authenticity**, Open Courth Publishing Company, U.S.A, 2008, s.149.

¹⁶⁴ Joseph, H., McMahon, **Humans Being The World of J. Paul Sartre**, The University of Chicago Press, London, 1975, s.80.

sorumluluğundan kaçmak için, çıkış yoktur. Aslında üç karakter kendi kişilikleri aracılığıyla, ötekini değil, kendini aldatmakta ve davranışları, kendi cehennemleri olmaktadır.¹⁶⁵ Her birinin ötekinden almak istediği onay, aslında sanki hiçbir şeyin değiştirilemez olduğu bir dünyada yaşadıklarının, dolayısıyla bir cehennem yarattıklarının bir göstergesidir. Oyundaki karakterler aracılığıyla Sartre, değişimin imkansız olduğu inancına ikna ederek, bizi hapseden bir insan doğası fikrini benimsemiş olduğumuzu bize hatırlatır.¹⁶⁶ Onlar özgür olmadıkları düşüncesine inandıkları sürece, tuzağa düşmüş ve kapana sıkışmışlardır. Oysa insan gerçekliği kendini ve dünyayı değiştirebilmekte daima özgürdür.

Sartre başkası için varlığın, insan gerçekliğinin ontolojik bir yapısı olmadığını, kendisi için varlığın eşzamanlı olarak başkası için bir varlık da olduğunu düşünür. Başkası için varlık, kendisi içinin içsel olumsuzlamasıyla açığa çıkar. Yani kendisi için, başkası olmayan kişi olarak vardır ve insan gerçekliğinin kendini gerçekleştirme etkinliğinde, başkası da başkası olarak açığa çıkar. Bu olumsuzlama karşılıklıdır. Her bilinç kendini diğer bilinçten ayırarak bir birey olarak varlığını doğrular. Dolayısıyla Sartre'ın başkası için varlık boyutu bir yandan insanın toplumsal varlık olma zorunluluğunu doğrularken, diğer yandan bireylerin özgür kişiliklerini korur.

1.5.2. ÖZGÜRLÜĞE TABİ OLMA-ÖZGÜRLÜĞÜ TABİ KILMA DÖNGÜSÜ

Sartre'a göre kendisi için varlık, ötekine doğru iki zıt tutumdan birini benimser. Bu tutumlardan biri, kendisi içinin başkasının özgürlüğünü kendine tabi

¹⁶⁵ George, Ross, Ridge, **Meaningful Choice in Sartre's Drama**, The French Review, Vol. 30, No. 6, 1957, s. 437.

¹⁶⁶ Robert, Bernasconi, **How to Read Sartre**, Norton & Company, New York-London, 2007, s.34

kılmaya çalışması, diğeri başkasının kişiye verdiği nesneliliği reddedip, bakışı ona yönlendirerek kendini kendi özgürlüğü içinde ortaya koymasıyla gerçekleşen sadomazoşist tutumlardır. Sartre'a göre insan ilişkileri bu iki tutumdan birini ya da ötekine yönelir ve bir tutumdaki başarısızlık, öteki tutumu benimsemeyi motive eder. Böylece bu iki olumsuz tavır döngüsel olarak birinden diğerine değişir. Bu tutumlardan ilki sevgidir. Sevgi, sevilenin özgürlüğünü kendine mal etme istencidir.¹⁶⁷ Seven kişi sevilenin bilincinin sınırlandırıcı ve büyüleyici nesnesi olmayı talep eder. Ama sevilen de bu sınırlamayı, sadakatle özgürce kabul etmelidir. Yani aşık, sevgilinin onu kendisi için tüm dünya olarak, karşılaşmayı umduğu bir nesne olarak özgürce seçmesini ve seçtiği bu nesnede kendi özgürlüğünü kaybetmeye razı olmasını ister. Böylece sevgili dünyadaki tüm nesnelere özgürce aşarken, bir nesne olarak seveni aşamaz durumdadır. Aşık olan kişi, sevgilisinden tüm değerler sisteminin ötesinde eylemler gerçekleştirmesini bekler.¹⁶⁸ Böylece seven kişi ötekinin bakışının bir nesnesi olsa da, aynı zamanda tüm dünya olarak belirir, dünya tam da onun zemini üzerinde açığa çıkar. Dolayısıyla bu şekilde ortaya çıkan nesne, bakışın dondurduğu, ne ise o haline getirdiği bir nesne değildir, bu nesne çirkin, korkak gibi nitelendirilmelere tabi olamaz, çünkü bu nitelendirmeler onun varlığının sınırlanışı, sonluluk olarak yakalanışını gösterir. Oysa sevgilinin nesnesi olarak aşık, başka verilenlerden yola çıkılarak anlaşılmaz; sevgi ilişkisinde bir bütün olarak vardır.

Seven kişi, sevilmeyi kendi amacı olarak düşündüğünde, kendini seven haline getirir. Ancak sevilen, aşığı nesne olarak düşündüğü sürece, kendini seven olarak ortaya koyamaz, çünkü aşk, bakan öznellik olarak başkasına sahip olmak olduğu

¹⁶⁷ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 473.

¹⁶⁸ A.g.e., s. 476.

için, sevilen, nesne başkasıyla değil, özne başkasıyla karşılaşmak zorundadır. Aşığa dönüşen sevilen, artık bir beden olarak başkasına değil, öznellik olarak başkasına sahip olur ve kendini sevdirek bu amacı gerçekleştirir. Ama Sartre'a göre aşk daima başarısız bir girişim olarak kalır. Çünkü her biri diğerinin kendini sevmesini isterken, sevmenin sevmeyi istemek olduğunu, yani ötekinin sevgisinin nesnesi olmayı istemek olduğunu ve diğerinin kendisini sevmesini isterken, aslında diğerinin de onun kendisini sevmesini istediğini istemekten başka bir şey yapmadığının farkına varmaz.¹⁶⁹ Dolayısıyla aşk ilişkilerinde her bilinç, kendi başkalığını korurken, başkasını kurar. Aşkın çelişkisi, sevenin sevgiliden hem özne olarak kalmasını hem de kendisini ayrıcalıklı bir nesne kılmasını talep ederken, sevilenin seven haline dönüşerek, seveni özne olarak duyumsaması ve onun özneliği karşısında kendini nesneleştirmesinden kaynaklanır. Aynı şeyi bu kez sevene dönüşen sevilen kişi talep eder ve aşk bir ideal olarak kalır. Her biri kendi özneliğinde izole kalır, çünkü birinin nesneliği ötekinin nesneliğini yok eder, ikisi birden özne olarak kalamazlar. Bu nedenle aşk ilişkisinde her bilinç ötekini yalnızca nesne olarak düşünür ve ötekinin özneliğini tanır. Dolayısıyla aşk ideal bir oyun olarak var olabilir.

Ötekine doğru yöneltilen ikinci tutum kayıtsızlıktır. Kayıtsız kişi, ötekinin bakışına bakarak, onu nesneye dönüştürüp, kendi özgürlüğünü kurmaya çalışır. Böylece başkalarına karşı bir körlük söz konusudur. İlgisiz insan, başkalarını görür, onların da kendisini gördüğünü bilir, hatta onlar hakkında birtakım bilgilere de sahip olabilir, ama onları sıradan nesnelere gibi yalnızca araç-nesne olarak kabul eder ve dünyada tek başınaymış gibi davranır. Sartre'a göre bu kişi kendini aldatma içindedir. Çünkü o başkası-için- varlığını, başkası için bir nesne olabileceğini, bir

¹⁶⁹ A.g.e., s.484.

dışarıya sahip olduğunu bilmesine rağmen, tüm bunları reddeder; kendi amaçları için başkalarını bir araç olarak kullanmaya çalışır. Oysa başkasını yadsıyarak yaşamak, kişiyi kendinde-kendisi için ideal değer içine hapseder. Ama kayıtsız insan yine de başkalarının özgürlüğünün örtük kavrayışına sahiptir. Ne kadar öznellik iddiasında bulursa da, öznelliğinin onu gören bir bilinç için nesneleştiğinin farkındadır. Kendi amaçları için başkasını araç-nesne olarak kullanmak, aynı zamanda onun nesneleştirme tehdidine karşı verilen bir tepkidir. Bu nedenle başkasına karşı kayıtsızlık, başarısız bir tutumdur.

Başkasına doğru bir diğer tutum nefrettir. Sartre nefreti, başkasının ölümünü amaçlama kararı olarak tanımlar.¹⁷⁰ Nefret eden kişi kendi varlığını yeniden kazanmak için, başkasını araç olarak kullanmaktan, başkasıyla birlik iddiasından vazgeçer; başkası-için-nesne varlığından kurtularak, sınırsız özgürlüğe ulaşmak ister. Nefret eden kişi bir daha nesne olmamayı istediği için, (ki bu aslında başkalarının var olduğu bir dünyada olanaksız bir istençtir) temelde başkasının ölümünü arzular. Sartre'a göre başkasından nefret edilen şey, tekil bir edim değil, onun aşılış-aşkınlık olarak varoluşudur. Ötekinin aşkınlığı, kendisi içinin daima yabancılaşıma olanağı olarak var olur ve nefret eden kişi, bu olanağı yok etmek ister. Ama nefret de başarısız bir tutumdur. Nefret, insanın başkası-için-varlığının bir olumlanmasıdır. Dolayısıyla yalnızca bu olumlanma karşısında bir nefret duyumsanır ve böylece bir kez duyumsanan başkası-için-varlığı, tümüyle ortadan kaldırmak olanaksızdır, çünkü başkası için ne idiysem, onun ölümüyle birlikte bu 'idiliğim' içinde donarım. Artık kötülüğümü iyiliğe dönüştürecek eylemlerde bulsam da, bu eylemleri yargılayacak başkası yoktur.

¹⁷⁰ A.g.e., s.523.

Kişilerarası ilişkiler böylece, ötekini ya özne ya da nesne olarak gören tutumlar olarak açığa çıkar. İdeal ilişki Sartre'a göre, başkasını aynı zamanda hem özne hem de nesne olarak görmekle mümkündür, ama bu da imkansız bir olgudur.¹⁷¹ Bu durumda insanların karşılıklı olarak birbirlerinin özgürlüklerini tanıma olanağı ortadan kalkar. Başkasına doğru hoşgörü ve saygı tutumları da onun özgürlüğünü arttırmaz, çünkü insan gerçekliği varoluşsal olarak, kendi amaçları doğrultusunda ötekinin özgürlüğüne bir sınır getirir. Bu nedenle kişilerarası ilişkilerin kökeni çatışmadır.¹⁷² Sartre'ın burada betimlediği olumsuz ilişkiler, dünya içindeki insan gerçekliğinin daima kendi özgürlüğünden kaçma ya da onu gizleme kötü niyet tutumu içinde eylemelerinden kaynaklanır. Sartre'ın dostluk, arkadaşlık, aile ilişkilerinin samimiyeti ve sıcaklığına güvenmediği düşünülmemelidir. Sartre'ın çabası, insanı anlamak, daha yaşanılabilir bir dünyaya doğru insanların kendilerini ve toplumları dönüştürebilecekleri ve geliştirebilecekleri olanakları açıklamaktır. Bu nedenle Sartre VH'de öncelikle olumsuz ilişkilere odaklanır, ama bu tutumlardan kaçınma olanağının da ipucunu verir.

1.5.3. BİZ'İN OLANAĞI: NESNE-BİZ VE ÖZNE-BİZ

Sartre, insan ilişkilerini negatif yönlerini betimlemesine rağmen, bizim ötekilerle çatışma halinde değil, topluluk halinde deneyimlediğimiz ilişkilerden de bahseder ve bizim ötekilerle birlikte deneyimlediğimiz bu topluluğu 'biz' olarak adlandırır. Biz genellikle kendimizi ötekilerle bir topluluk içinde buluruz, örneğin aynı otobüsü bekleyen insanlar olarak ya da ekran karşısında maç seyreden insanlar

¹⁷¹ A.g.e., s.521.

¹⁷² A.g.e., s.470.

olarak. Ama Sartre'a göre biz deneyimi gerçekten var olan bir olgu olmasına rağmen, başkasına ilişkin bilincimizin temeli değildir ve insan gerçekliğinin ontolojik bir yapısı olarak görülemez.¹⁷³ Çünkü Sartre'a göre kendisi içinin başkaları arasındaki varoluşu olumsal bir olgudur. Böylece biz deneyimi tikel bir bilinç tarafından duyumsanır; bilincin biz deneyimi içinde olduğunu hissetmesi için, deneyim içindeki herkesin biz olma bilincinde olmaları gerekmez. Dolayısıyla bir bilincin biz içinde angaje olmasının bilincine varabilmesi için, onunla bir topluluk birlikteliği içine giren öteki bilinçleri de ona önceden, herhangi bir biçimde yani aşan aşkınlık ya da aşılmış aşkınlık olarak verilmeleri zorunludur.¹⁷⁴

Biz deneyiminin birbirinden kökensel olarak farklı iki şekli vardır. Özne-biz (Nous-subjet) ve nesne-biz (Nous-objet). Nesne-biz deneyimini, ortak bir yabancılaşma olarak utanç aracılığıyla deneyimleriz. Bu deneyim içindeki herkes kendini nesne gibi duyumsar. İki insan arasındaki ilişkide bir çatışma söz konusudur ve yalnızca birisi nesne olarak, diğeri özne olarak varolur. Ama ötekiyle olan bu ikili ilişki, bir üçüncünün araya girmesiyle, başkaları için nesnelere duyumsanır. Böylece Sartre 'biz' ilişkisini, yalnızca üçüncünün dolayımı aracılığıyla gerçekleşebilen bir ilişki olarak görür. Örneğin başkası bana baktığında, kendimi yabancılaşmış hissederim. Üçüncü kişi araya girer ve bana bakarsa, yabancılaşmayı hala hisseder ve o ikisini 'onlar' (özne-onlar) olarak duyumsarım. Ama üçüncü kişi bana bakan kişiye bakarsa, bu durumda ben üçüncü kişiyi doğrudan değil, bakılan başkası (üçüncünün baktığı kişi) üzerinden kavrayabilirim.¹⁷⁵ Bu durumda aşkın üçüncü kişi beni aşan aşkınlığı (ikinciye) aşar ve onu etkisizleştirir. Şu anki durumda

¹⁷³ A.g.e., s.527.

¹⁷⁴ A.g.e., s.528.

¹⁷⁵ A.g.e., s.529.

ya ben üçüncüyle birlikte başkasına bakarım ve başkası bizim nesnemiz haline gelir (bu durumda biz ikimiz özne-biz oluruz) ya da üçüncüye bakar, ikinciye aşan aşkınlığı aşarım. Ama ikinci ve üçüncü kişi öznellikleri yeniden kazanabilmek için bana bakar ve beni nesneleştirebilir. Nesne-biz bilincini belirleyen, özne olarak üçüncü kişinin mevcudiyetidir. Her birimiz üçüncünün dolayımıyla ötekilere bağlanabiliriz. Onun ortaya çıkmasıyla birlikte, çatışma içinde olduğum ben ve öteki, üçüncünün dolayımıyla eşzamanlı bir değişime ve yabancılaşmaya maruz kalırız. Her ikimizin de imkanları artık, üçüncü için ölü imkanlar olarak var olur ve üçüncünün açığa çıkardığı nesnel dünyada, ben ve öteki eşdeğer ve dayanışma halinde yapılar olarak var oluruz. Sartre'ın betimlediği nesne-biz ilişkisinde kişi, ötekiyle nesnel bir bütünlük halinde, bu bütünü dayanışma içinde düzenlediği bir dışarı-varlığı duyumsar. Bu durumda her ikisinin de ortak oluşturduğu bir eşdeğerlilik topluluğu söz konusudur ve her biri kendi dışarı varlığını üçüncü kişi için üstlenirken, diğer ikincinin de dışarı varlığını üstlenir. Dolayısıyla nesne-biz deneyiminde, bu topluluk içindeki her birey, ötekilerin de sorumluluğunu özgürce üstlenir.

Üçüncünün dolayımı, nesne-biz deneyimini açığa çıkaran çok önemli bir faktördür. Dünyanın neresinde yaşıyor olursa olsun tüm siyahlar, üçüncü olarak düşünülen beyazlar tarafından, siyahlar topluluğu olarak görülür. Tüm topluluklar, ancak üçüncünün dolayımı aracılığıyla 'birlikte-var' olur. Ama nesne-biz olgusunun varolması için, bakış zorunlu değildir. İnsanlığın varolması gerçeği, bazı insanları kendiliğinden nesne-biz haline dönüştürür. Sartre böylece nesne-biz ilişkisinin varlığını gerçek bir olgu olarak kabul eder. Nesne-biz, somut bir dayanışma aracılığıyla açığa çıkar. Aynı nesne üzerinde çalışan topluluk, nesne-biz deneyimine

örnektir. Bu ortamda her işçi, kendisinden önceki işçinin yaptığı davranışı iletir ve sonraki işçi de başka bir davranışı gerçekleştirir ve sonuçta bir nesne-biz bütünlüğü oluşur; her biri kendini, yaratılacak maddi nesne içinde bir biz olarak duyumsar. Araçlar ve aletlerin teknik olarak düzenlenmesi işi içinde, her çalışan farklı bir işleve sahip olması bakımından bir yer edinir ve böylece bir topluluk oluşturur.

Sartre nesne-biz deneyimine bir örnek olarak sınıf bilincini verir. Sınıf bilinci de, kolektif bir durum vesilesiyle biz'i üstlenmez.¹⁷⁶ Ekonomik, toplumsal, siyasi gerekçelerle bir toplumda ezen ve ezilen halinde bir bölünme varsa, ezen sınıf, ezilen sınıfı gözetleyen ve özgürlüğüyle onları aşan bir üçüncü kişidir. Ama ezilen sınıfı birlik halinde oluşturan şey, çalışma koşullarının ağırlığı, çektikleri acılar ya da yaşam standartlarının düşüklüğü değildir. Bu terslik katsayıları ne olursa olsun emekçi sınıf kendini, belli bir amaca doğru dünya içi nesnelere aşarak, bir emekçi topluluk olarak özne-biz halinde oluşturulur. Sartre burada örtük olarak ezilenlerin ortak bir amacı benimseyerek, gerçek bir özne-biz ilişkisi kurabileceklerinin işaretlerini verir. Ama böyle bir ilişki, ezilenlerin kendi durumlarının doğru bilincine ulaşmalarıyla olanaklıdır. Dünyanın olgusallığı ve nesnelere terslik katsayısı, emekçilerin eylemine engel olamaz; bu engelleri, belli bir amaca doğru aşılacak şeyler olarak görüp, eylemi gerçekleştirecek olan, emekçilerin özgürlüğüdür.

Ezilen sınıfın her bireyi kendinin ve sınıftaki ötekilerin koşullarını, kendileri dışındaki bilinçler tarafından bakılan olarak kavradığında, özne-biz deneyimini duyumsar. Patron, burjuva ya da kapitalist, ezilen sınıfın dışında olan ve bu sınıfın kendisi-için-varolduğu bir üçüncüdür. Ezilen sınıfın bir üyesi olarak birey, bu üçüncü-için, başkalarıyla birlikte örgütlü durum halinde varolur; onun ve diğer

¹⁷⁶ A.g.e., s.534.

ezilenlerin olanakları, üçüncü-için ölü olanaklardır. Ezilen sınıf olarak 'biz', üçüncü kişinin bakışında keşfedildiği için, ezilenlerin 'biz' derken üstlendiği şey, aslında kolektif bir yabancılaşmadır. Üçüncü kişi, ezilenleri onların kendi acıları, yoksullukları, toplumsal durumlarının olgusallığı aracılığıyla kolektif bir biçimde kavrar. Ezilen sınıf, üçüncü kişi aracılığıyla kendini sefil, acı içinde, düşkün gibi 'kavranan olarak' duyumsar. Böylece, ezilen sınıf, sınıfsal birliğini, ezen sınıfın ondan edindiği bilgide bulur ve ezen kişide sınıf bilincinin ortaya çıkması, bir nesne-bizi utanç içinde üstlenmesinden kaynaklanır.¹⁷⁷ Üçüncünün özgür aşkınlığıyla nesne-bize dönüştürülen ezilen sınıf, nesne-bize tepki göstererek, kendi özgürlük ve aşkınlıklarını doğrulamak için, sınıf bilincine ulaşarak, özne-biz durumuna geçer. Bu kez onlar, ezen sınıfa bakarak, onları nesne-bize dönüştürür. Böylece her topluluk ancak üçüncünün gözünde 'biz'dir ve üçüncünün bakışından itibaren kendini 'biz' olarak üstlenir.

Özne-biz ortak bir eylemi gösterir ve bu deneyimde tüm özneler aşılış aşkınlıklar olarak değil, aşan aşkınlıklar olarak, yani nesnelere olarak değil, özneler olarak bir topluluk oluştururlar. 'Biz oyunu izliyoruz' ya da 'biz savaşıyoruz' ifadelerinde ortak bir eylem ya da ortak bir algının nesnesi söz konusudur. İnsanlar özne-biz topluluğuna, üretilmiş nesnelere dolayısıyla ait olurlar. İnsanlar tarafından bu nesnelere, bireyselleştirilemeyen ve sayılamayanlar, özne-onlar olarak nitelendirilen insanlar için üretir. Nesnelere üreten emekçi ya da köleler, farksızlaşan ve na-mevcut bir aşkınlığın (özne-biz'in) mevcudiyetinde çalışarak, kendi emeği içinde, başkası-için-alet-varlık olduğunu duyumsar.¹⁷⁸ Aslında emek, emekçinin kendi amaçlarına yöneltilmediği için, bir yabancılaşmadır. Özne-onlar olarak

¹⁷⁷ A.g.e., s.536.

¹⁷⁸ A.g.e., s.538.

adlandırılan yabancılaştırıcı aşkınlık, tüketicilerdir. Sartre'a göre üretilen nesneyi kullanan kişi, kendi aşkınlığının taslağıyla karşılaşır; bu nesne yapacağı davranışları ona gösterir, yani onu çevirmek, itmek, çekmek zorundadır ve bu aynı zamanda onu dünyaya ait olan bir amaca gönderir, yani amaç, nesnenin oluşturulması içinde herhangi bir aşkınlık tarafından ortaya konan amaç olarak öngörülmüştür. Böylece kişinin olanaklarını oluşturan araçtır ve kişi kendini araç tarafından yönlendirilmeye bırakır. Örneğin üretilmiş bir bilgisayar, önceden belirlenmiş kullanma talimatını uygulayan özne-bizleri açığa çıkarır. Özne-biz topluluğunda farklı amaçlara sahip her birey, birbirinden farklıdır, ama ortak bir amacı sürdürerek (bilgisayarı kullanma), özne-biz'e katılır ve kendini onlarla birleşmiş hisseder. Bu durumda özne-biz topluluğundaki her birey, kendisi olduğu proje başkalarının da olduğu proje olduğu için, gerçek bireyselliğini yitirir, çünkü şimdi tek proje, maddede kayıtlı olan, yaşayan ve farksızlaşan bir aşkınlığın kalıplaştığı bir projedir. Özne-biz deneyimi, her zaman ortak mekanda yaşanmak zorunda değildir.

Böylece bir toplulukta yaşayan insanlar olarak hepimiz, ötekilerle paylaştığımız belli amaçlara ulaşmak için, belli işaretleri, talimatları, üretilmiş nesnelere kullandığımızda, bir kolektif özneliği deneyimleriz. Ama Sartre'a göre, bu şekilde duyumsanan özne-biz deneyimi ontolojik değil, psikolojik bir deneyimdir. Böylece özne-biz deneyimi, gerçek bir birlik oluşturmaz, bu deneyim, yalnızca bu deneyimi yaşayan kişilerin kendilerini ortak bir ritme angaje olmuş ve bu ritmin ortaya çıkmasına katkıda bulunmuş olarak bir özne-biz içine yerleşmiş duyumsamalarından kaynaklanır. Sartre buna takım ruhunu örnek verir. Özne-biz deneyimi, her bireyin kendi kişisel amaçlarını kolektif amacın gerisine atarak, kendini farksızlaşan aşkınlık olarak oluşturmasıyla açığa çıkar. Dolayısıyla özne-biz

deneyimi, öznel ve psikolojik bir olaydır, başkalarıyla somut bir ontolojik ilişki temelinde ortaya çıkmaz. Tüm aşkınlıkların mutlak birliğin sembolü olarak özne-biz deneyimi, bireyler arasındaki çatışmaları yok edeceği düşünülen ideal bir birlik olarak tasarlansa da ve her öznellik, kendi öznelliğini bu ideal topluluk içinde yitirmiş görünürse de, gerçekte bu biz deneyiminde her birey, ayrı bir birey olarak kalır. Bu deneyimdeki her birey kendi olmaktan çıkmaksızın, nesnel ve etrafını kuşatan bedenler aracılığıyla, bu deneyimi diğer bireylerin desteklediği ve devam ettirdiği şey olarak kavrar. Oysa nesne-biz deneyiminde, kendisi için gerçek bir birleşimi vardır. Böylece Sartre'ın gerçek özne-biz ilişkisini, ezilenler, dolayısıyla da nesne-bizler aracılığıyla gerçekleştirilecek bir ilişki olarak tasarladığı sezilebilir.

Sartre, özne-biz deneyimi gerçekleştirilmeden önce, başkalarının varoluşu varsayılmak zorunda olduğu için, bu deneyimin başkalarına yönelik ilksel deneyim olmadığını düşünerek Heidegger'in 'birlikte-varlık' (mitsein) görüşünü reddeder. Sartre'a göre üretilen nesne, onu üreten üreticilere ve başkaları tarafından belirlenen kullanma kurallarına gönderim yapar ve kullanma talimatları bireyi başkasının karşısına koyar; başkası da bireye farksızlaşmış bir aşkınlık gibi davranır. Böylece özne-biz deneyimi, başkalarının kökensel deneyimine dayanır ve yalnızca ikincil bir deneyimdir, öznel bir deneyimdir. Binalardaki giriş-çıkış panoları, bireye seslenen başkalarının göstergesidir; başkası farksızlaşmış aşkınlık olarak bireyi hedef alır. Yani bu nesne, kendi başına basit bir nesne olarak görülemez, o insanileşmiştir artık.

Sartre, Heidegger'in tüm bunları doğru bir şekilde betimlediğini kabul eder. Heidegger'e göre dünyanın araç-şeyleri, bu şeylerin taşıyıcılarına özsel bir imlemede bulunur, aynı şekilde kullanılan malzeme, bu malzemenin üreticisiyle karşılaşılmasını sağlar; örneğin üzerinde yürüdüğümüz tarla, bize kendini falan

kişiyeye ait, falan kişi tarafından bakılmış olarak gösterir.¹⁷⁹ Ama Sartre'a göre Heidegger, nesnenin imal edilen olarak görünmesi için, başkasının herhangi bir biçimde önceden verilmiş olması gerektiğini gözden kaçıır.¹⁸⁰ Eğer kişi başkası deneyimini yaşamazsa, imal edilmiş nesneyi, üzerinde çalışılmamış salt atıl maddeyi bir nesne olarak görür, bu nesneden başkasına ulaşamaz. Bu durumda nesne karşısında, kendi özgürlüğü aracılığıyla, nesnenin nasıl kullanılacağını kendisi keşfedecek ve nesneyi kendine mal edecektir, binada çıkış tabelasını okumadan, çıkışı rastlantısal olarak kendisi bulacaktır. Dolayısıyla üretilen nesne başkalarına, başkaları da bireyin farksızlaşan aşkınlığına gönderim yapar, çünkü birey başkalarını kökensel olarak bilir. Sartre böylece özne-biz deneyimini, başkalarının kökensel deneyimi üzerine kurarak, ona ikincil bir deneyim atfeder.

Bu şekilde özne-biz düşüncesi bir paradoks içerir. Bir yandan ezilen sınıf, ezen sınıf ya da üçüncü olan özne-onlar karşısında kendini nesne-biz olarak duyumsar, öte yandan ezen sınıf da ezilen sınıf karşısında kendini özne-biz olarak kavrar. Ama Sartre'a göre ezen sınıf baskı araçlarını kendi elinde bulundurmasına rağmen, kendi içinde bir sınıfa aidiyetini kabul etmeyen bir bilinçtir, yani özne-biz deneyimi geçici ve metafiziksel olmayan bir tarzda yaşanır; burjuva genellikle sınıfların varlığını yadsır, proletarya ona göre, kışkırtıcı eylem ve olaylara, birtakım önlemlerle giderilebilecek adaletsizliklere dayanır ve o, sermaye emek arasında bir sınıf dayanışmasını değil, emekçi ve patronun çatışmayı ortadan kaldıran Mitsein halinde bütünleştikleri bir ulusal dayanışmayı varsayar.¹⁸¹ Oysa ezilen sınıf, kendi bütünlüğünü, ezen sınıf karşısındaki nesnel bütünlük olarak görür ve ezen sınıfı

¹⁷⁹ Martin Heidegger, **Varlık ve Zaman**, Çev. Kaan H. Ökten, Agorakitaplığı, İstanbul, 2006, s. 123.

¹⁸⁰ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 542.

¹⁸¹ A.g.e., s.544.

özne-biz olarak kavrar. Ancak ezilen sınıf, bu özne-biz karşısında başkaldırarak, onlara bakarak, kendilerini biz olarak duyumsarlar. Ama Sartre'a göre bu, utanç içinde ve nesne-biz olarak gerçekleşir. Dolayısıyla nesne-biz deneyimi, başkası- içinin kökensel deneyimi olarak gerçek bir varoluşa sahipken, özne-biz deneyimi ekonomik açıdan tanımlanmış bir toplum içindeki öznel bir insan tarafından gerçekleştirilen psikolojik bir deneyimdir. Böylece nesne-biz, bakası için varlığımıza, başkası-için-dışarıda-varlığımıza, yani üçüncü kişiye bağımlıdır; özne-biz ise başkasının varoluşunun bir şekilde bizde açığa çıkmasıdır. Bu nedenle Sartre'a göre insan gerçekliği, başkasını aşmak ve kendini onun tarafından aşılmaya bırakmak ikileminden kurtulamaz; bilinçler arasındaki münasebetlerin özü Mitsein değildir, çatışmadır.¹⁸²

Sartre'ın betimlediği çatışma, bilinçler arasında bir yabacılaştırma ve nesneleştirmeye yol açar, ama bu durum gerçek bir düşmanlığı gerektirmez. Bilinçler-arası ontolojik çatışmayı ortadan kaldırmanın bir olanağı yok mudur? Çatışmaya dayalı ilişkiler, etiğin oluşumuna temel sağlar. Sartre'a göre bunun olanağı radikal dönüşümle, otantikliğe geçişle mümkündür. "Bilinçler-arası negatif ilişkilerin döngüsellliği, bir kurtuluş ve selamet ahlakının imkanını dışlamıyor. Ama böyle bir ahlaka burada sözünü edemeyeceğimiz radikal bir dönüşüm sonucunda erişilmelidir."¹⁸³ Sartre biz deneyiminin yaşandığını kabul eder, ama 'birlikte-olma' deneyimini psikolojik bir deneyim olarak görür, çünkü Sartre biz deneyimi içinde bireyin özgürlüğünü eritmek istemez, birey bir ayrıcalığa sahiptir. Sartre'ın bu düşüncesi, onun ilk dönem çalışmalarının merkez temasıdır. Bilincinde meydana gelen radikal bir dönüşümle, seçimlerindeki temel bir değişimle birey, ötekilere

¹⁸² A.g.e., s. 545.

¹⁸³ A.g.e., s.526.

doğru daha az dūřmanca davranışlara sahip olacaktır. Ama Sartre DAE'de kaynaşmış grup içinde bir özne-biz deneyiminin var olduğunu kabul edecektir. Bir grup biz olduğunda, bu özne-biz birliği bir g olarak görünür. Buradaki biz deneyimi, psikolojik bir deneyim değil, her insanın, herhangi bir insanın gücünün ötesindeki bir amacı gerçekleştirmek için, her öteki insanın özgürlüğüne aracılık ettiği bir birlik deneyimidir. Dolayısıyla Sartre etiğinin oluşumsal yapısı, onun dūřncelerinde değişimlerin varlığını gösterir, ama bu değişimler dūřnceler arasında bir kırılma değil, bütün bir yapının parçaları olarak değerlendirilmelidir.

II. BÖLÜM

MUTLAK ÖZGÜRLÜKTEN OTANTİKLİĞE GEÇİŞ

Daha sonraki bölümlerde gösterileceği gibi, Sartre'ın özgürlük etiğinin asıl iddiası, insan varlıklarının hem kendilerini hem de içinde yaşadıkları toplumun ve genel olarak insanlığın tüm dışlayıcı, ayrıştırıcı, baskıcı olgularını sorgulayarak, bu olguları değiştirme etkinliğiyle, başkılığı da içinde barındıran daha yaşanabilir bir dünya oluşturmaya yönelik bir etik yaşam olanağını açıklamaktır. Bu nedenle, çalışmanın birinci bölümünde, insanın mutlak özgürlüğünün, insan gerçekliği açısından sahip olduğu gücü göstermeye, ama aynı zamanda insanların doğal tutumunun bu özgürlüğü kendilerinden gizlemeye yöneldiğini ve bunun sonucunda insan gerçekliğinin kendini aldatma içinde nasıl yanlış bir sürece evrildiği açıklanmaya çalışılır. Sartre etiği ancak bu temel üzerine kurulabilir. Çünkü etik yaşamın olanağı, öncelikle insanın dünya içine girmesiyle, nesnelere ve ötekilerle ilişkilendirilmesiyle anlaşılabilir. Sartre'ın otantiklik etiği, insan gerçekliğinin etik açıdan ne olması gerektiği ve bu etik olanağın nasıl olabileceği üzerine odaklanır. Bu nedenle bu çalışma otantiklik etiğini ayrı bir başlık altında inceleyecektir. Sartre'ın VH'den sonraki (savaş sonrası) çalışmaları otantiklik etiğinin olanağını inceler. Bu çalışmalar arasında *Materyalizm ve Devrim (Materialisme Et Revolution, 1946)* , *Edebiyat Nedir? (Ou'est-ce que la literature ?, 1947)*, *Yahudi Düşmanı ve Yahudi (Réflexions sur la question juive, 1946)*, *Etik Defterleri (Cahiers pour une morale, 1982)* sayılabilir.

Sartre VH'de Tanrı olma projesinin, insan gerçekliğinin ontolojik tutumu olduğunu söylemesine rağmen, bu temel projenin değiştirilebileceğinin ve tüm etkinliklerinde insan varlığına rehberlik edecek bir özgürlüğün, temel değer olarak

seçilebileceğinin ve kendini aldatma projelerinden kaçınılabileceğinin ipucunu gösterir. Bununla birlikte Sartre küçük bir dipnotta, burada betimlenen insanlar arası nesneleştirmeye dayalı çatışmalı ilişkilerden, dönüşüm aracılığıyla, insanların birbirinin özgürlüğüne saygı duyacağı bir özne/özne ilişkisinin olanağına doğru değişecek, bir kurtuluş etiğinin mümkün olduğunu söyler. Ayrıca Sartre *VH*'nin sonunda bir dizi etik soru sorar: “Özgürlük, Tanrı olma değerinin karşısında, kendini özgürlük olarak kavramasından ötürü, bu değerın saltanatına bir son verebilecek midir? Her türlü değerın kaynağı olarak kendi kendisini değer gibi kabul etmesi mümkün müdür?”¹⁸⁴ Sartre’a göre, bu sorular saf düşünüm aracılığıyla yanıtlanacak sorulardır, ama bu soruların yanıtı *VH*'de değil, Sartre’ın daha sonra etik üzerine yazacağını söylediği bir kitaba bırakılır. Bu nedenle çalışmanın ikinci bölümünü oluşturan otantiklik etiği, temelde Sartre’ın 1947-48 arasında tuttuğu bir dizi nottan oluşan ve 1981’de yayımlanan *Etik Defterler* adlı çalışmasına yoğunlaşacaktır. Dönüşüm aracılığıyla insan gerçekliği, Tanrı olma tasarısından vazgeçip, özgürlüğü temel bir değer olarak benimseyebilir ve bu temel tasarıya dayalı tüm kendini aldatma tutumlarından kurtulup, kendi varoluşunun öznel ve nesnel yönler içerdiğini kabul ederek, ötekilerle otantik ilişkilere dayalı bir yaşam deneyimi olanağını kazanabilir. Bu bölüm, Sartre’ın kurtuluş etiğine yönelik dönüşüm olanağını inceler. Ancak her şeyden önce, bu dönüşüm olanağı, saf düşünüm aracılığıyla gerçekleştirilebilir.

¹⁸⁴ A.g.e., s.772-73.

2.1. SAF VE SAF OLMAYAN DÜŞÜNÜM

İnsan gerçekliğinin dönüşümden sonra ulaşacağı etik varoluş, saf düşünüm aracılığıyla elde edilir. Sartre saf (pure reflexion) ve saf olmayan (impure reflexion) düşünümünden ilk kez EA'da söz eder. Bilinçte aşkınsal bir ego'nun reddi ve aşkınsal bilincin kendiliğindenliğinin, kişi-öncesi (pre-personal) durumunun ve özgürlüğünün kabulü, Sartre'ın özgürlük etiğinin temelini oluşturur. Çünkü tüm etkinliklerinde saf düşünüm insan gerçekliğini kontrol eder ya da sorumluluğu insan varlığına yükler ve insan gerçekliğini eylemin tek yaratıcısı olarak görür.

Düşünüm öncesi düzeyde bilincin nesnesi, kendi etkinliğidir. Bu düzeyde bilinç, kendini kendi nesnesi yapmaz, ama kendinin düşünüm öncesi farkındalığına, o nesne ile meşgul olduğunun örtük farkındalığına sahiptir. Yalnızca düşünümsel düzlemde bilinç kendini kendine nesne yapar, yani meşgul olduğu eylemi durdurup, yaptığı bu etkinlik üzerine düşünebilir. Böylece Sartre düşünümün, kişinin kendi açık farkındalığını sağladığını ima eder. Ancak EA'da Sartre, saf düşünüm ile saf olmayan düşünüm arasında bir ayırım yapar. Sartre'a göre saf olmayan düşünüm, doğal bir tutum olarak bilincin kendinden kaçmak için kendini ben'in içine atıp, orada özümsemek için harcadığı bir çabadır.¹⁸⁵ Oysa bilinç kişisel olmayan bir kendiliğindenlik olarak, kendini her an *ex-nihilo* bir yaratma etkinliğiyle açılar. Ama aşkınsal bir egonun varlığı, bilincin kendi özgürlüğünü kendinden gizlemesine yol açar. Burada Sartre'ın eleştirdiği şey, kişinin sağlam, değişmez bir töz, bir ego olduğu inancına sahip olmasıdır. Böyle bir ego inancı, kişinin özgürlüğünü sınırlandırır ve yalnızca belli olanaklar içinde özgürlüğünü kullanmasına izin verir. İnsan varlıkları genellikle, bir masanın bir masa olması boyutunda sağlam bir egoya,

¹⁸⁵ Sartre, **Ego'nun Aşknlığı**, s.102.

kendileriyle özdeş bir kişiliğe sahip olduklarını düşünürler; bu nedenle yaşamlarını değiştirmekten, içinde buldukları durumu değiştirmekten, toplumsal, dinsel, ahlaki kabullere karşı gelmekten, dolayısıyla dünyayı değiştirmekten korkarlar. Oysa Sartre etiğinde insan gerçekliği, kendini daima yeniden yaratmak zorundadır. Bilincin özgürlüğü, insana belirsiz bir varoluş verir. Saf olmayan düşünümde insan varlıkları, sağlam bir amaca, kalıcı bir kişiliğe, değişmez bir özdeşliğe sahip olduklarını düşünerek, özgürlükten ve iç daralmasından kaçabilecekleri konusunda kendini aldatma içinde yaşarlar. Çünkü aşkınsal ego, kişinin kendi varoluş anlamına karar vermek zorunda olmadığını düşünmesine, güvende hissetmesine neden olur. Saf olmayan düşünümde kişi, geçmiş eylemleri üzerine düşünerek, kendini belirlenmiş bir nesne olarak oluşturmaya ve kötü niyet tavrı içinde kendini bu belirlenmiş nesnellikle özdeşleştirmeye çalışır.

Saf düşünüm düzleminde bilinç kendini sürekli egodan ayırarak, yeniden ve yeniden yaratır. Bu düşünüm düzleminde bilinç, bir etkinlikle meşgul olduğu anda bile, bu etkinliği yapan aktör olarak kendinin ani bir farkındalığına sahip olur. Dolayısıyla saf düşünüm, hem geçmiş eylemler hem de şimdiki etkinlikler üzerine bir düşünüm aracılığıyla kişinin, geçmişini, mevcut durumunu sorgulayıp, anlamasına ve gelecek olanakları olarak bu durumları aşip, onlara yeni anlamlar vermesine, durumları değiştirme olanaklarına sahip olduğunun bilincinde olmasına olanak sağlar. Bu durumda bilinci kendinden gizleyen bir şey yoktur; bilinç, kendi özgürlüğüyle yüzleşerek içdaralmasından kaçmaz. Saf olmayan tutumun doğal tavrının aksine, insan gerçekliği saf düşünüm düzleminde egosuz olarak özgür, yönelimsel bir varlık olduğunun düşünüm öncesi farkındalığına sahip olur. Bilincin özgürlüğünün farkına varması, bilince içkin sağlam bir dayanağın reddidir; artık

bilincin tüm gerçekliği, ötekilerle ve nesnelere ilişkiler bağlamında oluşturulur. Sartre'ın EA'da açıkladığı, saf olmayan düşünüm düzeyinde bilincin nesneleştirici ya da kendinden kaçma tutumundan, saf düşünüm düzeyinde kendini kendiyile örtüşmeyen ve kendi kendini motive eden egosuz bir bilinç olarak kabul eden bir tutuma dönüşüm, Sartre'ın sonraki dönemde etiğe yüklediği, kendisi için varlığın kendini geri kazanma sürecini oluşturur.¹⁸⁶ Böylece saf düşünüm, bilincin yabancılaşmış kötü niyet tutumundan, kendini özgürlük olarak kabul eden ve bu özgürlüğün tüm sorumluluğunu üstlenen bilince bir dönüşümü açığa çıkarır.

Saf olmayan düşünüm, durumların bir ardışıklığı olarak kişinin kendi üzerine bir düşünümüdür, yani uzak bir geçmiş üzerine örneğin dün yaşanan bir öfke üzerine düşünümüdür. Bu nedenle saf olmayan düşünüm, kişinin kendisi hakkında bir bilgi olarak onu, kendinde varlık biçiminde sabitler. Böylece kendisi için, kendinde varlık boyutu üzerinde bir bakış açısı edinir ve geçmiş durumlara sahip olan bir egonun, şimdiki eylemlerin nedeni olduğunu düşünür. Yani saf olmayan düşünümde kişi, geçmiş durum, nitelik ve eylemlerin bir birliği olarak ego ya da kişiliğin, kendi eylem ve seçimlerinin nedeni olduğunu düşünerek, kendini aldatma içinde tüm sorumluluğu bu aşkınsal egoya yükler. Kısacası düşünüm, benim kendimde olduğum nesnenin tezahürü olarak oluşturduğu sürece kendini aldatmadır.¹⁸⁷ Bir etkinlikle meşgul olan bilinç üzerine bir düşünüm olarak saf düşünüm, hem meşgul olduğu eylemin hem de bu eylemle meşgul olma bilincinin farkındalığına sahiptir. Ancak saf düşünümde düşünen ile üzerinde düşünülen bilinç özdeş değildir. Düşünümsel bilinç tüm dikkatini, üzerinde düşünülen bilince verdiğinde, kendini, bu bilinç olmayan

¹⁸⁶ Ronald, E. Santoni, **Bad Faith, Good Faith and Authenticity in Sartre's Early Philosophy**, Temple University Press, U.S.A, 1995, s.136.

¹⁸⁷ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 236.

olarak olumsuzlar. Örneğin kendi okuma eylemim üzerine düşündüğümde, ben okuyor olmuş olan bir kişi olarak ve şimdi hem okuyan hem de okuma üzerine düşünen bir kişi olarak böyle yaparım.¹⁸⁸ Dolayısıyla saf düşünüm aracılığıyla kendi farkındalığına ulaşan bilinç kendini, üzerinde düşündüğü benle özdeşleştirmez, gelecek olanaklarına sahip olduğunu bilir ve eylemi gerçekleştiren etkin benden kendini uzaklaştırıp, kendini sorgular. Bu açıdan saf düşünüm Sartre'ın özgürlük etiğinde insan gerçekliğinin ahlaki dönüşümünü olanaklı kılar.

İnsan varlıkları, kendinde varlığın bütünlüğünden mahrumlardır ve bu bütünlüğü elde etmeyi arzular ve bu bütünlüğe ulaşma amaçları doğrultusunda etkinliklerde bulunur. Çünkü böyle bir bütünlüğe ulaşmak, insan gerçekliğini, sürekli kendini yapmak zorunda olma yükünden, özgürlüğün verdiği içdaralmasından kurtaracaktır. İnsan gerçekliğinin diğer tüm seçim ve eylemleri, temelde bu amacı elde etmeye yönelik araçlardır. Sartre, Tanrı olma temel amacının tüm insanlara ontolojik olarak musallat olduğunu söylese de, VH'nin son sayfalarında örtük olarak saf düşünüm aracılığıyla Tanrı olma projesinin reddedilebileceğini ve onun yerine başka bir değer seçilebileceğini ima eder.¹⁸⁹

Sartre ED'de saf düşünümün, kendisi olabilen bir kendisi içinin, kendini geri kazanma çabası olduğunu söyler.¹⁹⁰ Böylece saf düşünüm, kendisi içinin kendini hiçlik olarak kazanma çabası, kendi başka yerdeliğini ve varlık örtüşmezliğini kazanma çabasıdır.¹⁹¹ Kendisi için varlık, Tanrı olma kötü niyet projesinden vazgeçerek, kendi varlığının belirsiz bir varlık olarak, varlıkla arasında bir kırılma

¹⁸⁸ Eric, James, Morelli, **Pure Reflection and Intentional Process: The Foundation of Sartre's Phenomenological Ontology**, Sartre Studies International, Vol.14, No.1, June, 2008, s. 67.

¹⁸⁹ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s.773.

¹⁹⁰ J.Paul,Sartre, **Notebooks For An Ethics**, Translated by David Pellauer, The University of Chicago, Published,1992, s.5.

¹⁹¹ Santoni, **Bad Faith, Good Faith and Authenticity in Sartre's Early Philosophy**, s.121.

olarak varolduğunu yalnızca saf düşünüm aracılığıyla anlayabilir. Saf düşünümün sağladığı özgürlük farkındalığı ya da dönüşüm, Sartre'ın kurtuluş etiği ve insanın kendini yeniden kazanması dediği otantiklikdir. Bu nedenle insan gerçekliği saf düşünüm aracılığıyla, kendi düşünüm öncesi kötü niyet temel projesi üzerine düşünerek, bu projenin değiştirilebileceğini anlar ve özgürlüğü temel bir proje yaparak, kendini özgür olarak yeniden kazanır. Sartre'ın Tanrı olma ve kendine mal etme projesinden, özgürlüğe dönüşüm olarak betimlediği şey, yaratma ve açığa çıkarma projesidir. Yani saf düşünüm aracılığıyla otantik varoluşa dönüşen insan, kendisinin özgürce dünyaya anlam kazıyan bir varlık olduğunu fark eder, değerleri dünyada hazır yapılmış olarak keşfetmediğini, onları kendisinin yarattığını anlar. Saf düşünümde insan varlığı, bir ego olmadığını, öfke ya da kıskançlık olmadığını anlar, kendini bu durumlardan uzaklaştırarak, onlar üzerine düşündüğünde, tamamen bu durumlar olmadığını fark eder, kısaca kendi varoluşunun soru konusu olduğunu anlar. İnsan, varoluğu kendi varlığında soru konusu olan bir varlıktır, çünkü insanın varlığı eylemdir, yani insanın varlık seçimi, aynı zamanda kendi varlığında soru konusudur.¹⁹² İnsan varlığının eylem olduğunu söylemek, insanın bir varlık, sabit bir ego ya da durum ve niteliklerin bir birliği olmadığını, aksine bir oluş süreci olduğunu söylemektir. Saf düşünümün 'oluşmakta olan' olarak insan gerçekliğinde açığa çıkardığı şey, seğimdir. Bu nedenle seçim ya da eylem olarak insan varlığı, sabit bir karakterle belirlenemez. Değişim ve dönüşüm, ahlaki bir aktör olarak insan gerçekliğinin özüdür.

¹⁹² Sartre, **Notebooks For An Ethics**, s.473.

Sartre'a göre refleksiyon derin düşünme değildir, o düşünüm öncesi bir projeden çıkan, bu projeyi izleme ya da askıya alma kararıdır.¹⁹³ Saf düşünüm, bu projeden vazgeçme kararıdır. Tanrı olma projesinin kaçınılmaz başarısızlığı nedeniyle, insan gerçekliği bu projeyi sorgulamaya, onun anlamını düşünmeye başlar. Dolayısıyla saf düşünümü motive eden, saf olmayan düşünümdür. Saf olmayan düşünüm kendi amacını sorgulamaksızın kabul eder, bu amacın başarısızlığını anlamak istemez, ama saf düşünüm bu amacı kabul etmeden önce, onu sorgular ve onun başarısızlığını gördüğü için, onu reddeder ve böylece bilinci yabancılaşmaktan kurtarır. Saf düşünüm aracılığıyla bilincin kendini nedensiz ve temelsiz olarak üstlenmesi, ego olarak kendini hiçlemesi ve kendini sürekli soru konusu olan olarak yeniden ele geçirmesi, insan gerçekliğinin yeni bir varoluş tarzına, otantikliğe dönüşümünü meydana getirir. Kısaca saf düşünüm, varlık arayışından vazgeçip, özgür bir seçim olarak varolma kararıdır.

Bu anlamda dönüşüm, insan gerçekliğinin kendi hakkında farklı bir varoluş tarzı benimsemesine, özgürlüğü tüm eylem ve seçimlerinin temeli olarak görmesine, kısaca yaşamı sorgulayıp, kendine ve öteki özgürlüklere saygı duyan, özgürlükleri tanıyan bir tutum benimsemesine yol açar. Ama düşünüm öncesi bir değer olarak Tanrı olma arzusu, insan gerçekliğine daima musallat olduğu için, insan daima bu değere geri dönebilir ve kendi temelsizliğini temellendirmeye çalışabilir. Sartre ED'de saf düşünümün geçici olabileceğinden ve Tanrı olma arzusunu tamamen yok etmediğinden söz eder:

Saf düşünümün görünüşü, bir başka varoluş tarzı oluşturur, ki yeni tarzda proje, aynı zamanda hem bütünleşmemi bir düşünen-düşünülen birliği içinde soru konusu yapılır hem de

¹⁹³ A.g.e., s. 479.

tematize edilir (konulaştırılır). Yani proje, saf düşünüm tarafından mutlak olarak bastırılmaz. Tanrı olma arzusu, benim kökensel seçimim içinde derin bir şekilde köklenmiş kalır. Ama aynı zamanda bu arzu, kendisi için bir sorunun nesnesi olarak kalır.¹⁹⁴

Dolayısıyla otantiklik, insan gerçekliğinin etik bir varoluş olma bilinci olmasına rağmen, bu bilinç daima kendini aldatma tasarılarına geri dönme tehdidi altındadır. Etik varoluş bilincine ulaşmış olsa da, insanlar genellikle özgürlüklerinin bu farkındalığından, eylemlerinin tek mazereti olma durumundan ve sorumluluğundan kaçmaya, içdaralmasından kurtulmaya çalışırlar. Bu nedenle etik bilinç olarak saf düşünümün sağladığı otantik varoluş, insan varlıklarının daima tetikte olmalarını, her an özgürlüklerini olumlamalarını, kısaca insan olma bilincinde yaşamalarını zorunlu kılar.

2.2. TEMEL DEĞER OLARAK ÖZGÜRLÜK

Tanrı olma temel değerinin benimsenmesi, diğer ikincil kendini aldatma tasarılarının kaynağıdır. İnsan gerçekliğinin özgürlük ve olgusalılık çifte karakterine sahip olduğu gerçeğinin reddedilmesi olarak kendini aldatma davranışları, insan varlıklarına bir belirlenmiş öz verme girişimleridir. Örneğin ‘cesaretli bir insan’ ifadesi, kişiye belli davranışlar temelinde, ötekiler tarafından verilen bir niteliktir. Ama cesur olduğunu samimiyetle söyleyen kişi, kendini aldatma içindedir, çünkü o bu şekilde kendine kendinde-kendisi-için varlık niteliği vermektedir. Aynı şekilde içtenlikle cesur olmadığını söyleyen kişi de kendini aldatmaktadır. Çünkü belli durumlarda gösterilen cesaret ve korkaklık davranışları, farklı durumlara karşılaşan

¹⁹⁴ A.g.e., s.473.

kişinin farklı davranışlar sergilemesine yol açabilir. Samimiyet ya da dürüstlük, kişinin olduğu şeyle ilgilidir ve ahlaki bir birlik olarak düşünülen etik bireyin, yalnızca bir yönüdür. Oysa otantiklik, kişinin kendini daima soru konusu yapan, kişinin olduğu şeyden daima kuşku duyan bir etiksel birliktir¹⁹⁵ ve kişinin olduğu şey olarak nesnelliğini, kendine mal etmeye, onunla özdeşleşmeye çalışmaz. Otantik insan, etik bir birlik olarak varoluşu ister, ama bu istemede kendini eksiklik olarak varsayar, yani olduğu şey olarak nesnelliğinden uzaklaşarak kendine bakar ve bu nesnellik olamadığını, eksik olduğunu, oluşmakta olan bir varoluşa sahip olduğunu kabul eder. Bu nedenle samimiyetle ifade edilen bir nitelik, kişinin kendini bir şeye indirgemesi anlamında kendini aldatma içerir. Kendini aldatmada kişi, ahlaki buyrukların, sosyal yapıların ve temel değerlerin kendi eylemleri aracılığıyla oluşturulduğunu reddeder ve onları doğada var olan olgular olarak görür. Sartre değerleri insan öznelliğinden bağımsız, aşkın veriler olarak düşünen ‘ciddiyet ruhunu’ eleştirir. Ayrıca Tanrı olma değerini benimsemekten kaynaklanan kendini aldatma tasarıları, insan gerçekliğinin ötekilerle çatışmalı ilişkilerinin de temelinde bulunur. Ötekilere karşı tüm ırkçı, baskıcı, nesneleştirici, egemen tutumlar, onları özgür bireyler, oluşum süreci içinde kendilerini yaratan projeler olarak görmeyi reddeder ve ‘bir şey olarak’ belli bir ırk, milliyet, grup, v.b. içinde nesneleştirirler. Sartre ciddiyet ruhunun değerlerinin, egemenlerin ezilenlere empoze ettiği değerler olduğunu düşünür: “Değerler, benimki olmayan, bana baskı yapan bir bilinç tarafından konumlandırılır. Öteki, bana baskı yapıp, beni nesnelliğe dönüştürür ve benim durumum nesneleştirilmiş değerler karşısında varolur.”¹⁹⁶ Sartre ED’de baskı ve çatışmanın sosyal ve tarihsel kötü niyet tasarılarını anlatır, ama bu kötü niyet

¹⁹⁵ A.g.e., s. 479.

¹⁹⁶ Sartre, **Notebooks For An Ethics**, s.8.9.

tasarılarından etiksel bir yaşama doğru dönüşümün nasıl olanaklı olduğunu dair etkin bir çözüm sunmaz. Sartre bu çözümü DAE’de açıklamaya çalışır. ED’de Sartre’ın çabası, kişisel bir düzeyde otantikliğin nasıl olası olacağı ve Tanrı olma projesinden kişisel özgürlüğün doğrulanması aracılığıyla dönüşümün, insan gerçekliğinin kişisel ilişkilerini nasıl etkileyebildiğini göstermektir.¹⁹⁷

Sartre düşünüm öncesi kavranan değerler ile reflektif olarak kavranan değerler arasında bir ayırım yapar. Sartre’ın düşünüm öncesi değerler dediği şey, insan gerçekliğinin eksik bir varlık olması nedeniyle, ona musallat olan düşünüm öncesi temel değer olarak Tanrı olma amacı ve bu temel amacın motive ettiği eylemlerin oluşturduğu ikincil değerlerdir. İnsan gerçekliği genellikle saf olmayan düşünümde bu değerleri sorgulamaksızın kabul ederler ve yalnızca onları kendi varlık eksikliklerinin somut anlamı olarak basitçe yaşar. Reflektif değerler ise, insan gerçekliğinin, bu değerleri sorgulayarak, onları ya kabul etmesi ya da reddetmesidir. Bu anlamda Tanrı olma değeri üzerine düşünümde, insan gerçekliği bu değerinin mutlak bir değer olmadığını, kendi olumsuzluğundan kaynaklanan bir değer olduğunu ve bu değere değer vermek zorunda olmadığını anlar; böylece bu değer yerine başka bir değeri seçebilir. Bu nedenle saf düşünüm sonucunda elde edilen otantik varoluşta kişi, kendini belli davranış dizisine indirgemez, çünkü otantiklik, anlamlı bir projenin olmak değil, yapmak projesi olduğunu, somut bir durum üzerinde eyleme projesi olduğunu ve bu projenin bazı durumlarda değiştirilebileceğini açığa çıkarır.¹⁹⁸ Dolayısıyla Sartre, düşünümsel bilinci ‘ahlak bilinci’ olarak adlandırır.¹⁹⁹

¹⁹⁷ Gail, Evelyn, Linsenbard, **An Investigation Of J. Paul Sartre’s Posthumously Published Notebooks For An Ethics**, The Edwin Melen Press, New York, 2000, s.108.

¹⁹⁸ Sartre, **Notebooks For An Ethics**, s.475.

¹⁹⁹ A.g.e., s.159.

Sartre VH'de değerleri varlık olarak görmez, çünkü değerler, varlığın ötesindeki ideallerdir. Ancak, değerlerin dünyaya gelmesine aracılık eden şey, insan gerçekliğidir.²⁰⁰ Dolayısıyla değer, insan gerçekliğinin, varlığı aşarken yöneldiği şeydir. İnsan gerçekliği, olan şeyi aşarak, olmayan şeye ulaşmaya çalışır; belli şeyleri arzular, bu arzuları tatmin etmek için belli projeler üstlenir ve bu projeleri gerçekleştirmek için eylemlerde bulunur. Böylece eylemler de belli değerleri açığa çıkarırlar. İnsan varlığın kendi projeleri aracılığıyla değerleri yaratıp, sürdürdüğünü söylemek, onun herhangi bir değeri ya da değerler grubunu seçmesinin bir gerekçesi olmadığını, bu seçimin tek kaynağının özgürlük olduğunu söylemektir. Seçim ya da eylem olarak özgürlük, nasıl tüm değerlerin temeli olarak kabul edilir? Bu sorunun cevabı, değerin temelde bir eksiklik olması gerçeğinden gelir. Değer, kendi varlığında, bir varlığın kendini varlık haline getirirken yöneldiği eksik-olunan bütünlüktür.²⁰¹ Cesaret, adalet ya da ölçülülük gibi değerler, dünyada kazanmış, önceden varolan ve insan gerçekliğinin orada bulduğu varlıklar değildirler. Tüm değerler, insan varlığının projeleri tarafından, bu projeleri uygulamayı gerektiren eylemler aracılığıyla yaratılırlar. Saf düşünümün özgürlüğü temel değer olarak seçmesi, insan varlığının diğer tüm değerlerinin, kalıcı, sabit bir değere sahip olmadığını, her yeni projede farklı eylemler tarafından farklı değerlerin yaratıldığını, yani değerlerin insan gerçekliğine bağlı olduğunu gösterir. Sartre'ın *Varoluşçuluk bir Hümanizmadır* adlı yapıtında verdiği öğrenci örneği, bir seçimin ahlaki değerinin, bu seçimin özgür bir seçim olmasına ve kişinin kendi durumunun açık bir farkındalığıyla, eylemlerinin sonuçlarını üstlenmesine dayandığını gösterir. Öğrencinin, yaşlı annesinin yanında kalarak, ona bağlılığı mı bir değer olarak

²⁰⁰ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s.156.

²⁰¹ A.g.e., s.157.

sececeğini, yoksa özgür Fransız ordusuna katılarak vatan sevgisini mi bir değer olarak sececeğini,²⁰² yalnızca onun özgür kararı belirleyecektir. Böylece özgürce seçilen eylemin sonucunda değer ortaya çıkar, çünkü değeri belirleyen bir ahlaki buyruk ya da varlık yoktur. İnsan gerçekliğinin özgürlüğü, onun eylemek zorunda olan bir varlık olduğu gerçeğine yol açar. Sürekli bir yaratım süreci içinde oluş halinde bir varlık olarak insan varlığı, kendini yapmak zorunda olan ve bu süreci yaşam boyu tamamlayamayan bir varlıktır. Bu nedenle özgürlüğün neden olduğu bu yaratım sürecindeki eylemler, her birey için ve her farklı durumda farklı değerler oluştururlar. Değerleri biz yaratıyoruz demek, hayatın önsel bir anlamı yoktur demektir; siz yaşamazdan önce hayat bir şey değildir, ona bir anlam kazandırmak ancak size vergidir ve değer de seçtiğiniz bu anlamdır.²⁰³ Bu açıdan değerlerin yaratılmasına neden olan kaynak özgürlük olduğu için, özgürlük en yüce değer olmaktadır. Özgürlüğün en yüksek değer olduğunu Sartre şöyle ifade eder:

Her somut koşulda özgürlüğü istemekten başka amacımız olamaz. Bırakılmışlık içinde insan, ortaya değerler koyduğunu bir kez anladı mı, artık tek bir şey diyebilir: Bu da bütün değerlere temellik eden özgürlüktür.²⁰⁴

Gerçekte Sartre insan gerçekliğinin, önce özgürlüğü temel değer olarak seçip, sonra diğer değerleri seçmesi gerektiğini söylemiyor. O'nun söylemek istediği şey, temelsiz ve eksik bir varoluşa sahip olan insan varlıklarının, kendi yaşamlarını anlamlandırmaya çalışırken, bu süreçte kendilerinden başka standartlara, normlara,

²⁰² Sartre, **Varoluşçuluk**, s.73.

²⁰³ A.g.e., s. 96.

²⁰⁴ A.g.e., s. 93.

kurallara başvurmaksızın yaşamlarını yaratmayı istemeleridir. Sartre bu sürecin karşısında olgusallık, zorluk katsayısı, sosyal yapılar v.b. gibi güçlüklerin varolduğunun bilincindedir. Ama her şeye rağmen insan gerçekliği, kendi durumunu aşma ve yeni olanaklar yaratma gücüne sahip olduğu için, bir yaşam yaratma yetisi yalnızca ona bağlıdır. Bu gerçeğin farkında olarak yaşamak, doğal olarak özgürlüğü en yüce değer olarak görmektir. Özgürlüğün en yüce değer olarak alınması Sartre'ın otantiklik etiğinin en temel özelliğidir.

Sartre'ın otantiklik etiğinde de özgürlük, mutlak özgürlüktür. Sartre ED'de, "biz özgürlüğe mahkumuz" ifadesi asla gerçekten anlaşılmamıştır, ama bu benim etiğimin temelidir der.²⁰⁵ Dünya içindeki varlık olarak insan, hem dünya tarafından kuşatılmış bir olgusallıktır hem de bu durumu aşabilen bir taslaktır. Durumu aşmak olgusallığı ortadan kaldırmak değil, onu tüm sorumluluğuyla üstlenmek, ona yeni anlamlar vermek ve onu değiştirmektir. Sartre tüberküloz hastalığına yakalanmış insan örneğini verir. Hastalık, bu insanın olanaklarını kısıtlar ama insan, hastalığının sonuçlarını üstlenmek, ona anlam vermek, onu yeni olanaklar yaratarak aşmak ya da tüm bunları reddedip hastalığın sonuçlarını benimsemek durumundadır. Yani insan, hastalığı konusunda karar vermek zorundadır, ama bunun için öncelikle hastalığı 'kendisinininki' olarak üstlenmelidir. Bu açıdan Sartre'ın mutlak özgürlük görüşü, insan gerçekliğinin etik bir varoluş olarak otantikliğe dönüşümü açısından çok önemlidir. Yaşam deneyimi, olgusallığın sınırlandırıcı gücünü varsayar. Hastalık, dışardan gelen olgusal bir durumdur ve belli olanaklardan kişiyi mahrum eder, ama özgürlük, bu hastalığı kişinin kendisinininki yapmasına, ona kendi perspektifinden bakmasına, kendi ahlakı açısından onu anlamlandırmasına zorlar. Hastalık gibi tüm

²⁰⁵ Sartre, **Notebooks For An Ethics**, s. 431.

olgusal gerçeklikler, bir durum olarak görüldüklerinde, kişinin yeni olanaklar yaratıp, bu durumu aşmasını engelleyemezler. Bu nedenle özgürlüğün seçme ve eyleme zorunluluğunu insan gerçekliğine yüklemesi, durumların daima değiştirilebilmesine, daima yeniden başlamaya olanak tanır. Bu anlamda saf düşünümün sağladığı otantikliğe dönüşüm, etik bir varoluş olarak insan gerçekliğinin, özgürlüğü temel değer olarak kabul etmesini gerektirir.

Saf düşünümün otantiklik açısından önemi, insan gerçekliğinin saf düşünüm aracılığıyla kendi özgürlük ve temelsizliğine ve kendini daima soru konusu olan bir varlık olarak üstlenme istençli kararıdır. Düşünüm öncesi kendiliğindenlik düzeyinde bilinç, kendi olanaklarına doğru, kendinin spontan bir tasarımıdır, kendinin konumsal olmayan bilincine sahiptir ve bu düzeyde bilinçte istençli bir proje yoktur; bilinç yalnızca düşünüm öncesi spontan eylemlerle meşguldür. Yalnızca düşünüm düzleminde istenç açığa çıkar ve bu düzeyde insan gerçekliği kendi eylemleri üzerine düşünüp, sorgulamaya girişir. Bu düzeyde saf olmayan düşünüm, üzerinde düşündüğü nesne ile kendini özdeşleştirmeye çalışırken, saf düşünüm kendisi içini bir hiçlik olarak geri kazanma istençli çabasını seçer. Saf düşünüm aracılığıyla Tanrı olma amacını terk eden kişi, eksik ve sorumlu bir varlık olduğuna dair istençli bir karara sahiptir. Saf olmayan düşünümde kişi kendini belli bir rolle ya da ötekilerin ona yüklediği bir nitelikle özdeşleştirmeye çalışır; Örneğin garson, kendini bu rolle özdeşleştirir, üzerinde düşünülen nesne ile (garsonluk rolü) bu nesne üzerinde düşüneni (kendini) özdeşleştirir, yani düşünülen ile düşüneni birleştirip, kendinde-kendisi için varlık olmayı arzular. Oysa saf düşünümde kişi, kendisinin, üzerinde düşünülen bu nesne olmadığını anlar, Tanrı olma arzusunun sürekli başarısızlıkla sonuçlandığının farkına varır. Yani nefret, öfke, cesaret, garsonluk, çirkinlik v.b. gibi

olgular ve tüm psişik yaşam, kişinin dışında var olan olgulardır. Nefret, öfke gibi psişik olgular, dünya içindeki bir nesnedir, ben düşünümsel olarak nefretin bilinciyim, bu nefret değilim.²⁰⁶ Dolayısıyla saf olmayan düşünümün bu başarısızlığı, saf düşünüm için motivasyon sağlar. Saf düşünüm aracılığıyla Tanrı olma soyut arzusunu reddeden kişi, kendini geri kazanma çabasıyla, özgürlüğü temel değer olarak alır ve bu özgürlüğü somut etkinlikleriyle açılar. Bu anlamda otantiklik, kendini kendinden belli bir uzaklıkta sürdürme ve ötekilere ve dünyaya doğru yeni bir tutum alma projesidir. Saf olmayan düşünüm, ilk proje içinde konumsal olmayan tarzda bulunan kendini aldatmanın uzantısıdır, oysa saf düşünüm bu projeden bir kırılmadır ve kendini kendi amacı olarak alan bir özgürlüğün yapısıdır.²⁰⁷

Sartre'ın kurtuluş ve selamet etiği dediği otantiklik, saf düşünüm aracılığıyla insan gerçekliğinin özgür, özerk bir varlık olduğuna, kendi temelsizliğini ve eksikliğini tamamlama çabasının boşunaliğine olan inancına, böylece de kendini nedensiz olarak üstlenip, sürekli yaratma etkinliği içinde oluşmakta olan bir varlık olduğu duygusuna yönelik istençli kararına dayanır. Böylece insan gerçekliğinin kendini geri kazanma süreci, saf düşünümün yol açtığı dönüşen bilinç olarak 'etik birey'e işaret eder. Etik birey, tüm mazeretlerden arınmış, kendini kendisi olarak, salt bilinç olarak benimseyen, özgürlük ve sorumluluğunu gerçek bir şekilde yaşamaya karar veren ve bu kararı verdiren tek motivasyonun, yalnızca kendisi olduğunu anlayan bireydir. İnsanın kendini nedensiz, temelsiz, belirsiz bir varoluş olarak kabulü, kendini yeniden kazanma etkinliğini seçmesine yol açar ve bu etkinlik, varlığın ve kendinin açığa çıkması ya da yaratımı olarak ona musallat olur. Yaratım,

²⁰⁶ A.g.e., s. 472.

²⁰⁷ A.g.e., s.560.

kişinin kendiyle yeni bir ilişkisi olarak, kendi varlığına kendisi dışında bir şey yaratarak temel verme girişimidir. Böylece kendini yaratma etkinliği olarak bu temel amaç, insanın özgürce istediği bir amaç olur.

2.3. VARLIĞIN AÇIMLANMASI VE YARATMA

Saf düşünüm aracılığıyla ulaşılan otantik varoluş, insan gerçekliğinin kendi gerekçesizliğini, kendi hiçliği aracılığıyla gerekçelendirme girişimi olarak tanımlanabilir. Yani otantik birey, kendi temelsizliğini, varlık iddiasında bulunarak değil, özgürlük değerini kabul ederek temellendirir. Bu şekilde ulaşılan temel, temelsiz bir temeldir, çünkü özgürlük, insan varlığının bir nesne (me) olması boyutunda, kendini bu nesneden uzaklaştırıp, 'o nesne olmama' olarak açığa vurmasıdır. Otantik bireyin temel projesi, kendi özgürlüğünü gerçekleştirmek olduğu için, birey, içinde bulunduğu somut durumu değiştirmeye, anlamlandırmaya çalışmak için eylemek zorundadır. Bu nedenle Sartre özgürlük ile eylemi özdeşleştirir. Eylemek, otantik bireyin, kendi olma iddiasında, kendini yaratma edimidir. Tüm varlık olma arayışlarının başarısızlıkla sonuçlanacağını ve kendisinin asla bir varlık olamayacağını saf düşünüm aracılığıyla anlayan birey, kendini sürekli bir sorgulama olarak açığa vurur. Sorgulama etkinliği, insan gerçekliğinin daima olduğu şeyden şüphelenmesini, olduğu şeyi gelecek olanaklar temelinde yargılamasını gerektirir. Bu anlamda Sartre'ın otantiklik etiği, insan gerçekliğinin, tüm toplumsal koşullarda, baskı, eziyet ve olanaksızlığı içeren, özgürlüklerin kısıtlandığı ve insanların aşağılandığı durumlarda, daima bir kurtuluş olanağının bulunduğunu, mevcut durumu aşma olanağının olduğunu görmesine ve kendini ve ötekileri mevcut durum

içinde yargılamanın daima farklı durumlarda değişip, dönüşeceğini anlamasına olanak sağlar.

İnsan gerçekliğinin kendini yaratma süreci, varlığa anlam verme etkinliğinden oluşur. Özgürlüğün saf düşünümsel farkındalığı, insan gerçekliğini aktif kılar ve dünya içine yerleştirir, kendinde şeylerle ve ötekilerle ilişkilendirir. Bu nedenle eylemin mutlak zorunluluğu, insan varlığının varolanla yüzleşmesine, ona meydan okumasına, onu anlamlandırmasına yol açar. Varlığı açıklamak, varlığı orada olur yapmaktır. Varlığı orada yapmak, yaşamın anlamını açığa çıkarmaktır. Dolayısıyla insan gerçekliği yalnızca eylem içinde bir anlama sahip olur. Böylece varlığı açıklamak şeklinde açıklanan yaratım etkinliği, belli bir amaca yönelik etkinlikte bulunan kişinin, varlığa dönük bir bakış açısı alma girişimidir. Sartre'ın verdiği örnekte uçağı kullanan bir pilot için dağlar, onun amacına dönük araçlar olarak ve tehlike olarak açığa çıkarlar.²⁰⁸ Bu nedenle her birey kendi varlık seçimi aracılığıyla, eylemde varlığın farklı anlamlarını yaratır, çünkü her insan temel amacı doğrultusunda varlığa farklı bir bakış açısı yöneltir; bir dağcı için dağ, farklı bir anlama sahip olacaktır. Ayrıca otantik bireyin kendi olumsuzluğunu üstlenerek, yani bu bakış açılarının, varlığın açıklanışının daimi olmadığını, sonlu ve değişken olduğunu kabul ederek, varlığı açıklar. Bununla birlikte insan gerçekliği varlığı olduğu gibi kavrayamaz, çünkü varlık bir ilişki aracılığıyla, belli bir bakış açısından açığa çıkarılır. Elbette Sartre, dünyanın insan gerçekliğinden bağımsız olarak var olduğunu yadsımaz, ama bilinçten bağımsız bir dünya, yalnızca kendinde varlık tarzında vardır. Bu açıdan varlığı anlamlandırma ya da soru konusu yapma etkinliği, insanın kendi özgürlüğünü, temelsizliğini haklı çıkarma edimidir. Dünya ile bu ilişkisellik,

²⁰⁸ A.g.e., s. 487.

kendisi için varlığı kendinde'den ayıran şeydir ve insanın insan olmasını sağlayan, bu ilişkiselliktir. Böylece varlığı korumak için kendini kaybetmeyi kabul etmede insan, kendini geri kazanır.²⁰⁹

İnsan gerçekliğinin açığa çıkardığı varlık, bir anlamda hakikati içerir. Bu anlamda hakikat öznelidir. Yani bir çağın hakikati, o çağın anlamı ve iklimidir²¹⁰ ki, o çağda yaşayanlar varlığın keşfi olarak bu anlamları yaşarlar. Ya da bir bireyin hakikati, o bireyin kendi projesi aracılığıyla varlığa verdiği anlamlarda bulunur. Dolayısıyla hakikatin temelinde de özgürlük vardır.²¹¹ Açığa vurma, örtük olan şeyi açığa çıkarma olduğu için, bu etkinlik, insan gerçekliğinin projesinden kaynaklanır. Kendinde varlık, kendini geleceğe yansıtan ve kendi varlık tarzını belirleyen özgür insanda kendini açığa vurur. Özgürlük, varlığı açığa çıkararak, hakikati yarattığı için, Sartre hakikatin özgürlük olmadan olanaklı olamayacağını anlatmaya çalışır. Dünya kendini, kişinin tasarılarının farklılaşmamış ve zengin ham maddesi olarak, yani bir varlık bolluğu olarak verir. Böylece özgür insan, dünyanın aydınlanmasının, kendi olasılığı olduğunu anlar. İnsan gerçekliği kendi olanağı açısından dünyanın hakikatini kavradığı için, her yeni etkinlikte, dünyanın farklı alanlarını açığa çıkarır. Varolanla her yeni ilişki, insanın kendi varlık seçimi aracılığıyla, varlığın farklılaşmamış yapısını değiştirir ve farklı ilişkiler perspektifinden, kendine farklı anlamlar verir. Sartre'in hakikatten kastı, insan gerçekliğinin varlığı açıklamasıyla ortaya koyduğu anlamdır. Varlıkta henüz var olmayan olarak bekleyen anlamları açığa çıkaran ve hakikati yaratan, özgürlüğü temel amaç olarak alan otantik insandır.

²⁰⁹ A.g.e., s.449.

²¹⁰ J. Paul, Sartre, **Truth and Existence**, Translated by Adrian van den Hoven, Edited by Ronald Aronson, The University of Chicago Press, 1992, s.10.

²¹¹ A.g.e., s. 13.

İnsan gerçekliği varlıkla ilişkisinde varlığa hiçbir şey eklemeyiz, çünkü varlığı açığa çıkarma, dünya içinde varlığı görünür yapmadır.²¹² İnsan gerçekliğinin varlıkla ilişkisinde bilinç, onunla içsel bir olumsuzlama aracılığıyla bu varlık olmadığını fark ederek, kendisiyle ilişkili olmaktadır. Yani bilincin kendini ‘varlık olmayan olarak’ keşfetmesi, kendi öznelliğini açığa çıkarması anlamına gelir. Böylece insan, varlığı açığa çıkardığı sürece, ilişkilerin varlığa kendisi aracılığıyla geldiğini, kendisinin bir ilişkisellik olduğunu anlar ve özgürlüğünün bilinçli farkındalığıyla kendini keşfeder. Dolayısıyla varlıkla girdiği ilişkiler çokluğu aracılığıyla insan gerçekliği, kendini bu ilişkiler içinde kaybederek, kendini yeniden kazanmaya çalışır. Bir varlık olma arayışından vazgeçen otantik bilinç, dünya içinde eyleyerek, varlıkla çoklu ilişkiler kurar ve tüm bu ilişkiler insanın farklı bir yönünü açığa çıkarır. Ama insan kendini bu anlamlarla özdeşleştirerek nedensizliğine bir neden bulmaya çalışmaz, daha ziyade tüm bu anlamları kendisini zenginleştiren yönler olarak görür. Oluşturulan tüm anlamlar, insan gerçekliğinin nesnel yönleridir, çeşitli tarzda ‘me’lerdir. Böylece otantik kişi, kendi nesnelliğini kabul eder, ama onu bir yabancılaşma olarak görmez. Otantikliğin sağladığı etik birlik, bu yönlerin toplamıdır, ama insan kendini bu yönlerden biri ya da diğeriyle özdeşleştirmek yerine, kendini bir hiçlik olarak keşfeder. Dolayısıyla bu birlik, insan gerçekliğinin oluşum sürecinde yarattığı me’lerin toplamı olan bir birlik olarak düşünülebilir ve bu süreç içinde bu birlik asla ele geçirilemez. Ama önemli olan etik bireyin kendini yapma sürecinde, özgürlüğünün dolaysız farkındalığı aracılığıyla, kendini belirlemeye değil, belirsiz varoluşunu sürdürmeye gönüllü olmasıdır. Varlığı yaratma ya da açığa vurma etkinliğinde, insan, yarattığı şey olamama ya da kendinin mutlak hiçliği olma

²¹² Sartre, **Notebooks For An Ethics**, s. 496.

anlamında, kendini bu yaratım aracılığıyla aşar. Böylece otantiklik, kişinin hem içerdeliğe hem de dışarıdalığa sahip olduğu anlamına gelir. Otantik birey, bir yandan özgür bir varlık olarak öznelliğe sahiptir, diğer yandan dünya içinde kurduğu ilişkiler aracılığıyla yarattığı nesnelliğe sahiptir. Sonraki bölümde de açıklanacağı gibi, öznel ve nesnel yönleri sahip olduğunu kabul eden otantik birey, ötekileri nesneleştirici bakış olarak görüp, onlarla çatışmacı ilişkiler kurmak yerine, onların özgürlüğünü kabul eder ve bu kabul, özneler arası karşılıklı tanıma ilişkilerine yol açar.

Otantik bireyin yaratıcılığı, tanrısal yaratıcılıktan farklıdır, çünkü mükemmel bir varlık olarak düşünülen Tanrı, şeyleri yoktan var eder. Ayrıca Tanrı'ya mükemmelliği atfetmek, onu özgürlük olarak değil, varlıkmiş gibi düşünmektir.²¹³ Sartre'a göre Tanrı'nın varlığı mükemmellik içerir, bu nedenle Tanrı özgür olamaz. Çünkü özgür olmak, eylemek ve yaratmak demektir. Yalnızca insan gerçekliği özgür bir varoluş olduğu için, yaratmak insana özgüdür. Tanrı kendini yaratamaz, çünkü zaten vardır. Bu nedenle Tanrı, kendinin nedeni olan bir varlıktır, bir bütünlüktür, tamlıktır. Oysa insan gerçekliği, eksik ve temelsiz bir varoluş olduğu için, özgürlüğe mahkumdur ve bu özgürlük nedeniyle kendi eksikliğini tamamlamak, kendini yaratmak zorundadır. Bir temelden yoksun insan gerçekliğinin yaratma etkinliği bir olumsuzlama içerir. İnsan gerçekliği, kendini varlığın bir eksikliği yaparak, kendini olan şeyden uzaklaştırıp, yaratır. Kendisi için varlık, bir me olarak, olan bir şey durumundadır. Ama bu olan şey, bir 'kendinde varlık' olarak, insan gerçekliğinin yaratım etkinliğinin temelinde olmak zorunda olan varlıktır ve insan, bu varlıktan başlayarak, henüz var olmayanı yaratmak için, aynı zamanda bu olanı sürdürür. Bu

²¹³ A.g.e., s.517.

nedenle olumsuzlama, yaratım etkinliğinin özüdür. Tanrı olma projesini benimseyen inotantik insan, kendinin nedeni olduğunu düşünerek, kendi temelsizliğini temellendirmeye, kendi hiçliği aracılığıyla kendini yoktan var etmeye çalışır; bilincinin hiçliğinin farkında olmasına rağmen, kendine varlık atfederek, özgürlüğünden kaçır ve kendinde-kendisi-için olmaya çalışır. Oysa otantik insan, olan şeyi açığa çıkararak, ona farklı perspektiflerden bakarak, onu bir ilişki içine yerleştirerek kendini yaratır. Böylece kendi olumsuzluğunu üstlenerek otantik birey, nedensizliğine neden bulmaya çalışmaz.

İnsan, hem kendi varlığında kendini sorgulayan hem de kendini oluşturmak için, kendini hiçleyen bir varlıktır. Dolayısıyla insani yaratımın kökeninde varlık vardır. İnsan, henüz olmayan varlığa doğru, varlığı aşarak yaratır. Aşma etkinliğinde, aşılacak şey olarak varlık varsayılmak zorundadır. Böylece insani yaratım, kendinde varlık temelinde gerçekleşir. Dolayısıyla insan gerçekliği yalnızca anlamlar yaratır, böylece de varlığın yaratıcısı olarak düşünülür. Ayrıca bu anlamlar yalnızca, öteki insanlar tarafından nesnel olarak doğrulandıkları ve kabul edildikleri sürece, insan dünyasında görülebilirler.²¹⁴ Varlığa anlam veren insan, aslında kendini yaratır ve kendini yaratarak, ne olduğunu öğrenir. Ama otantik insan, kendini kendi yarattığı me'lerle özdeşleştirmek yerine, daima onları, henüz var olmayan gelecek anlamlara doğru aşarak, aynı zamanda hem öznelliğini hem de nesnelliğini kabul ederek, bir oluş süreci içinde olduğu gerçeğini onaylar. Nesnelliği kabul etmek, ötekiler-için-varlık boyutunun zorunluluğunu anlayarak, ötekilerin özgürlüğüne saygı duymaktır. Bu nedenle otantik insan, bağımlı ve özgür bir varoluş olduğunu kabul eden insandır.

²¹⁴ A.g.e., s. 528.

Sartre insanın bu yaratım etkinliğini cömertlik olarak adlandırır.²¹⁵ Saf düşünüm insan gerçekliğini, kendi temel tasarısı içinde bir proje olarak kavrar. İnsanın temel tasarısı özgürlük olduğu için, özgürlük, eylem ve yaratma aynı anlama gelir. İnsan gerçekliği kendini bir varlık projesi yaparak, kendi varlığının bir kavrayışına sahip olan, kendini tasarlayan bir varlık olarak, varlık ile yaratılmış varlık arasında bir hiçlik olarak belirlediği sürece, kendini yaratabilir. Dolayısıyla insanın yaratım etkinliği, onun kendini bir eksiklik yapması aracılığıyla, varlığı açığa çıkarır, çünkü bilinç, olmadığı şeyi açığa çıkarma projesidir. İnsan gerçekliğinin, varlığa anlamlar vererek dünyanın yaratıcısı ve salt özgürlük olarak bu şekilde açığa çıkışı, otantikliğe dönüşümü oluşturur. Bu şekilde insan varlığı, yarattığı şeyin bilinci olarak kendini açığa çıkararak varlık haline gelir, yani yaratıcı bir tasarı olarak kendinin farkındalığına ulaşır. Dolayısıyla otantik kişi, kendini kendi yapısında yaratıcı olarak kavrayan kişidir. Böylece otantiklik, yaratmaya mahkum olduğumuzu ve aynı zamanda mahkum olduğumuz bu yaratım olmak zorunda olduğumuzu bizde açığa çıkarır.²¹⁶

Sartre'ın insan gerçekliğinin yaratım etkinliği hakkındaki düşünceleri, EN'deki sanatsal yaratım düşüncesiyle örtüşür. Orada Sartre, insan gerçekliğinin keşfedici olduğundan, nesnelere insanoğlu tarafından ortaya çıkarıldığından bahseder.²¹⁷ Nesnelere birbiriyle ilişkilendirerek, çoklu ilişkiler ağını yaratan, insandır. İnsan etkinliği daima nesnelere farklı bir yönünü açığa çıkarır. Sanatsal yaratım da, nesnelere açığa çıkarıp, onlar arasında farklı bağlantılar kurarak, varlığa yeni anlamlar verir. Bu anlamda sanatın son amacı, dünyayı olduğu gibi, ama sanki

²¹⁵ A.g.e., s.499.

²¹⁶ A.g.e., s. 515.

²¹⁷ J. Paul, Sartre, **Edebiyat Nedir?**, Çev: Bertan Onaran, Payel Yayınları, 3. Basım, Mart, 1995, s. 37.

kaynağını insani özgürlükten alıyormuş gibi göstererek yeniden ele geçirmek, yakalamaktır.²¹⁸ Ama sanat eseri hem sanatçının hem de seyircilerin özgürlükleri aracılığıyla yaratılır. Çünkü sanatçı, eserini öteki özgürlüklere sunar, onları bu eseri izlemeye davet eder. Böylece sanatçının yarattığı eser, seyirciler tarafından nesnelleştirilir. Sanatçının çağrısına cevap veren izleyici, eseri okuyarak ya da seyrederek, kendi özgürlüğünün yaratıcılığını ortaya çıkarır. Dolayısıyla sanatsal yaratım, sanatçı ve seyircinin ortak özgür etkinliği aracılığıyla anlama sahip bir dünya yaratarak, imgesel bir alan oluşturur.

Bu yaratım şekli, insan gerçekliğinin kendi özgürlüğünü, varlığı anlamlandırma etkinliğiyle açığa çıkarması şeklinde betimlenen yaratma edimine uygundur. Sanatçı, yarattığı dünyanın temeli olmak ister. Aynı şekilde otantik insan da anlamlı bir dünya yaratarak, varoluşunu gerekçesizliğini haklı çıkarmak ister, çünkü kendi gerekçesizliği ya da olumsal varoluşu, onun dünyayı yaratmasının temeli olur. Otantik insan dünyaya anlamlar kazıyarak, kendi varoluşunun bir amaca sahip olduğuna, dünyanın temeli olduğuna inanır. Böylece otantik insan, kendi özgürlüğünü temel değer olarak alır; bu özgürlük, insanın dünyaya anlamlar vermesine yol açar ve böylece insan gerçekliği dünyadaki varlığı değil, varlıktaki anlamları yaratarak, değerler oluşturarak, kendini gerçekleştirir. Yaşamın anlam ve değeri, otantik insanın özgür etkinliği sonucunda, insan tarafından yaratılır; ancak bu şekilde inotantik kendini aldatma durumlarından, Tanrı olma arzusundan ve ötekilerle çatışmacı ilişkilerden kaçınılabılır.

²¹⁸ A.g.e., s. 51.

2.4. ÖTEKİLERLE OTANTİK İLİŞKİLER

Sartre tüm felsefi çalışmalarında insan gerçekliğinin sosyal bir varlık olduğu gerçeğini benimser. EA'da betimlenen aşkın ben, bilincin ötekiler-için varlık boyutunu, dolayısıyla da ötekiler gerçeğini açığa çıkarır. VH, bilincin başka bilinçlerle ilişkisinin, bakış aracılığıyla çatışmaya dayalı ilişkiler içerdiğini gösterir. Burada her bilinç kendi özgürlüğünü korumak için, ötekini nesneleştirmeye çalışır. Kendini aldatma içinde varlık arayışını sürdüren bilinçler arasındaki ilişkiler, özne-nesne ikilemine bağlı olarak yabancılaştırıcı ilişkilerdir. Sartre'a göre ötekine bakan kişi, onu nesneleştirdiği için, onun özgürlüğünü yabancılaştırır, onu bir şeye dönüştürür. Eğer öteki, ona bakan kişiye bakarsa, onu nesneye dönüştürür ve öznelliğini yabancılaştırır. Bu nedenle hem öznelliği iddia edip hem de bakan bakışa bakmak olanaksızdır. Bakış metaforunun anlattığı şey, ötekilerin bilinci bir nesne olarak, bir şey olarak görmeleridir. Bu şekilde kişi, ötekilerden aldığı nesne yönünü kabul etmez, çünkü mutlak özgürlük, kişinin bu nesnellik olmadığını, kendini onunla özdeşleştiremeyeceğini gösterir. Böylece birey, ötekilerden aldığı beni (me) üzerinde bir kontrole sahip olmadığını düşünerek, ötekilerle olumsuz ilişkiler kurar. Dolayısıyla bilinç, nesnel benini reddederek, öznellik iddiasında bulunur.

Sartre VH'de "Ötekilerle Somut İlişkiler" bölümünde, kişiler arası ilişkilerin çatışmacı cehenneminden kurtulma olanağından bahseder ve bu kurtuluş etiğinin, dönüşümden sonra gerçekleşeceğini savunur. Otantikliğe dönüşen bilinç, hem öznel hem de nesnel yönlerini kabul eder ve böylece öznel arası otantik ilişkilerin, birbirlerinin özgürlüklerine saygı duyan toplumsal ilişkilerin gerçekleşmesi olanaklı olur.

Sartre ED'de sanat çalışmasının özneler arası karşılıklı ilişkilerinin bir modeli olduğunu, çünkü sanat eserinin, ötekinin özgürlüğüne bir çağrıda bulunarak, sanatçı ve seyirci arasında karşılıklı özgürlükleri tanımaya yönlendirdiğini söyler.²¹⁹ EN'de Sartre, yazar ve okur arasındaki ilişkiyi, özgürlüklerin karşılıklı tanınması olgusunu açıklamak için kullanır. Bir sanatçı olarak yazar, yapıtını ortaya koyduktan sonra, bu yapıtı nesnel olarak değerlendiremez, çünkü metni önceden tasarladığı için, onu okuduğunda daima kendi istemiyle, bilgisiyle, özneliğiyle karşılaşır; onu bir nesne olarak göremez.²²⁰ Yazar bir eser yaratır, ama bu yaratım yalnızca okuyucu tarafından tamamlanır. Dolayısıyla bir sanat çalışması yazar ve okuyucunun karşılıklı ilişkisi aracılığıyla açığa çıkar. Okuyucu için, sanat eseri olarak nesne, okuma etkinliğiyle kendini açıklar; okuyucu her okunan sayfadan sonraki sayfayı tahmin etmeye çalışır, okuduğunda bu tahminin doğru ya da yanlış olduğunu görür. Bu açıdan Sartre'a göre okuyucu okuduğu sayfanın ilerisinde, olası bir gelecektedir.²²¹ Böylece Yani okuyucu, nesneyi açığa çıkararak, yaratır ve yazarın yaratım etkinliğini tamamlar. Dolayısıyla okuyucunun yaratım etkinliği, eseri okuma eyleminin ötesinde, bu eseri anlamaya dayanır. Bu açıdan yazarın kendi özgür etkinliğiyle yarattığı eser, okuyucunun özgür anlama etkinliğiyle ve yazarın rehberliğiyle tamamlanır.

Sanat yapıtı, bir çağrıdır.²²² Yazar yarattığı metni bir nesneye dönüştürmesi için, okuyucunun özgürlüğüne çağrıda bulunur. Bakışın ötekini nesneleştirilmesi gibi, kitap da bakıldığı zaman var olur. Ama bakışın aksine, okuyucunun nesneleştirdiği yapıtı, yazarın ben'ini yabancılaştırılmaz, özgürlüğünü sınırlandırmaz, aksine bu

²¹⁹ Sartre, **Notebooks For An Ethics**, s. 41.

²²⁰ Sartre, **Edebiyat Nedir?**, s. 38-40.

²²¹ A.g.e., s. 39.

²²² A.g.e., s. 43.

özgürlüğü tanır ve yazarın projesini zenginleştirir. Bu nedenle kitabın çağrısı, özgürce katlanılan bir buyruk olur. Yazarın kendi eserini yaratmak için ötekine çağrısı, onu bir özgürlük olarak tanıdığını, onun özgürlüğüne saygı duyduğunu gösterir. Yazar eserini yaratımını tamamlamak için okuyucuyu çağırdığında, onun eylemesini beklemekte, dolayısıyla özgürlüğünü tanımaktadır. Okuyucu da yapıt karşısında farklı duygulanımlar aracılığıyla, kendi özgürlüğünü keşfeder; okur yapıt karşısında tutku, önyargı ve beğeni v.b. değerlerle tüm kişiliğini ortaya koyar. Ama okuyucunun özgürlüğüne çağrı yapan yazar, aynı zamanda okuyucudan kendi yaratıcı özgürlüğünü tanınmasını ve saygı duymasını bekler. Böylece yazar, okuyucuda kendi özgürlüğünü duyumsayarak, onun özgürlüğüne saygı duyar.

Sartre, sosyal bir varlık olarak insanın ötekilere zorunlu bağımlılığını açığa çıkararak, karşılıklılığa dayalı özgür, etik ilişkilerin olanağını göstermeye çalışır. Sanat eseri bir başka özgürlük tarafından yaratıldığı için, okuyucu bu özgürlüğü tanımak zorundadır, çünkü bu özgürlük olmaksızın okuyucunun, karşısında duygulanacağı, içindeki nesnelere birbiriyle ilişkilendireceği bir eser var olmazdı. Böylece okur ve yazar arasında bir cömertlik anlaşması vardır.²²³ Yani ikisi de birbirine güvenir; okur yapıttan hoşlanırsa, yazardan daha fazlasını ister, yazar da okuyucudan daha fazla istemesini bekler. Eserin beğenilmesi, yazarın istediği şeydir ve yazar ne kadar çok beğenildiğini hissederse, okuyucunun çağrısına o kadar çok cevap verir. Böylece her biri aynı anda hem kendi özgürlüğünü hem de ötekinin özgürlüğünü açığa çıkarır. Bu nedenle okur ve yazar arasındaki karşılıklı ilişki, her ikisinin birbiri için zorunluluğunu anlamlarını ve ortak etkinlikte işbirliği yapmalarını gerektirir. Yazar, yazar olarak tanınma onayını okurdan almak zorunda

²²³ A.g.e., s. 49.

olduğu için, okurdan eseri okuyarak kendi özgürlüğünü tanıması çağrısında bulunur. Dolayısıyla burada yazar tanınmayı talep etmez, sadece tanınma için okuyucuya başvurur. Böylece okur eseri okumak zorunda değildir; yazar okurun bu eseri nasıl okuyacağını ya da okurken ondan ne tür anlamlar çıkaracağını okura empoze etmez. Bu nedenle yazar okur üzerinde egemenlik kurmaz; onun okura çağrısı, egemen bir çağrı değil, okurun özgürlüğüne özgür bir başvurudur. Böylece Sartre ortak bir projede yer alan yazar ve okuyucunun birbirine karşılıklı bağımlılık ilişkisini ED'de otantik toplumsal ilişkiler için bir model olarak alır ve otantik ilişkilerin olanağını araştırır.

Otantik ilişkiler yalnızca, saf düşünüm aracılığıyla dönüşen bilinçler arasında olanaklı olur. Tanrı olma projesini benimseyen bilinçler için, ötekilerin özgürlüğünü tanımak olanaksızdır, çünkü Tanrı olma amacı temelinde eyleyen kişinin tüm çabaları başarısızlıkla sonuçlanır. Saf düşünümün sağladığı dönüşüm, kişinin öncelikle açık bir ben-farkındalığına sahip olmasını sağlar. Bir insanın hem öznel hem de nesnel yönleri sahip olduğunu kabul etmesi, özgürlüğü temel değer olarak alması, eylemlerinin tüm sorumluluğunu üstlenmesi, doğal olarak öteki özgürlüklere de saygı duymasını gerektirir. Sartre dönüşümle birlikte, dünya içindeki insanları öncelikle açığa çıkarıcı bakışlar olarak düşünür.²²⁴ İnsan gerçekliği öteki aracılığıyla bir nesne olması, özgürlüğün reddi değildir. Öteki, bireyi var olan bir özgürlük olarak açığa çıkarır ve bireyin sürekli aştığı olgusallığını nesneleştirir. Böylece öteki, hem bireyin dünyasını zenginleştirir hem de onun kendi varoluşuna verdiği öznel anlama ek olarak yeni bir anlam verir.²²⁵ Otantik ötekinin açığa çıkardığı yeni varlık boyutu, kişinin kendi başına bilemeyeceği bir yöndür ve bu yeni varlık tarzını benimseyerek

²²⁴ Sartre, **Notebooks For An Ethics**, s. 499.

²²⁵ A.g.e., s. 500

kişi, aynı zamanda ötekinin özgürlüğünü tanıyacaktır. Nesne olarak açığa çıkarılan bu yeni varoluş boyutu, kişinin kendini daha fazla sorgulaması ve şimdi olduğundan daha fazla olmaya çalışması için, bir fırsat olur.²²⁶ Sanat çalışmasının kendini, ötekilerin özgürlüğüne, onların onayına seslenen bir çağrı olarak sunması gibi, otantik birey de ötekilerin amaçlarını, kendisinin onayını isteyen bir çağrı olarak kavrar ve ötekileri, amaçlarını gerçekleştirme süreci içindeki özgürlükler olarak kavrar. Ancak karşılıklı tanınmanın gerçekleşmesi için, her iki özgür bilincin de otantikliğe dönüşmüş olması gerekir, aksi halde otantik kişi, ötekinin özgürlüğünü onaylarken, dönüşümü gerçekleştirmeyen öteki, onun özgürlüğünü reddedecektir. Özgürlüğü temel amaç olarak alan bireyler, hem kendi özgürlüklerini doğrulamaya yönelik eylemlerde bulunurlar hem de ötekilerin özgürlüklerini arttırmaya çabalarlar. Dolayısıyla bu şekilde betimlenen karşılıklı tanıma, ötekinin özgürlüğünü bakış aracılığıyla kavramaktır, yani onu belli bir amaca yönelik eylem içinde tanımaktır.

Tüm kırılganlığı, sonluluğu ve olumsuzluğu içinde ötekini açığa çıkarmak, onun projelerini ortaya koymak ve bu projeleri gerçekleştirme çağrısına yanıt vermektir. Otantik birey, ötekini nesneleştirerek, onun 'orada dünya içindeliğini', açılar. Sartre, özgürlüklerin karşılıklı tanıma ilişkisini cömertlik ve sevgi ilişkisi olarak düşünür.²²⁷ Ötekinin özgürlüğünü sevmek, onun projeleri açısından, onun kırılganlığını ve sonluluğunu açığa çıkarmaktır. Sartre bu sevgiye şöyle bir örnek verir:

²²⁶ Linsenbard, **An Investigation Of J. Paul Sartre's Posthumously Published Notebooks For An Ethics**, s. 131.

²²⁷ Sartre, **Notebooks For An Ethics**, s. 500.

Arkadan bir insanı görmek, onu onun göremediği şey açısından görmektir; bu onu onun farkında olmadığı şey temelinde oluşturmak, onun öngöremediği şeyi öngörmektir. Ona doğru yuvarlandığını görmediği kayayı görmek, bu kaya açısından artık orada olmanın sürekli bir olasılığı olarak, onun dünya içinde olmasını açığa çıkarmaktır. Bu, onu evrensel düzene bağımlı bir varlık olarak kavramaktır.²²⁸

Ötekini açığa çıkarmak, onun eylemekle meşgul olduğundaki kırılgenliğini, sonluluğunu, onun için yok varlık tarzında olan olasılıkları görmek, yani onu dünya içindeki nesnelere ilişkiliği içinde açıklamaktır, onun dışsallığını ortaya koymaktır. Dolayısıyla ötekini açığa çıkaran kişi, onun göremediği şeyleri görerek, onu bu tehlikelerden korur. Otantik sevgide, ötekinin kırılgen varoluşunu koruma ve onun kendi varoluşunu aşmasına olanak tanıma anlamında özgürlüğün bir artışı söz konusudur. Böylece ötekine verilen nesnel anlamlar, onun eylem içinde gösterdiği bedensel davranışlar üzerindeki bakış açılarıdır. Ama aynı zamanda bakış açılarının sonsuzluğu nedeniyle öteki, daima olduğu şeyi aşan, onun ötesinde olan bir özgürlük olarak kavranır. Bu anlamda ötekini sevmek, onun bedenini sevmektir, onu belli bir proje içinde açığa çıkarmaktır. Ama bu sevgi VH'de betimlenen sevgiden farklıdır, çünkü seven, ötekini kendine mal etmeye çalışmaz, onun kendini özgürce ifade etmesine izin verir, amaçlarına ulaşması için ona yardım eder ve sevilen de sevenin amaçlarını destekler, ona tabi olmaya çalışmaz. Otantik sevgi, açığa çıkarma, yaratma sevgisidir. Örneğin ötekini zeki olarak nitelendirmek, dünyanın yeni bir yönünü açığa çıkarmaktır. Öteki, yalnızca onu nesneleştiren kişi açısından zeki olur, kendi başına zeki olamaz. Bu nedenle kişi, açığa vurarak yeni dünyanın yaratıcısı

²²⁸ A.g.e., s. 501.

olur ve dünyanın bu yönünü yaratıcıya gösteren, nesneye dönüşmüş kişi olduğu için, yaratıcı, bu ötekinin özgürlüğünü tanıyacaktır.

Otantik bireyin ötekine doğru cömertliği, ötekinin kendi projelerini gerçekleştirirken, ona yardım etmeyi gerektirir. Otantik birey yarattığı anlamları, nesnelere, kendi benini ötekine hediye olarak sunar ve öteki de bu anlamları istediği gibi kullanır. Elbette otantik birey, kendi yarattığı nesnellik üzerine kontrole sahip değildir, ama bundan rahatsız olmaz, çünkü öteki bu anlamları kendi amacı doğrultusunda kullansın diye, ona verir. Ötekinin amaçlarını gerçekleştirmede ona yardımcı olmak, onun özgürlüğünü arttırmak, otantik bireyin temel amacıdır. Sartre kişinin özgürlüğünün ötekilere bağlı olduğunu şöyle açıklar:

Her somut koşulda özgürlüğü istemekten başka amacımız olamaz. Ama bu, insan özgürlüğü soyut olarak ister demek değildir, iyi niyetli, dürüst kişilerin edimlerinde özgür olmaları demektir...Ama özgürlüğü isteyince, onun tümüyle başkalarının özgürlüğüne, başkalarının özgürlüğünün ise, bizim özgürlüğümüze bağlı olduğunu anlarız.²²⁹

Otantik birey, ötekilerin özgürlüğü temel amaç olarak benimsemelerini ister ve onların özgür amaçlarını gerçekleştirmelerine yardım eder. Burada Sartre'ın vurgusu, soyut istemenin tek başına anlamlı olmadığını, aynı zamanda bu istencin, ötekilerin etkinliklerini engellememeye, onlara olanaklar sağlamaya yönelik olması gerektiğidir. Dolayısıyla Sartre'ın "insan ilk başta kendini seçtiğinde, tüm insanlık için seçer ve tüm insanlığın sorumluluğunu üstlenir"²³⁰ iddiası, etik bireyin, ötekilerinin özgürlüğünü isteme zorunluluğunun sonucudur. Bu anlamda Sartre

²²⁹ Sartre, **Varoluşçuluk**, s. 93.

²³⁰ A.g.e., s. 66.

etiğinde bir evrensellik iddiası vardır. Ama bu evrensellik, Kantçı anlamda bir evrensellik değildir, çünkü Kantçı evrensellik görüşü, soyut ve biçimsel bir görüştür. Kant, biçimsel ve evrensel olanın bir ahlak kurmaya yeteceğini sanıyordu, ama çok soyut ilkeler eylemi belirleyemez.²³¹

Sartre'in Kantçı anlamda bir evrensellik ilkesi benimsemediğini anlamak için, Sartre'in aşkın ego ve Kant'ın bölünmüş ego iddiasına yeniden bakmak gerekir. Bu çalışmanın "Nesneleşmiş Ego" bölümünde anlatıldığı gibi Kant, egoyu aşkınsal ve empirik ego olmak üzere iki alana ayırır. Bununla birlikte Kant, kendi ahlak düşüncesinin temelini oluşturan bir ego tasarlar ve etik ben (personalitas moralis) olarak adlandırılan bu ego, insan gerçekliğinin özgürlüğünü olanaklı kılar.²³² Etik ben, kişiyi kişiselliğin olduğu şey bakımından nitelendiren ahlaki öz bilinç anlamında ahlaki kişiselliktir. Dolayısıyla etik benlikte söz konusu olan şey, kişinin kendi deneysel bir deneyimini elde etmesi ya da düşünme öznesi olarak benliğinin kuramsal bir bilgisini elde etmek değil, kendini eyleyen bir varlık olarak açığa çıkarmasıdır. Böylece deneysel ben, görüngüleri belirleyen düzen (kategoriler) ile koşullanmıştır ve görüngüler dünyasına aittir, oysa bilginin olanağı olarak aşkınsal ben ile, değer olanağının koşulu olarak etik ben numen dünyasına aittir.

Sartre, hem Kant'ın insan gerçekliğini fenomenal ve numenal iki ayrı alana ait bir gerçeklik olarak tanımlamasını²³³ hem de kişiliğin biçimsel yapısını oluşturan bir aşkınsal ben kabulünü reddeder. Aşkınsal benlik, düşünce ve algılamamanın özgün sentetik birliğini oluşturan ve düşünen, algılayan, temsil eden, seven, nefret eden, uğraşan bir benliktir. Kant'ın 'düşünüyorum, tüm tasarımlara eşlik etmeli' ifadesinde

²³¹ A.g.e., s. 94.

²³² Martin Heidegger, **The Basic Problems of Phenomenology**, s. 131.

²³³ Immanuel Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, 3. Baskı, Ankara, 2002, s. 70.

açılan tamalığın aşkınsal birliği olarak aşkınsal benlik, kişinin düşünürken düşünmeyi kendi düşünmesi olarak bilmesini olanaklı kılan benliktir. Böylece Kant, bilincin dışında algılanan bir nesnenin, kategoriler aracılığıyla düzenlenip, insan varlığı tarafından bilinmesini olanaklı kılan şeyin, bilinç içinde içkin olarak bulunan aşkınsal ego olduğunu düşünür. Kant'ın aksine Sartre, tek bir egonun olduğunu kabul eder ve düşünüm öncesi refleksiyon ile refleksiyonu birbirinden ayırarak, egonun bir ürün olduğunu ve insan etkinliklerini birleştiren apriori bir birliğin olmadığını gösterir. Sartre'ın bu ayrımı, insan gerçekliğinde düşünmenin değil, eylemin önceliğini gösterir ve insan gerçekliğinin belirsiz varoluşunu açıklar. Dolayısıyla Sartre'cı özgürlük, bilincin bir egoya sahip olmadığını, yalnızca bir kendiliğindenlik olmasının sonucudur. Kant'a göre insanlar fenomenal alanda doğa yasalarına, numenal alanda aklın yasalarına tabidirler.²³⁴ Böylece Kant, insan özgürlüğünü olanaklı kılmak, insanın tüm edimlerinde kendi özgür istencine tabi olduğunu göstermek ve sorumluluğu insan gerçekliğine yüklemek için, etik benliği tasarlar, ama Sartre'a göre Kant bu şekilde insan özgürlüğünü kanıtlayamaz. Hem Kant hem de Sartre etik bir insan olmanın temelinde özgürlüğün bulunduğunu kabul ederler. Ama Kant, bu özgürlüğün, insan gerçekliğinin empirik deneyimine dayanmadığını, yalnızca aklın temel yasasına dayandığını düşünürken, Sartre Kant'ın aksine, insan özgürlüğünü bilincin kendiliğindenliğine, eyleme dayandırır. Böylece bilincin yönelimselliği, bilince içkin bir aşkınsal egonun gereksizliğini açığa çıkarır, dolayısıyla özgürlük yalnızca insanın eyleme etkinliği olur.

Sartre'ın egoyu bilinçten dışlaması, onu dünya içinde bilincin etkinlikleri aracılığıyla oluşan bir nesne kılması sonucunda, Kantçı anlamda her türlü numenal

²³⁴ A.g.e., s. 71.

ego anlayışı yıkılır. Çünkü aşkınsal bir egonun kabulü, insanların bu aşkınsal egonun dayattığı evrensel ilkelere göre eylemesini zorunlu kılar. Kant'a göre yalnızca us tarafından belirlenmiş bir istence ya da ahlak yasasına göre eylemlerde bulunan kişi, özgür ve ahlaki bir insan olacaktır.²³⁵ Kant, istencin duyu verilerine bağlı hareket edebildiğini kabul eder, ama ona göre istencin koşulsuz iyi olması için, duyu verilerine göre değil, yasaya göre eylemde bulunması gerekir. Ayrıca istenç bu seçimi yapmakta özgürdür. Ama Kant aynı zamanda yasanın insan istenci üzerinde bir zorunluluğu olduğunu söyler. Çünkü isteme eğilimlerden bağımsız olarak ancak aklın pratik bakımdan zorunlu, yani iyi olduğunu bildiği şeyi seçme yetisidir.²³⁶ Akıl sahibi bir varlık olarak insan gerçekliğinin özgürlüğünü Kant şöyle tanımlar:

İnsan varlığını akıl sahibi ve eylemlerinin bilincinde olan, yani istemeyle donatılmış bir varlık olarak düşünersek, özgürlük idesini varsaymamız gerekir; ve böylece aynı nedenden dolayı, akıl ve istemeyle donatılmış her varlığa, kendi özgürlüğünün idesi altında eyleme belirleme özelliğini yüklemek gerektiğini buluruz.²³⁷

Böylece Kant, ahlak ilkesini, özgür iradenin iyiliğine dayandırır, ama neyin iyi olduğuna karar vermek için de, akılda ahlaksal bir buyruğu tasarlar. Tüm ahlak buyrukları, pratik bir zorunluluğun, yani özgür bir eylemin zorunlu duruma getirilmesinin formülleridir.²³⁸ İnsan gerçekliğinin özgür olması ve aynı zamanda ahlaki yasaların insan etkinliği üzerinde yükümlülüğe sahip olması nasıl olanaklı olabilir?. Kant'a göre yasa yalnızca insan etkinliği üzerinde pratik (nesnel) bir

²³⁵ A.g.e., s. 66.

²³⁶ A.g.e., s. 29.

²³⁷ A.g.e., s. 67.

²³⁸ Immanuel Kant, **Ethica: Etik Üzerine Dersler**, Çev. Oğuz Özgül, Pencere Yayınları, İstanbul, Agustus, 2003, s. 24.

zorunluluğa sahiptir ve nesnel zorunluluk da eylemin motifi işlevini görür.²³⁹ Öznel zorunluluklar dürtülerden kaynaklandığı için, ahlaki bir eyleme neden olamazlar. Ahlaksal zorunluluk, özgür eylemin mutlak iyiliğinden kaynaklanır.²⁴⁰ Dolayısıyla yasanın eylem üzerindeki zorunluluğu, neyin iyi neyin kötü olduğunu ayırt etmeleri için, usun insanları yükümlü kıldığı bir zorunluluktur.

Sartre kendi öğrencisinin annesinin yanında kalma ya da savaş birliğine katılma kararının, hiçbir soyut ahlaki ilkeye dayandırılmayacağını, çünkü içeriğin somut olması nedeniyle, ancak eylem içinde keşfedileceğini söyler.²⁴¹ Sartre, aklın yasaları aracılığıyla numenal bir egonun kişinin eylemlerini belirlemesini ya da yönlendirmesini, egoyu kendinde şeye dönüştürerek, ona Tanrısal bir özdeşlik yüklemek, anlamında bir kötü niyet olduğunu düşünür. Çünkü Sartre dünyasında otantik insan, somut bir durum içinde, belli bir eyleme yöneldiğinde, saf düşünüm aracılığıyla bu eylemi yargılayabilen ve bu açıdan bir insan imgesi oluşturan, etik bir varlıktır. Dolayısıyla böyle bir varlığın, bilince içkin bir etik ben tarafından yönlendirilmesi, Sartreci özgürlük olanağını yok eder. Bu anlamda Sartre etiğinde otantik birey yalnızca kendisi için bir değer olarak evrenselliği seçebilir. Böyle bir evrensellik, akıl tarafından zorla benimsetilen bir kategorik imperatif değildir. Bu nedenle Sartre'ın öğrencisinin seçimini belirleyen şey, yalnızca o bu etkinliği özgürce gerçekleştirdiğinde açığa çıkacaktır. Dolayısıyla Kant etiğinin, bir insan akıl yasasına göre özgürce bir seçim yaptığında, hem tüm eylemlerinde bu insanın hem de aynı durumda olan tüm insanların bu seçimi yapmaları gerektiği anlamında ahlaki bir buyruk oluşturması gibi, evrensel bir ilke yaratmak, Sartre etiğinde olanaksızdır.

²³⁹ A.g.e., s. 24.

²⁴⁰ A.g.e., s.25.

²⁴¹ Sartre, **Varoluşçuluk**, s. 94-5.

Sartre'da evrensellik, bir ideal insanlık imgesi yaratmaktır.²⁴² Kant etiğinin biçimselliği, onu içerikten yoksun bırakır ve sonuçta ahlaki seçimlere rehberlik etmekte yeterli olacak hiçbir zorunluluk belirlenemez.²⁴³ Otantik birey, temel özgürlük amacına yönelik bir seçim yaptığında, belli bir insan imgesi yaratır ve bu imgenin, insanlığın olması gereken bir imgesi olduğunu düşünür.²⁴⁴ Aslında bu ideal insanlık imgesi, kendilerini değerlerin tek yaratıcıları olarak gören tüm otantik bireylerin, özgürlüğü temel amaç olarak seçmeleri olgusuna dayanır. Sartre için önemli olan, kişinin seçtiği bir ilkenin evrenselliğinin, daima o ilkenin kişinin kendi ilkesi olduğunun farkındalığına dayanmasıdır; yani kişinin bir ilkeyi genellemesi bilime, dine, topluma atfedilemez, burada ve şimdi bu eyleme atfedilir.²⁴⁵ Eylem bir seçim olduğu için, kişinin şimdiki seçimi ahlaki bir gerekçe oluştursa da, bu ilke herkes için, hatta kişinin kendisinin farklı durumları için, bir süreklilik oluşturamaz, çünkü kişi farklı durumlarda farklı seçimler yapabilir. Bu anlamda Sartre'ın evrensellik ilkesinde, aynı durum içindeki her insanın, belirlenmiş bir doğruya göre eylemesini değil, kendi özgürlüğüne göre seçimler yapmasını, tüm seçimlerini, özgürlüğünü temel alarak gerçekleştirmesini gerektirir. Böylece aynı durumda bulunan farklı otantik bireyler, kendi arzularına, tutkularına, isteklerine göre farklı seçimler yapabilirler, ama önemli olan ötekinin özgürlüğünü engellemeyen, onu sınırlandırmayan, eylemlerini uygularken onun amaçlarını gerçekleştirmesine yardım eden seçimler yapmaktır.

²⁴² Anderson, **Sartre's Two Ethics**, s. 69.

²⁴³ Michael, C. Zaander, **A Comparative Study of the Ethics of Christine M. Korsgaard and J. Paul Sartre**, Philosophy Theses, 2008, www.digitalarchive.gsu.edu.philosophy-theses, s.23.

²⁴⁴ Anderson, **Sartre's Two Ethics**, s. 69.

²⁴⁵ Linsenbard, **An Investigation Of J. Paul Sartre's Posthumously Published Notebooks For An Ethics**, s. 79.

Düşünüm aracılığıyla insan gerçekliği hem kendini hem de ötekileri eşzamanlı keşfeder. Ego'nun bilince dışsallığı, ötekilerin varoluşunu ve kendisi-içinin nesnel bir yöne sahip olduğunu kanıtlar. Bu nedenle Sartre etiğinde kendini yaratan kişi, kendi seçimleri aracılığıyla bir insanlık imgesi kurar. Sartre der ki: “Eğer bir işçiysen ve bir komünist olmaktan ziyade, Hıristiyan bir sendikaya girmeyi seçersen, insanlar için en iyi şeyin, teslimiyet olduğunu göstermek istersem, hem kendimin hem de herkesin teslim olmasını isterim.”²⁴⁶ Dolayısıyla Sartre'in insancılığı, insanın kendi temelsizliğinde, kendi yaşam anlamına tek başına karar vermesini ve kendi dışına çıkıp, kendini varlıkta kaybederek, belli amaçlara yönelerek, kendini geri kazanma çabasını içerir. Kendini bir teslimiyet olarak seçen işçi, belli bir insanlık imgesi yaratır. Bu anlamda Sartre düşüncesindeki evrensellik, tüm insan varlıklarına, ‘içinde bulunduğu her yeni durumda kendini yeniden yap, kendini dünya içinde, dışarıda ara’ buyruğu, Kant'ın evrenselliği ise ‘ahlaklı olmak istiyorsan, tüm etkinliklerinde senin ahlaki bir birey olmanı sağlayacak aklına danış’ buyruğunu verdiği söylenebilir. Kant'ın ahlaki davranışı, durumlardan ve tarihsel, politik, sosyal koşullardan bağımsızdır ve soyut olarak bilinebilir olan maksimlere itaat etmeye dayanır.²⁴⁷ Dolayısıyla Kant evreninde insan varlığı, sabit, kalıcı bir öznelliğe sahipken, Sartre'in dünyasında insan gerçekliği, özgür aşkınlığı aracılığıyla mevcut durumu değiştiren, sayısız ben'e sahiptir. Sartre'in Kant etiğinde reddettiği şey de, bu özdeş benliktir. Bu nedenle Sartre'in evrenselliği, Kantçı anlamda ortak akla sahip olmaları nedeniyle tüm insan varlıkları için geçerli olan bir ahlak yasası değildir, aksine saf düşünüm aracılığıyla otantikliğe dönüşen bireyin, özgürlüğü temel değer olarak seçmesine ve böylece öteki insanların da özgürlüğü temel

²⁴⁶ J. Paul, Sartre, **Existentialism and Human Emotions**, Citadel Press, New York, 1987, s. 17.

²⁴⁷ Gail, Linsenbard, **Sartre's Criticism of Kant's Moral Philosophy**, Sartre Studies International, Vol.13, Issue-2, 2007. s. 65.

projeleri olarak benimsemelerini isteyip, dolayısıyla da onların özgür istencine bu çağrıda bulunmasına dayanır.

Otantikliğe dönüşen bilinçlerin birbirleriyle ilişkisi, birbirinin özgürlüğünü karşılıklı tanıma ilişkisine dönüşür ve her bilinç, öteki bilincin özgürlüğü tanımakla yetinmeyip, bu özgürlüğün içinde bulunduğu durumu anlamaya, durumu değiştirmesi için ona yardım etmeye ve onun pratik özgürlüğünü arttırmaya yönelik bir dayanışma ilişkisini benimsemeye çabalar. Dolayısıyla özne-nesne ilişkisi bir özne-özne ilişkisine dönüştüğü için, Sartre'ın VH'de sadece psikolojik bir öznel duygu olarak gördüğü 'özne biz' ilişkisi, bilinçlerin dönüşümüyle birlikte, psikolojik bir duygu olmaktan öteye gider, gerçek bir varoluşa dönüşür. Bu ilişkide bilinçler hem öteki özgürlükleri tanır hem de kendi özgürlüklerini korurlar. Biz ilişkisi toplumsal ilişkinin en yüksek biçimidir, çünkü her bilince özgürce var olma ve her diğerinin özgürlüğünü onaylayan bir şekilde başkalarıyla çalışarak, başka türlü gerçekleştiremeyecekleri amaçları gerçekleştirme izni verir.²⁴⁸

2.4.1. AMAÇLAR ŞEHİRİ

Sartre'ın otantiklik etiğindeki temel amacı, ezen-ezilen ya da köle-efendi ilişkisinin olmadığı, özgürlüğü ortak amaçları olarak seçen ve birbirlerinin özgürlüğünü tanıyan otantik bireylerin oluşturduğu sınıfsız, çatışmasız bir amaçlar şehri idealidir. Aslında Sartre'ın tüm felsefi çalışmaları incelendiğinde, bu çalışmaların bütününde devrimsel eylemlerin sonucu ulaşılabilecek olan ve birleştirici, bütünselleştirici bir "biz" olgusuna dayanan bu temel amacı gerçekleştirme olanağı

²⁴⁸ Gavin Rae, **Sartre & Other: Conflict, Conversion, Language, We**, Sartre Studies International, Vol.15, Issue.2, December, 2009, s. 71.

üzerine vurgulamalar gözlemlenir. Dolayısıyla amaçlar şehri Sartre'ın özgürlük etiğinin nihai amacı olarak düşünülebilir. Ama Sartre otantiklik etiğinde bu amacı bir ideal amaç olarak görür. Bunun nedenleri ilerleyen bölümlerde açıklanacaktır. Otantik etiği içeren çalışmalardan sonraki yapıtlarında Sartre, bu amacın önündeki engelleri kaldırmanın olanağını inceler. Bu açıdan *Diyalektik Aklın Eleştirisi*, tarihsel insan gerçekliğinin dünya içindeki koşullanmışlığına, önceki özgür praksislerin, şimdiki bireylerin pratik özgürlükleri üzerindeki sınırlandırmalarına odaklanarak, ortak etkinlik içinde, aynı amaç etrafında işbirliği yapan insanların oluşturduğu grup praksişi aracılığıyla, tüm insanlığın mutlak özgürlük oyununu özgürce oynayabileceği, bir amaçlar şehri kurma mücadelesini inceler. Böylece Sartre, ezilenleri ve sömürülenleri, karşılıklılığa dayalı ilişkileri olanaksızlaştıran, çatışmaların kaynağı olan kıtlıkla ve önceki insan etkinliklerinin maddeye kazındığı atıl anlamlarla mücadele etme farkındalığını arttırıp, etiğin olanaklı olabileceği bir yaşam dünyası kurmayı amaçlar.

Daha önceden açıklandığı gibi sanat yapıtında gözlemlenen çağrı, otantik insan ilişkilerine bir model oluşturur. Çağrı, birbirine eşzamanlı olarak bakan, ama birbirini yabancılaştırmayan özgürlüklerin, karşılıklı olarak özgürlükleri arttırıcı yönde eyleme çabalarıdır. Bu anlamda çağrı, bir durum içindeki kişisel bir özgürlük tarafından, bir durum içindeki kişisel bir özgürlüğün tanınmasıdır.²⁴⁹ Çağrının temel özelliği, ortak bir etkinlik için dayanışmaya yönelik bir çağrı olmasıdır. Çağrı, bir durumun açığa çıkmasıdır, ki bu açılma etkinliğinde otantik birey kendi istediği şeyi, ötekini de istemesini umut eder. Otantik bireyin ötekini çağırmasının nedeni, ortak bir amaç için, henüz var olmayan bir birliği ya da dayanışmayı yaratmak

²⁴⁹ Sartre, **Notebooks For An Ethics**, s. 274.

istencidir. Ama üstlenilen eylem ortak bir eylem olmasa bile, otantik birey ötekinin amacına saygı duymalıdır. Çünkü Sartre'a göre bir çağrı, belli durumları göz önüne alarak yapılır.²⁵⁰ Sartre bir örnek verir: "Dükkan satıcısına bir bilgi soran kişi, onun cevap vermek istememesini, onun kaygılarını önceden düşünebilmelidir, çünkü o, soru soran kişiden farklı projeye sahip olabilir."²⁵¹

Dolayısıyla Sartre'a göre bir insan özgürlüğüne saygı duymanın, onu tanımanın, onu bir değer olarak görmenin nedeni;

...onun, yalnızca bir amacı kovalama etkinliği içinde var olan bir özgürlük olduğunu anlamak, özgür bir kendisi içinin bir gerçekleşmiş amaçla yani bir değerle özdeş olmasından dolayı, onun etkinliğinin uygulanabilmesinin arzu edilebilir olduğunu anlamak ve bu yüzden her amacın bir değere sahip olduğunu, her insan etkinliğine bir değerın musallat olduğunu varsaymaktır.²⁵²

Böylece ötekini özgür birey olarak kavramak, onu etkilemeye, ona egemen olmaya çalışmadan, onun özgürlüğünü tanımaktır. Otantik birey, ötekine yalnızca eylem içindeki etkinliklerine bakarak, anlamlar verir. Bu nedenle algılamak ya da kavramak, ötekine bir amaç temelinde nesnellik vermektir. Aynı zamanda ötekinin amacını kavramak, otantik bireyin bu amacı gerçekleştirmede ona yardım etmesini gerektirir. Sartre'ın verdiği örnekte otobüsün arkasından koşan birini gören kişi, onun amacını dolaysızca otobüs aracılığıyla kavrar. Ama bir amacı kavramak, dünya içindeki bir nesneyi kavramak gibi değildir, çünkü amaç yalnızca bu amacı yapmak zorunda olan bir özgürlüğün geleceği olarak, yani henüz yapılmamış bir şey olarak

²⁵⁰ A.g.e., s.274.

²⁵¹ A.g.e., s.274.

²⁵² A.g.e., s. 275.

henüz gelecek olan bir amaçtır.²⁵³ Otobüsü yakalama amacı, ötekinin gerçekleştireceği bir gelecektir. Yani otantik birey yalnızca, kendi özgürlüğü aracılığıyla ötekinin özgürlüğünü kavrayarak, bu amacı benimseyerek, ötekinin amacını bir amaç olarak görebilir. Otobüse yetişmesi için ona yardım eli uzatan birey, kendini edilgin bir nesneye dönüştürerek, ötekine sunar. Dolayısıyla yardım etme etkinliği, kişinin kendi amaçlarını değil, ötekinin amaçlarını istemesini gerektirir ve öteki tarafından bu hediye, kendi amacının belirsiz geleceğinin bir aracı olarak kavranır. Ama birey, ötekinin özgürlüğünün bir aracı olmasına rağmen, öteki tarafından aşılmış bir aşkınlık değildir, çünkü birey, ötekinin amacını özgürce benimser. Öteki, yardım eden bireyi, kendi amaçlarına doğru kendisine eşlik eden özgür bir hareket olarak açılar. Aynı zamanda öteki de ona yardım eden kişi tarafından aşılmış aşkınlığa dönüştürülmez, onun amaçlarına doğru ona eşlik eden bir özgür hareket olarak kendini açığa çıkarır, çünkü onun amaçlarını benimsemek, onu özgür bir özne olarak kabul etmektir. Bu şekilde yardım etme ediminde öteki, yardım edenin amacını, yani kendisi onu çeksini diye uzatılan eli de kavrar. Ama araç olarak kavranan bu el, aynı zamanda bir özgürlüktür, çünkü dünya içinde, diğer nesnelere gibi bir nesne değil, ötekine yardım eden, onu çeken etkin bir özgürlüktür. İşbirliğine dayalı etkinlikte nesneleştirme vardır ama VH'deki bakışın nesneleştirdiği yabancılaşmış benin aksine, bu nesnellik yabancılaştırılmaz. Yabancılaşma, yalnızca eğer öteki bende de bir özgürlük görmeyi reddederse meydana gelir; ama o beni hem dünyayı zenginleştiren bir nesne hem de aynı zamanda özgür bir özne olarak görürse, benim kendi varoluşuma verdiğim öznel anlamı ek olarak, varoluşuma bir anlam verir.²⁵⁴ Ancak bu şekilde bir insan, kendini bu amaç içine yerleştirerek, onunla

²⁵³ A.g.e., s.277.

²⁵⁴ A.g.e., s. 500.

meşgul olarak, ötekiyle birlikte kendini bu amaca doğru ileri atar, ama aynı zamanda ona anlam vermek için kendini ondan uzaklaştırır. Öteki bu amacı istediği için, otantik birey de bu amacı ister ve ona yardım etmeye çalışır.

Dolayısıyla çağrı, ortak etkinlik içinde gerçekleştirilen amaca yönelik işbirlikçi bir eylemdir ve eylem içinde bir dayanışmayı gerektirir. Böylece ortak bir etkinlikte ötekinin özgürlüğünü tanımak, ona yardım etmeyi zorunlu kılar, çünkü özgürlük eylemeyi gerektirdiği için, ötekini özgürlük olarak kabul etmek, onun amacını benimsemektir. Otantik ilişkilerde insanların birbirini amaç-araç olarak kullanmaları, özgürlüklerini engellemeleri söz konusu değildir; otantik ilişkilerde önemli olan ötekilerin özgürlüğünü arttırmaktır:

Otantiklikte birey, ötekinin eylemlerini gerçekleştirilecek amaç için araçlar olarak görmez, aksine öteki, kendi amacına doğru bireyin eylemlerini aşar; eğer birey ona yardım edecek bir şey yaparsa, onun aracı olur ve onu kendi amacına doğru onu (bireyi) aşan bir hareket olarak kavrar. Ötekinin özgürlüğüyle karşılaşmak ya da bu özgürlüğe bakarak onu aşmak yerine otantik birey, bu özgürlüğün kendi amacına doğru, otantik birey aracılığıyla hareket ettiğini görür. Öte yandan otantik birey bu özgürlük tarafından aşılmaz, çünkü o özgür olarak ötekinin amacını benimser ve kendi amaçlarının ötesinde, hiçbir pazarlık olmaksızın ona yardım eder... Böylece otantik birey hem içerde hem de dışarıdadır. Ötekinin özgürlüğü hem başkalık boyutunda otantik bireyin özgürlüğünün uzantısıdır, hem de bu amacı otantik bireyden ayıran, onu sürdüren şeydir.²⁵⁵

Böylece otantik bireyin eyleminin maksimi, gerçekleştirilecek bir değer yaratmak istencidir. Ama bu istencin özü, onun yalnızca tek bir birey için bir değer

²⁵⁵ A.g.e., s. 280.

olması değil, her insan için bir değer olmasından oluşur. Bu şekilde açığa çıkarılan dünya sonsuz anlamlara sahip olur. Çünkü dünya, bir özgür bilincin tasarladığı ve birbirlerinin somut özgürlüklerini isteyen tüm ötekilerin özgürce desteklediği sonlu özelliklerin bir sonsuzluğuna sahip olur. Amaçlar şehrinde bir çağrı, etiksel bir içeriğe sahiptir. Ama Sartre'a göre bu etik çağrı, bir talep ya da mutlak değildir, çünkü bir talep kendini ötekinin özgürlüğüne koşullandırılmış bir özgürlük olarak yöneltir ve özgürlüğü yabancılaştırır.²⁵⁶ Çağrı, bir amacın açığa çıkmasıdır. Böylece amaçlar şehrinde bir birey çağrıda bulunduğu anda, ötekiler bu çağrıya yanıt verir ve birey için bu amacı varsayarlar, üstlenirler.

Amaçlar şehri, her bireyin amacını gerçekleştirmek için ötekine bağımlılığını açığa çıkarır. Dönüşen bireyler zaten hem içeri hem de dışarıya sahip olduklarının bilincindedirler. Böylece amaç ya da proje bir dışarıya sahip olur, çünkü çağrı, projenin ötekiler için var olduğunu gösterir. Sartre bu dışarıdalığı, 'emanet etme' olarak adlandırır, yani çağrıda bulunan kişi, kendi girişimini, bu girişimi özgürce benimseyen ötekilere emanet eder.²⁵⁷ Bu anlamda çağrı bir cömertliktir ve ötekilerin projelerine özgürce yardım etme istencidir. VH'de betimlenen özgürlükler arası çatışma, amaçlar şehrinde bir hediyeye dönüşür. İnsan gerçekliği, kendinin ya da üretimlerinin nesnelliğini ötekilere hediye olarak verir. Hediye, karşılıklı yabancılaşma olmaksızın eşitler arasında gerçekleştiği için, onun kabulü, hediyein kendisi gibi gerekçesiz, karşılıksız ve nedensizdir.²⁵⁸ Birey kendi amacını güven içinde ötekinin özgürlüğüne hediye olarak sunar. Çağrı bir hediyedir, çünkü o zorluk içindeki bir özgürlüğün açılmasıdır, ötekinin sonsuz özgürlüğünün tanınmasıdır,

²⁵⁶ A.g.e., s. 281.

²⁵⁷ A.g.e., s. 281.

²⁵⁸ Thomas, B. Spademan, 'Rights and the Gift in Sartre's Notbooks for an Ethics', **J. Paul Sartre**, Edited and with an Introduction by Harold Bloom, Yale University, Chelsea House Publications, 2001, s. 135.

ötekinin etkinliğine yardım etme ve onu desteklemedir.²⁵⁹ Öteki de benim amacıma doğru beni aşarak bu amacı kabul eder, bu amacı benim amacım olarak gerçekleştirmeye çalışır. Çağrı, her bireyin karşılıklı olarak ötekinin özgürlüğünü tanımasını gerektirir. Ötekine çağrıda bulunan kişi, onun özgürlüğünü istediği sürece, öteki de çağrı yapanın özgürlüğünü ister. Ama bu istenç somut özgürlüklere dayanır. Yani ötekinin özgürlüğünü tanımak, onun amaçları açısından içinde bulunduğu durumla birlikte, bu durumun ona sunduğu zorluk katsayılarıyla birlikte, kendi sonluluğu ve kırılabilirliğiyle onu tanımaktır. Bu nedenle otantik ilişkilerde mevcut durumdan uzak, soyut bir özgürlük farkındalığı amaçlanmaz. Hem ötekinin gelecek amaçlarına değer verilir hem de eylem içinde bulunan ötekinin mevcut olgusallığı göz önüne alınır.

Bununla birlikte Sartre'a göre çağrıda bulunan kişi, kendi durumundan farklı durumlarda olan kişilere çağrısını yöneltmez, yalnızca sınıflı bir toplum içinde ve kendi eşitine çağrıda bulunabilir; dolayısıyla bu çağrı sınıf bağlarını güçlendirme eğilimindedir.²⁶⁰ Ama eğer karşılıklı tanıma ve özgürlükleri yükseltme amacı yalnızca aynı grup içindeki bireyler için geçerliyse, bu durumda Sartre'ın otantiklik etiğindeki ideal toplum fikri nasıl olanaklı olacaktır? Çünkü ideal toplum tek bir gruptan ya da sınıftan değil, tüm insanlığı içeren sınıfsız bir toplumdur. Sartre grup içindeki çağrıyı tüm insanlığı içeren bir amaçlar şehrindeki otantik çağrıya genişletmek ister:

Bu nedenle otantik çağrı, her insanın her insana çağrısının olanaklı olacağı bir insan dünyasına doğru, her eşitsiz durumu aşma bilincinde olmak zorundadır. Çağrı kendini

²⁵⁹ Sartre, **Notebooks For An Ethics**, s. 284.

²⁶⁰ A.g.e., s. 285.

özgürlüğe yöneltir, bu özgürlüğün belli bir durum içinde ki başka bir özgürlüğe yardım etmesini, farklılıkları tanınmasını, ve bu tanıma aracılığıyla onları irtibatlandırmayı önerir. Gerçekleştirilmek zorunda olan şey, aşkın bir verilen olamayacak bir çeşitliliktir, çeşitlilikteki esnek ve değişken bir birliktir.²⁶¹

İdeal anlamdaki bu çağrı, yalnızca amaçlar şehrinde, çeşitliliği içeren, ama sınıfsız olan bir toplumda gerçekleştirilebilir. Amaçlar şehrinde, özgürlüklerin birbiri içine girdiği bir birlik oluşur. Bu birlik, özgürlüklerin kaynaşması değil, radikal başkalığı aşan, çeşitliliği ve benzerliğe dayalı aynılığı içeren bir birliktir. Sartre bu birlikte, yalnızca yabancılaştırıcı başkalığı dışlar, ama ötekinden farklı bir özgürlük olarak varolma anlamındaki başkalığı korur. Birlik içindeki her bir özgürlük, farklı bir özgürlük olarak var olur, ama daima başkalıkla da mücadele eder. Ayrıca öznenin ötekine bakışı (yardımı), ötekini nesneye dönüştürür, ama bu nesnellik, baskıya, eziyete ya da zulme neden olmaz, çünkü ötekini nesneye dönüştüren kişi, onu öncelikle özgür bir özne olarak kavradığı için, bu nesnelliği ötekine egemen olmak için kullanmaz, aksine onun özgürlüğünü zenginleştirmeye çalışır.

Amaçlar şehri Sartre'ın nihai amacı olmasına rağmen, Sartre'ın bu dönemdeki çalışmalarında da gösterdiği gibi, böyle bir amaca ulaşmak, henüz olanaksızdır. Çünkü “herkes etik olmadıkça, etik mümkün olamaz.”²⁶² Tek bir bireyin otantikliğe dönüşümü, bir etiğin oluşmasını sağlamaz. Toplumun tüm bireylerinin dönüşümü yaşamıyla, amaçlar şehri ideali gerçekleştirilebilir. Ama şimdilik bu amaç bir ideal olarak var olur, çünkü tarih, çatışma ve çıkarların

²⁶¹ A.g.e., s.285.

²⁶² A.g.e., s. 9.

süregeldiği bir tarihtir. Bu nedenle Sartre tarihsel devrimin, ahlaki dönüşümle olanaklı olacağını düşünür. Herkesin saf düşünüm aracılığıyla dönüştüğü, nesnel ve öznel yönleri sahip olduklarını kabul ettiği, nesnelliklerini, özgürlüklerini zenginleştiren bir olgu olarak gördüğü bir toplulukta, çatışma ortadan kalkar. Sartre bu amaçlar şehri idealinin sosyalizmde gerçekleşeceğini düşünür: 'Etik bugün devrimci sosyalist etik olmalıdır.'²⁶³ Dolayısıyla tüm baskı yapılarının, ekonomik eşitsizliğin, iktidar olgusunun ortadan kaldırılmasıyla birlikte bu ideale ulaşılabilir.

2.4.1.1. SOYUT ETİKTEN SOMUT ETİĞE GEÇİŞ

Amaçlar şehri, tüm bireylerin otantikliğe dönüşümünü gerektirdiği için, Sartre böyle bir toplumu bugün gerçekleşmesi uzak bir ideal olarak görür. Ama Sartre burada durmaz, çünkü tarih, bir ilerleme ve gelişim tarihidir, yani etik topluma ulaşmak için, tarihsel aktörler olarak mevcut durumdaki tüm ezilenlerin mücadele ve çabası gereklidir. Mücadele, her türlü baskı, eziyet ve yabancılaştırmanın ortadan kaldırılmasına yönelik bir çalışmayı içerir. Bu nedenle, amaçlar şehrine ulaşma mücadelesi, otantikliğe dönüşen bireylerin saf düşünüm aracılığıyla, özgürlüklerini temel değer olarak benimsemelerini ve her durumda ötekilerle dayanışma içinde, bu pratik özgürlüğü gerçekleştirmek için, her türlü baskıya girişimlerine meydan okumalarını ve büyük çabalar vermelerini gerektirir.

Sartre, kendi baskı ve sömürüye dayalı eleştirilerini sunarken, Hegel'in efendi-köle diyalektiğinden yararlanır. Çünkü Hegelci efendi-köle diyalektiği, insan ilişkilerinin bir fenomenolojisi olarak yol göstericidir.²⁶⁴ Hegel *Tinin*

²⁶³ A.g.e., s. 13.

²⁶⁴ A.g.e., s. 73.

Görüngübilimi'nde, efendi-köle²⁶⁵ ilişkisini, özneler arası karşılıklı olmayan bir tanıma ilişkisi olarak betimler.

Köle- efendi ilişkisinde efendinin köleden aldığı tek taraflı tanıma, aslında gerçek anlamda bir tanınma değildir. Çünkü insan, güç, baskı, buyruk, eziyet ya da zorlama aracılığıyla ötekinden tanınma isterse, bunu elde edebilir, ancak bu tanınma gerçek ve doğru bir tanınma olamaz. Bir özgür bilinç, yalnızca bir başka özgür bilinçten, kendini özgürce tanımaya çağırabilir. Sartrecı bir dille söylenecek olursa tanınma, ötekine özgür bir çağrıdır ve öteki bu çağrıya özgürce yanıt vermelidir; tanınma isteği bir talebe dönüşürse, yani ezilen, köleleştirilen ötekinden zorla, baskı ve buyrukla istenirse, istencini özgür bir bilinçten değil de, bir araca dönüştürdüğü

²⁶⁵Hegel'e göre bir bilinç özbilince, kendi varlığında duyumsadığı bir yok-varlık bilinciyle, yani 'istek'le ulaşır. Ama doğal nesnelere yöneltilen istenç, bilinci gerçek anlamda özbilince ulaştıramaz. Çünkü eylemini nesneye yönlendiren bilinç, yalnızca nesneyi olumsuzlayarak, kendini nesnede kaybederek, nesneyi açığa vurur. Ama bu açığa vurmada, bilinç kendi başkılığına ulaşamaz, sadece başka her şeyin kendisinden dışlanması yoluyla kendine özdeş bir bilinç kalacaktır. İnsan gerçekliği bir başkası tarafından bilinip, tanındığı zaman, kendi ben-farkındalığına ya da özbilince ulaşacaktır. Her bilinç, kendi özgürlüğünün öteki bilinç tarafından tanınmasını istediği için, ölümüne bir mücadeleye içinde kendini tehlikeye atar. Bu nedenle bu egemenlik mücadelesi ya bilinçlerden birinin ölümüyle ya da bir efendi- köle ilişkisiyle sonuçlanır. Ama bir bilinç yalnızca bir başka bilinç tarafından tanındığı için, bilinçlerden birin ölümü, ötekini özbilince ulaştıramaz; tanınmanın gerçekleşmesi için, iki bilincin de hayatta kalması gerekir. Böylece Hegel'e göre bilinçlerin mücadelesi ilkin efendi- köle ilişkisiyle sonuçlanır.

Bununla birlikte Hegel için efendi- köle ilişkisi, özneler arası karşılıklı olmayan bir tanıma ilişkisidir. Mücadele içindeki bilinçlerden biri, ötekinden korkup, ona boyun eğerek, tanınma isteği için hayatını tehlikeye ataktan vazgeçer ve ötekinin isteğinin nesnesi olan bir köle haline dönüşür. Diğer bilinç, boyun eğen bilince egemen olan, onu öldürmeyen, ama özgürlüğünü ondan alan efendidir. Efendi, kendi benlik imgesini ötekinde görmek için mücadeleye girer ve aynı benlik imgesini ötekenden alarak, istencini doyuma ulaştırır. Köle, efendiyi hem efendi olarak hem de özgür bir bilinç olarak tanıırken, efendi, kölenin özgürlüğünü tanımaz, onu kendisine bağımlı bir bilinç olarak görür. Efendinin efendiliği, bu mücadeleyi her türlü ölüm riskine rağmen, sonuna kadar götürmesinden gelir. Oysa köle, ölüm riski almak yerine, efendiye boyun eğerek, ondan yaşama hakkı bağışlamasını istemiş, böylece de ona bağımlı bir köle olarak yaşamayı seçmiştir. Böylece kölenin yaptığı tek şey, iş (çalışma) aracılığıyla şeyleri dönüştürmek ve efendinin tüketimi için hazırlamaktır, dolayısıyla köle şeyleri olumsuzlar, ama yok etmez, yalnızca şeyler üzerinde etkinlikte bulunur. Ama efendi, kölenin dolayımı aracılığıyla bu şeyleri tüketir. Yani efendinin şeyler üzerinde doğrudan bir etkinliği yoktur. Böylece Hegel'e göre efendi, kölenin emeğine bağımlı bir bilinçken, işi aracılığıyla nesnelere dönüştüren köle ise, nesnelere karşısında özerktir. George, W. Friedrich Hegel, **Tinin Görüngübilimi**, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2004, s. 131-134-136.

nesneden aldığı için, bu şekilde tanınmayı alan bilinç, kendi istencinin doyumuna ulaşamaz, ama efendiliğini sürdürmek için, aslında kendini aldatmaya devam eder.

Bununla birlikte Hegel, gerçek tanınmanın karşılıklı olduğunu ve bu karşılıklı tanınma istencine yalnızca kölenin ulaşabileceğini söyler.²⁶⁶ Mücadelenin sonunda köle, özgür bir kendisi için varlık gerçekliğini, yalnızca efendide bulur, kendisini özgür bir gerçeklik olarak görmez. Karşılıklı tanınmanın olması için köle, kendisinin efendi tarafından tanınmasını, efendinin onu bir özgür bilinç olarak kabul etmesini sağlaması gerekir. Kölenin kendini özgür bir öznellik olarak açığa çıkarması ve bu şekilde efendiye kabul ettirmesi, köledeki eksik varoluşaracılığıyla olanaklı olur. Efendi, kendini özgürlük bir varlık olarak tanıdığı ve ötekiler tarafından da bu şekilde tanındığı için, efendi kendi kişiliğinde bütünselliğe, efendiliğe, doyuma ulaşmıştır. Bu nedenle sabit bir ben farkındalığına ya da özbilince ulaşan efendi, kendi varlığını aşamaz. Öte yandan köle de bu tanınmayı istediği için, öncelikle kendini köle olarak görmekten vazgeçmeli ve köle varlığını aşmaya çalışmalıdır. Böylece Hegel toplumsal ve tarihsel ilerlemenin kaynağını, kölelikte ya da emekte bulur. Tüm kültürel, sosyal, dinsel, tarihsel dünya, kölenin çalışmasıyla üretilen dünyadır. Dolayısıyla kölenin nesnel gerçekliğini bu yaratımlarda bulması, kendi özgürlüğünün farkındalığını gösterir ve bu farkındalığı ya da özgür bir varlık olduğu gerçeğini, bu şekilde ötekilere gösterir. Kölelerin çalışarak yarattıkları ve ötekilerin de özgür olarak kabul ettiği bu nesnellik, insanlar arası karşılıklı tanıma ilişkisini açılar. Kölenin emeği sonucunda değişen ve dönüşen dünya, efendi ve köleliğin ortadan kalkmasına ve her bilincin kendi özgürlük farkındalığına ulaşmasına, böylece de karşılıklı tanıma ilişkilerine neden olacaktır.

²⁶⁶ A.g.e., s.138.

Otantiklik etiği dönemini içeren çalışmalarında Sartre, Hegel'in karşılıklı tanıma düşüncesini kabul eder ve insan gerçekliğinin öznel ve nesnel yönlerinin uzlaştırılabileceği sonucuna varır.²⁶⁷ Böylece VH'de betimlenen ötekilerle doğrudan ilişkiler yerine, ED'de ötekilerle doğru ilişki, yalnızca bir dolayım (emek) aracılığıyla gerçekleştirilebilir. Sartre'ın özgürlük etiğinin temelini oluşturan şey, karşılıklı tanımadır. Bu nedenle Sartre, baskı biçimlerinin ya da efendi- köle ilişkisinde ortaya çıkan, kişinin yabancılaştırılmış ben'inin aşılabilme olanağını araştırır. Sartre etiği açısından efendi 'ne ise o olan' köle ise 'ne ise o olmayan' bir varlıktır. İşte bu gerçek, kölenin oluşmakta olan olduğunu gösterir; o bir eksikliktir ve kendi mevcut varlığını olumsuzlayarak, kendini yaratmaya, özbilince ulaşmaya çalışacaktır. Hegel gibi Sartre'da efendiye boyun eğip, onun hizmetine girerek, kendini köleleştiren ezilenleri kurtarıp, özgürlüğe kavuşturacak şeyin, emek olduğunu düşünür. Çünkü, şeyleri olumsuzlayarak, değiştirerek, onlar üzerinde etkide bulunarak ezilen, nesnelere üzerinde kendi gücünü göstermesi aracılığıyla, özgürlüğünün farkındalığına ulaşır. Kölenin kendi emeğiyle hazırladığı şeyleri efendi tüketerek yok eder, yani efendinin şeyler üzerinde bir emeği yoktur. Böylece şeyleri olumsuzlayarak, dönüştürme etkinliği, ezilenlerin kendi durumlarının farkındalığına ulaşmasına ve kendilerini de yetiştirmelerine olanak sağlar. Dolayısıyla ezilenler, gelecekte daha iyi bir yaşam olanağını tasarlayarak, mevcut durumu aşip, olanaklar yaratarak, dayanışma içinde hem kendi özgürlüklerini kazanacak hem de ezen-ezilen ikiliğini yok edecektir.

Sartre'ın özgürlük ya da eylem teorisi, insan gerçekliğinin kendini yaratma etkinliğini gösterir. Hegel diyalektiğinde de yaratım, eyleme ya da çalışmaya

²⁶⁷ Heter, **Sartre's Ethics of Engagement: Authenticity and Civic Virtue**, s.38.

dayanır. Hegel'in karşılıklı tanıma düşüncesini kabul eden Sartre, efendi-köle ilişkisine dayanan baskı, eziyet ve egemenlik ilişkilerinde, ezilenlerin mevcut durumlarını dönüştürerek, baskıyı aşabileceklerini, efendiliği ortadan kaldıracabileceklerini ve böylece her insanın ötekinin amacını benimseyip, ona saygı duyacağı bir etik birliğe ulaşabileceğini düşünür.

Sartre'a göre baskı, egemenlerin, ötekileri özgür öznel olarak görmemelerinden, onları nesneleştirip, yabancılaştırmalarından, onların özgürlüklerini engellemelerinden kaynaklanır. Sartre baskının beş varoluş koşulunu betimler:

- 1.) Baskı özgürlükten gelir. Ezen ve ezilen özgür olmalıdır. 2.) Baskı özgürlüklerin çeşitliliğinden, çokluğundan gelir. Her özgürlük, diğeri için bir dışarı olmak zorundadır. 3.) Baskı bir özgürlüğe yalnızca bir diğer özgürlük aracılığıyla gelebilir, bir özgürlüğü yalnızca bir diğer özgürlük sınırlandırabilir. 4.) Baskı, hem ezilenin hem de zorbanın kendi özgürlüklerini fark etmediklerini gösterir. Yalnızca eğer kişi kendine baskı yapıyorsa, baskı yapar. Yani ezen, hem kendisi tarafından hem de ezilen tarafından ezilir. Eğer ben kendi özgürlüğümün tamamen farkındaysam, ötekilerin özgürlüklerinin de farkında olurum, onları tanırım. 5.) Ezen ve ezilenin bir suç ortaklığı vardır.²⁶⁸

Baskının varlığı özgürlüklere engel olamaz. Ama Sartre burada ontolojik seçim özgürlüğünden bahsediyor. Ezen kişi kendi özgür seçimleri aracılığıyla, ötekilere baskı yapar ve onların özgürlüklerini engellemeye çabalar. Ama ezilenler de özgürdür, çünkü daima bu içinde buldukları duruma başkaldırıp, durumu değiştirmeyi seçebilirler. Kişinin ontolojik özgürlüğü, onun olgusallığının, ona

²⁶⁸ Sartre, **Notebooks For An Ethics**, s. 325.

yönelttiği engellerden çıkar. İnsan gerçekliği belirsiz bir varoluşa ve aynı zamanda nesnel bir zorunluluğa sahiptir. Bu nedenle eylem sırasında açığa çıkan engeller, mutlak özgürlükle aşırlar. Böylece baskı, yalnızca bir başka özgürlüğe yönlendirilebilir, kendi özünde özgürlüğe çarpar, onu etkiler.²⁶⁹

Baskıda hem nesneleştirme hem de ezilenin özgürlüğünün örtük farkındalığı vardır. Eziyet eden kişi, ötekini özgürlüğünü örtük olarak tanır, çünkü baskı yalnızca başka bir özgürlüğe yapıldığı için, ezen kişi, bunun farkındadır. Eğer onun özgürlüğünün farkındalığına sahip olmasaydı, karşısındakini tıpkı bir nesneyi yok eder gibi yok ederdi. Ama aynı zamanda ezen kişi, ötekini nesneleştirir, onun özgürlüğünü sınırlandırmaya çalışır. Dolayısıyla baskıda bir kendini aldatma durumu vardır. Ezen kişi, eğer özgürlüğü temel amaç olarak alsaydı, ötekilere baskı yapmak yerine, onları özgür bireyler olarak görüp, onların özgürlüklerini arttırmaya çalışırdı. Bu nedenle ezen kişi, ezilenin özgürlüğünü reddettiğinde, kendi özgürlüğünü kaybeder ve kendi baskısının bir kurbanı olur. Bununla birlikte eğer, ezilen kişi, tüm baskı ve eziyetleri, kendi durumunun doğal sonucu olarak görüp, boyun eğerse ve durumu değiştirme gücüne sahip bir özgürlük olduğunu reddeder, bu durumu yazgı olarak kabul ederse, kendini aldatma içindedir.

Dolayısıyla baskı, eziyet ve çatışma, otantikliğe dönüşümden önceki toplumsal ilişkilerdir ve bu ilişkilerde karşılıklı tanıma olanaksızdır. Baskıda bir tanıma vardır, ama bu tanıma tek taraflı bir tanımadır. Ezen, kendi özgürlüğünün tanınması için, diğer bir özgürlüğe, ezilene ihtiyaç duyar. Tıpkı Hegel'in efendi-köle diyalektiğindeki gibi, ezen kişi, bir değişmez, sabit bir ben farkındalığına ulaşmak için, eziyet ederek, ezilenden kendi özgürlüğünü tanınmasını talep eder. Ama kendi

²⁶⁹ A.g.e., s. 327.

benliğinin, ezilenin benliğine bağlı olduğunu, ne kadar çok eziyet ederse o kadar az öz bilince ulaşacağını farkında değildir, çünkü onun benlik anlamı, ötekine verdiği özgürlükle orantılıdır.²⁷⁰ Ezenin kendini ezmesinin nedeni de bundan kaynaklanır. Baskının anlamı, onun insan üzerinde bir egemenlik kurma olgusuna dayanır. İnsan gerçekliği, kendinde nesnelere üzerinde egemenlik kuramaz, daha ziyade bu nesnelere kurduğu ilişkiler aracılığıyla kendini anlamlandırmaya çalışır. Ama aynı zamanda sosyal bir varoluş olarak insan, yarattığı bu anlamlara, ötekilerin onayını bekler. Otantikliğe dönüşmemiş kişi bu onayı, ötekilere baskı yaparak, onlara taleplerde bulunarak, almaya çalışır. Dolayısıyla otantik çağrıya zıt olarak talep, ötekilerin özgür onayını değil, zorunluluk anlamında bir çağrıyı içerir ve özgürlükleri göz ardı eder. Çünkü ezilen, ezenin bu taleplerini uygulayarak, ona boyun eğer. Ezilenin baskıdaki suç ortaklığı da buradan kaynaklanır: Taleplere boyun eğmek. Bu anlamda efendi, özgürlüğü yaşama tercih ederken, bunun aksine efendinin istencini, kendi istencine tercih ederek ve özgürlük karşısında yaşamayı seçerek köle, buyruğu kabul eder ve böylece koşullandırılmış özgürlük içinde yaşar.²⁷¹

Talep, karşılıklı olmayan bir tanıma ilişkisi içerir. Bu anlamda soyut ahlaki yasalar, buyruklar ve zorunluluklar, insan gerçekliğine empoze edilen taleplerdir ve karşılıklı tanımayı içermezler, çünkü ötekinin sürekli yabancılaşmasını gerektirirler. Sartre, Kant etiğinin ahlaki buyruğunu talep olarak görür ve eleştirir. Görev, özgür özneyi kendi projelerinden soyutlayarak, ondan doğaya kazınmış bu buyrukları uygulamasını talep eder ve onun koşullu bir ben-farkındalığına razı olmasını ister. Efendinin buyruğu olarak görev, mutlak istenci kölede koşullu bir istence dönüştürür. Köle, efendiden aldığı göreve, özgürce boyun eğer ve onu uygulamaya

²⁷⁰Heter, **Sartre's Ethics of Engagement: Authenticity and Civic Virtue**, s.54

²⁷¹ Sartre, **Notebooks For An Ethics**, s. 261.

çalışır. Böylece köle, efendinin özgürlüğünü mutlak istenc olarak benimseyip, efendiyi tanır; efendi ise buyruğunu yerine getiren kölede, arzuladığı tanınmayı alarak, onu aşmış aşkınlığa dönüştürür. Efendinin istencini yerine getiren köle kendi eyleminde kendi özgürlüğünü değil, kendi içine işlemiş olan efendinin özgürlüğünü bulur, yani kölenin kendi eyleminde karşılaştığı ben, ötekinin bendir ya da başkalaşmış bendir. Böylece köle, efendinin temsilcisi olarak dünya içinde eyler ve içine nüfuz eden efendinin istencini özgürce uygular. Dolayısıyla kölenin beni yabancılaşmış bir bendir, çünkü mutlak istenci bir görev olarak uygulayıp, kendinde efendinin özerkliğini ve kendi özgürlüğünün yaderkliğini kurar.²⁷² Bu nedenle görev etiği, kölelerin bir etiğidir.²⁷³ Bu şekilde zorunluluklar, yasaklar ve buyruklar insanlara empoze edilir, çünkü insanlar, kendi özgürlükleri ile buyruk ya da zorunluluğun empoze ettiği amacı özdeşleştiremezler ve böylece talebi, kendi dışında, ötekiindeki bir nitelik olarak görürler. Bu nedenle bir talep ya da buyruğu gerçekleştiren kişi, bu etkinlikte kendi özgür öznelliğini göremez. Özgür bir etkinlikte, etkinliğin yaratacağı değer, bireyin özgürlüğüyle özdeştir, ama bir talebin değeri, bireyin dışında olduğu için, o kendini değeri yaratan olarak görmez ve böylece kendini belirlenmiş bir amacı gerçekleştiren bir nesne olarak hisseder. Yani amaç bir zorunluluk aracılığıyla gerçekleştiği için, birey kendi amacına yabancılaşır. Dolayısıyla, zorunluluğun empoze ettiği amacı gerçekleştiren kişi, bu amacın aracı olur. Dolayısıyla kategorik imperatif bir talep olarak, durumu göz ardı eder. İnsan gerçekliği kendini bir durum içindeki özgürlük olarak kavradığı için, taleplerin durumu göz ardı eden mutlak koşulsuzluğu, insan özgürlüğünü reddeder. Örneğin;

²⁷² A.g.e., s. 268.

²⁷³ A.g.e., s. 267.

Doğruyu söyle” buyruğu, durumun üzerinden atlar, ki orada bir yalan söyleme olasılığı vardır. Bu talep benim durumuma katılmadığı için, kendini durumun ötesindeki bir özgürlük olarak verir, bir durum içindeki özgürlüğü, koşullu ve saf olmayan özgürlüğe iter ve saf ve koşulsuz bir istenç olarak benim içime işler.²⁷⁴

Sartre için bir insanın tekilliği ya da durumu, herhangi bir eylemin yönünü belirler. Ama Kant etiği izole edilmiş eylemlere bir kriter sunar.²⁷⁵ Kant’ın buyruğu, insanın tekilliğini göz önüne almadığı için, eyleme rehber olamaz. Sartre’a göre etik, bilinçlerin tek bir bilinç içinde kaynaşması değil, her bir bilinci kendi somut tekilliğinde somut bir amaç olarak alan bir karardır.²⁷⁶ Bu nedenle Kant’çı evrensellik, her bireyi soyut bir evrensel topluluk içinde tasarlar ve bu toplulukta bireylerin somutluğu dikkate alınmaz. Çünkü kategorik imperatif, aynı soyut kişilere yönlendirilen kurallara dönüşür.²⁷⁷ Tüm durumlardan soyutlanmış bireyler, Kant etiğinde eşit olarak görüldüğü için, Kant’ın buyruk bu bireylerden aynı davranışı yapmalarını buyurur. Bir önceki bölümde de açıklandığı gibi kategorik imperatif numenal alana ait bir etik ben’in ahlaki özgürlüğünü ifade eder. Bu nedenle Sartre kategorik imperatifi savunan özgürlüğün, bir diğerinin özgürlüğü olduğu düşünür.²⁷⁸ Buyuran özgürlüğün buyurduğu kişi kendisi olmasına rağmen, numenal alana ait olan ben, fenomenal alana ait olan ve daima istenci duyularla tehdit edilen bir ben’den ayrılmıştır. Bu nedenle de buyruğun ya da etik ben’in talebi, ondan ayrı bir ben’e yöneltilir. Dolayısıyla Kant etiği, her insanın öteki için varolması gerektiğini varsayar ve bu nedenle de sözde bir bütünselliktir. Yani burada açığa çıkan özgürlük,

²⁷⁴ A.g.e., s. 253.

²⁷⁵ A.g.e., s. 46.

²⁷⁶ A.g.e., s. 89.

²⁷⁷ Sorin, Baiasu, **The Anxiety of Influence: Sartre Search for An Ethics and Kant’s Moral Theory**, Sartre Studies International, Vol.9, Issue,1, Jan. 2003, s.25.

²⁷⁸ Sartre, **Notebooks For An Ethics**, s. 139.

salt bir talep olan ve ötekilere dayanan ve tüm durumları olumsuzlayan bir özgürlüktür. Kategorik imperatif evrensel soyut topluluktaki her bireyin içinde buldukları durum ne olursa olsun, buyruğa itaat etmeleri talebinde bulunarak, amacı gerekli, somut insanı gereksiz kılar.²⁷⁹ Bu anlamda Kant etiğinde içerilen özgürlük, Sartre'ın otantik cömert özgürlüğüne zıttır, çünkü somut bireyi ve durumların çeşitliliğini, evrensel soyutluk uğruna reddeder, dolayısıyla da eyleme yol gösteremez.

Kant ahlakında ahlaki eylemin motifi yalnızca nesnel olarak zorunlu olan yasaya tabidir. Kant için özgürlük, ahlak yasasıdır ve ahlak yasası, pratik aklın özgürlüğünü ifade eder. Dolayısıyla Kant, istenci her türlü güdü, dürtü, istek, eğilim ve arzudan soyutlayarak, yalnızca 'kendi başına iyi' olarak düşünülen bir iyiyle özdeşleştirir, çünkü arzulardan etkilenen iyi, kendi başına iyi olarak görülemeyeceği için, ahlak yasasının belirleyeceği istenç, kendi başına iyi olmalıdır. Böylece istencin yasaya uygunluğu, her türlü içeriğinden soyutlanmış, kendi başına iyi olduğu için, ancak böyle bir isteme her durumda tüm insanlığın uyabileceği bir istemedir. Sartre'ın Kant'ta eleştirdiği şey de, öznel eğilimlerden dolayısıyla da her türlü kişisel özgürlükten soyutlanmış bir istence göre, tüm insanların eylemlerini belirleyen yasadır. Çünkü Sartre için özgür olan istenç değil, bilinçtir. Özgürlüğü rasyonel istence atfetmek, istenci özgür, tutkuları ise belirlenmiş şeyler olarak görmektir.²⁸⁰ Elbette Kant ahlaki buyrukların dışında, insanın eğilimlerinden kaynaklanan ve farklı durumlara uygulanabilen istencin yöneldiği maksimlerden de söz eder, ki maksimler, içinde istencin belirleniminin yalnızca belli bir birey için geçerli olduğu, diğer

²⁷⁹ A.g.e., s. 139.

²⁸⁰ Christina Howells, **Sartre: The Necessity of Freedom**, Cambridge University Press, 1988, s.32.

insanlar için geçerli olmadığı pratik ilkelerdir.²⁸¹ Yasalar ise istencin belirleniminin herkes için geçerli olduğu ilkelerdir. Dolayısıyla eğer istenci belirleyen şey eğilimler ise, pratik ilke içeriklere sahip olduğu için, yasa olamaz, çünkü saf akıl kendi içinde istemeyi belirlemeye yeterli bir neden taşıdığına da pratik yasalar varolur. Eğer istemeyi belirleyen şey, yasanın biçimi değil de, içerikli pratik kurallar olsaydı, yasadan değil, maksimden söz etmek gerekirdi. Ama maksimler ahlak yasasına dönüşebilirler, ama yalnızca bireylerin kendi maksimlerinin pratik bir yasa olup olmayacağını test etmeleri sonucunda, bu maksimin herkes için geçerli olduğuna karar verdiklerinde, maksim yasaya dönüşür. Yani bir insan, eğilimlere dayanan maksiminin bir yasa olup olamayacağını sorguladığında, bu maksim, öznel koşullara, eylemin sonucunun değerine ve her türlü içeriğe başvurmadağında ahlak yasası olur. Bu şekilde bir maksimi salt biçimi nedeniyle benimseyen bir isteme, özgür bir isteme olacaktır. Çünkü koşulsuz buyruk, ahlak yasası olmaya layık tek buyruktur, çünkü her durumda buyrulmuştur ve her koşul altında geçerlidir. Koşulsuz buyrukta önemli olan, eylemin sonucu ya da içeriği değil, eylemi yaptıran niyettir. Sonuç olarak her türlü eğilimden soyutlanmış, herkes için geçerli olan bir isteme, insan öznelliğini ortadan kaldırır ve Kant etiğinde ortak amaçları benimseyen kişilerin oluşturduğu amaçlar krallığında herkes, bir ve aynı kişiye dönüşür. Kant'ta kişi yalnızca görev uğruna eylediğinde özgür olur. Dolayısıyla Kant'ın özgürlüğü aslında bir determinizmdir. Bunun aksine Sartre'ın amaçlar şehri, bugün ulaşılamaz bir toplum olarak ideal bir birlik olsa da, bu topluluk somut bir topluluktur ve VH'deki radikal başkılığın aksine, her bireysel farklılığı, çeşitliliği içeren, her öznel özgürlüğü arttırmayı amaçlayan bir 'aynılığı' varsayar. Ama bu aynılık, Kant etiğindeki soyut,

²⁸¹ Immanuel Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, Türkiye Felsefe Kurumu, 3. Baskı, 1999, s. 21.

evrensel bir aynılık değildir. Ayrıca Kant'ın amaçlar krallığı bir ideal olarak kalır, oysa Sartre amaçlar şehrini henüz var olmayan bir gelecek olarak tasarlasa da, özellikle ezilenlerin çalışması, devrimsel eylemleri aracılığıyla, mevcut toplumun otantik birliğe evrileceğini düşünür. Yani Kant'ta sadece düşünümsel düzlemde düşünülebilen toplum, Sartre'da dönüşen bilinçlerin işbirlikçi mücadelesini gerektiren bir çaba olarak görülebilir. Çünkü Sartre'da etik tarihten bağımsız değildir ve tarih mücadeleler tarihidir.

Sartre'a göre bir talep zorunlu olarak ötekilerle bir ilişkiyi gerektirir. Ama Sartre'a göre Kant'ın buyruğu, bir bireyin özerk seçimi olduğu için, aslında ötekilerle ilişkiyi içermez. Ama Kant buyruğun zorunlu olarak ötekilere dayandığını söyleyerek, kendini aldatır. Sartre'ın otantik toplumunda insanlar arası ilişkilerin özelliği değerler yaratmaktır, oysa Kant etiğinde yasalara uymak, bireylerin ortak amacıdır. Bu açıdan Sartre değerlerle yasaları karşılaştırır. Sartre'a göre bir talep olan buyruk, o buyruğa tabii olan kişiyi, belli bir amacı gerçekleştirme aracına dönüştürür: "Yalan söylememelisin!" talebi, kendi içinde bir amacı oluşturur ve kişinin bu amacı kendi amacı olarak almaksızın, kendini onu gerçekleştiren bir araç olarak görmesini sağlar ve bu amacı bir görev olarak kişiye empoze eder.²⁸² Böylece talepte önemli olan şey, amacın gerekliliği ve araçların gereksizliğidir. Dünyanın ve bireyin ötesinde, talep gerçekleştirilecek amacı bir zorunluluk olarak sunar. Durum, koşullar ne olursa olsun efendinin talebi, onu yerine getirmeyi buyurur.

Sartre etiğinde insan gerçekliği kendini oluşturma sürecinde değerler yaratır. Belli bir durumda, dünya içinde varolan kişi, bu durumu aşarak, gelecek olanaklar yaratarak, bir değer olarak varsaydığı bir amacı gerçekleştirmeye çalışırken, dünyayı,

²⁸² Sartre, **Notebooks For An Ethics**, s. 238.

kendi amacının araçsallığı olarak açıklar. İnsanın dünya içindeki etkinliği aracılığıyla nesnelere bir anlam kazanır ve dünya, zor, tehlikeli, kolay olarak görünür. Böylece dünyanın amaçların araçları olarak açıklanması aracılığıyla birey, kendi amaçlarını belirler.²⁸³ Eğer bir dağ, tırmanılma potansiyeli olarak kendini sunar, kişinin amacı dağa tırmanmak olabilir. İnsan gerçekliğinin kendini yaratma süreci varlıkla bir ontolojik ilişkiyi varsayar, bu nedenle amaç ve araçlar eş düzeydedir. Eğer kişinin kendi olanağı olarak seçtiği amaç, herhangi bir araca sahip değilse, artık bir ideal amaç olarak gözden kaybolur, çünkü kişi onu seçmeyi bırakmıştır.²⁸⁴ Bu nedenle özgür seçim değerleri konumlandırırken, görev ya da talep, kişinin özgür seçiminden bağımsız bir amacı varsayar ve kişiye onu gerçekleştirme görevini yükler. Dolayısıyla kategorik imperatif bireysel insanda temellendirilemez, yalnızca ötekiler aracılığıyla ortaya çıkabilir. Sartre burada, amacın kişiye bir zorunluluk şeklinde verilemeyeceğini, belli bir amacı isteyen kişinin, bu amacı eylemde bulacağını, aksine eylemi gerçekleştirmeden önce sadece düşünerek bu amacı akıldan çıkarsamayacağını söylemek ister. Çünkü düşünümde açığa çıkan amaç, ötekinin amacıdır, yabancı bir nesnedir, oysa gerçekte amaç, benim özgürlüğümün belirmesinin bağıntısıdır, yaratıcı bir eylem bağıntısıdır.²⁸⁵ İnsan gerçekliği bir amaca yönelik eylemde bulunduğu zaman, eylemin amacı değerler yaratmak değildir, ancak belli bir durumu ya da varlığı aşma anlamında, eylem gerçekleştirildikten sonra değer açıklanır. Yani insan, değeri amaçlamaz, ama değer kendisini etkinlik içinde açığa çıkarır.

²⁸³ A.g.e., s. 240.

²⁸⁴ A.g.e., s. 245.

²⁸⁵ A.g.e., s. 246.

Ama Kant etiğinde numenal alana ait etkin ben belirlediği bir amacı, dünya içinde etkinlikte bulunan fenomenal ben'e zorunlulukla yükler. Dolayısıyla Sartre'a göre gerçekleştirilen amaç, empirik bireyin amacı değildir, bu amaç ona bir kural olarak eylemi nasıl gerçekleştireceğini buyuran, ötekinin amacıdır. Yani zorunlulukta açığa çıkan değer, yaratıcı bir değer değildir, çünkü etik ben'in düşünümsel olarak önceden belirlediği ve empirik ben'e empoze ettiği bir değerdir. Böylece zorunluluk, insan üzerinde kendinde varlık gibi etki eder. Zorunlulukta ben kendimi bir amaçla birlikte bulurum, ama amaç kendini benim üzerinde kurmaksızın, beni özümser.²⁸⁶ Bu şekilde zorunluluğu talep eden ve uygulayan aynı kişi gibi görünmesine rağmen, aslında etkinliği gerçekleştiren kişi, bu etkinlikte kendini değil, onu empozeden ötekini gerçekleştirir. Dolayısıyla açıklanan değer, özgürce etkinliği gerçekleştirenin değil, ötekinin değeri olmaktadır. Sartre'ın özgürlük etiğinde insan gerçekliği kendini eyleyken yaratır, oysa zorunlulukta sadece önceden belirlenen amaç uygulandığı için, kişi kendine yabancılaşır. Çünkü insan varlığı, amaç karşısında gereksiz kılınmıştır.

Kant etiği, istenci numenal buyruğa tabii kılarak, insan özgürlüğünü bireyin ahlaki eylemi gerçekleştirme etkinliğinde arar. Bir amaçlar krallığı kurmayı hedefleyen bu özgürlük, sanki kişinin bu özgürlüğü kendi özgürlüğü gibi hissetmesine neden olan bir özgürlüktür. Aslında Sartre, talebin ötekiyle karşılıklı olmayan bir ilişki olduğunu söylemektedir. Amaçlar krallığında her türlü kişisel farklılık ve özel amaçlardan soyutlanmış olarak, her bireyi ortak yasalar aracılığıyla birbirine bağlayan birlik, gerçekte ötekilerle bir ilişki kurmak değildir, çünkü her yasa bireysel numenal akıl tarafından belirlendiği için, bireyin ötekilerle ilişkisi, doğrudan, ahlaki bir ilişki olarak görülemez. Kantçı buyrukta ötekiyle bir ilişki söz

²⁸⁶ A.g.e., s. 252.

konusudur, ama bu öteki, kişinin numenal ben'idir. Talebin özgürlüğü, belli bir durumda yapılan bir seçim özgürlüğü değil, durumların ötesinde yapılmış bir seçim olan bir özgürlüktür.²⁸⁷ Böylece bireysel özgürlük, koşulsuz mutlak özgürlüğün amacını gerçekleştirmek için araçlar seçen bir gereksiz varlığa dönüşür. Eğer birey bu buyruğu reddederse, ahlaken özgür olmayan bir birey olarak nitelendirilir. Bu nedenle Sartre böyle bir özgürlüğün, kişiyi özgürlüğün içdaralmasından kurtarıp, ona güvenli bir sığınak verdiğini, amaç ve seçimlere karar verme anksiyetesinden kurtardığını düşünür. Böylece özgürlük, etik dünyasını meydana getirme görevine sahip, yaratıcı bir özgürlük değildir,²⁸⁸ etiği sürdürme görevine sahip, gerçekleştirici bir özgürlüktür. Dolayısıyla yasa, insanın eylem olarak özgürlüğüne zıttır, çünkü önceden belirlenmiş amacı empoze eder; oysa değer, özgürce gerçekleştirilen etkinlikte ortaya çıkar. Böylece Sartre'ın Kant etiğine eleştirisi, onun insan gerçekliğinin mutlak özgürlüğü üzerinde her türlü yargılamaları, ilkeleri, buyrukları ve standartları reddetmesinden kaynaklanır.

Kant ve Sartre etiğini karşılaştırma etkinliğinde gözden kaçırılmaması gereken, önemli bir nokta daha var. Sartre'ın otantiklik etiğinde, saf düşünüm aracılığıyla dönüşen birey, etkinliği gerçekleştirdiği sırada, bu etkinliğin anlamını sorgulayabilmekte ve kendini yargılayabilmektedir. Böylece Sartre için ahlaki birey, otantikliğe dönüşerek, kendini, dünyayı, ötekileri saf düşünümle, anlamlandırmaya, durumunu değiştirmeye, yeni anlamlar oluşturmaya ve ötekilerin özgürlüğüne saygı duymaya çalışır. Bu açıdan Kant etiğinde, Sartre'ın saf düşünümüne karşılık gelen bir şey var: Ahlak yasası. Çünkü Kant etiğinde birey, kendi maksimlerinin ahlaki olup olmadığına kara vermek için, bir anlamda akla danışarak, maksimler üzerine

²⁸⁷ A.g.e., s. 253.

²⁸⁸ A.g.e., s. 257.

düşünmekte, yani saf düşünüm aracılığıyla maksimlerini yargılamaktadır. Ahlaklı, özgür davranış, aklın onayladığı maksimi yasaya dönüştürerek, bu eylemin gerçekleştirilmesine izin vermektedir. Bu nedenle Sartre ve Kant etiği birbirine benzerlikler içerir. Ama Kant, bir yasanın, her durum ve koşulda, herkes için geçerli olduğunu düşünerek ve istenci tüm arzu ve eğilimlerden soyutlayarak, Sartre'ın mutlak özgürlüğü önünde geriler. Çünkü özgürlük, bir durum içinde açığa çıktığı ve insanı her türlü içeriğiyle, dünya içinde bir varlık olarak düşünmek olduğu için, Kantçı anlamda her türlü engellerden soyutlanmış, ahlaki bireyin özgürlüğü, yalnızca soyut bir özgürlük olarak kalır. Yasanın zorunluluğuna boyun eğme, özgürlüğün önündeki her engeli kaldırdığı, ve onu koşulsuz kıldığı için, somut bir özgürlükten söz edilemez. Çünkü Sartre'ın düşündüğü gibi, eğer engel varsa, özgürlük vardır. Hem Kant hem de Sartre, etikte özgürlük ve eylemin önceliğini vurgular ve eylemin sonucuyla ilgilenmezler, ama Sartre'da eylemin nedeni, motifi, güdüsü, amacı, eylem tasarısı içinde ve bu tasarı aracılığıyla ortaya çıkar, bu nedenle de eylemler belirlenemez,²⁸⁹ oysa Kant'ta eylem yasa tarafından belirlenir. Ayrıca Kant'ın buyruğu, tüm zaman ve durumların ötesinde, insan gerçekliğine zorunluluk yükleyen bir buyruk olduğu için, insanı 'bir şey olma'ya dönüştürür. 'Hiçbir durumda yalan söylememelisin' buyruğu, insanı 'iyi insan' yapmayı amaçlar. Oysa Sartre etiğinde otantikliğe dönüşen insan, kendi belirsizliğini kendinde taşıyarak özgür kalır.

Görev, buyruk, talep ya da zorunluluk, aslında bireyin kendinin özgür olduğuna dair aldatıcı bir inancı içerir. Buyruğu yerine getiren kişi, kendisi dışındaki bir özgürlüğün ona empoze ettiği amacı içselleştirir ve onu uygularken, sanki kendi özgür kararıyla uyguluyormuş gibi davranır. Eylemi gerçekleştiren birey, kendi

²⁸⁹ Sorin Baiasu, **Kant and Sartre :Re-Discovering Critical Ethics**, Published by Palgrave Macmillan, 2011, s. 117.

özgürlüğünü eylemde açınıladığını hisseder ve etiğın mutlaklığına razı olarak, buyruğın değerini, kendi özgürlüğü aracılığıyla yarattığını düşünür. Böylece değer yaratmak, kendini buyruğu gerçekleştirmenin bir aracı olarak görmektir.²⁹⁰ Oysa insan gerçekliğinin mutlak özgürlüğü, onun tüm amaçlarının kurucu ve yaratıcısı olduğu için, Sartre etiği, ancak özgürlüğünü temel değer olarak eyleyen bireylerin oluşturduğu bir toplulukta olanaklı olur. Talep, görev ya da buyruğın uygulayıcısı, bunları yaratan mutlak bir özgürlüğü, kendi özgürlüğünün üstünde görür ve etik bir dünya yaratmak yerine, onları gerçekleştirerek, yaratılmış etiği uygulayan bir görevliye dönüşür. Dolayısıyla Sartre'in otantiklik etiği, Kantçı görev etiğine, herhangi bir mutlak otorite biçimiyle empoze edilen talep, buyruk ve zorunluluklara tamamen zıttır. Görev, buyruk ve talepler, insanlar arası ilişkilere dayanır, ama insan özgürlüklerinin karşılıklı tanınmasını içermedikleri için, ideal amaçlar toplumunun oluşumunu gerçekleştiremezler.

Sartre'in insanlar arası karşılıklı olmayan, yabancılaştırıcı sosyal ilişkilere verdiği örnek ırkçılıktır. Irkçılık da ötekinin özgürlüğünü reddedip, onu yabancılaşmış bir nesneye dönüştürerek, kendi varoluş anlamını bu nesneleşmeden alır. Sartre Yahudi düşmanlığının nedenlerini araştırır ve bu düşmanlığa neden olan somut bir şey bulamaz. Böylece Sartre'in ulaştığı sonuç: "Yahudi düşmanlığı gelenekten gelir ve kişinin bu geleneksel kabule dayanarak hem Yahudilere hem de genel olarak insanlara, tarihe ve topluma doğru benimsediği bir genel tutumdur."²⁹¹ Yahudi düşmanı, kendi özgür kararıyla, kendine dışsal nedenleri benimseyerek, ötekinden nefret duyar. İnsan gerçekliği için var olmak, kendini özgürce seçmek ve

²⁹⁰ Sartre, **Notebooks For An Ethics**, s. 257.

²⁹¹ J. Paul, Sartre, **Anti-Semite and Jew**, Translated by George J. Becker, Schocken Boks, New York, 1976, s. 11.

yaşam boyu yaratma çabasını sürdürmektir. Ama Yahudi düşmanlığı ve genelde ırkçılık, bu kendini yaratma sürecini göz ardı eder ve ırkçılığın nesnesi olan öteki karşısında, bir varlık, bir şey olmaya çalışır. Çünkü o kendi varlık anlamını, ötekini nesneleştirmekten alır ve ötekini tanımak, onunla ilişkide ona anlamlar yüklemek yerine, onun ne olduğuna dair bir anlamı ona peşinen verir. Yahudi düşmanı, kendi kişiliğini kendinde aramaz, kendi varlığını tamamen kendi dışında bulmayı seçmiştir.²⁹² O bir yandan kendinin ötekilerden bağımsız olduğunu düşünür, ama aslında onlara bağımlıdır, diğer yandan ötekinden bağımsız olarak onun karşısında bir efendi olduğunu iddia eder, ama onu efendi ya da üstün yapan şey, ötekinin onu efendi olarak tanınması olduğu için, aynı zamanda ötekine ihtiyaç duyduğunu reddeder. Bununla birlikte Yahudi düşmanı, Yahudi'yi yalnızca doğuştan gelen biyolojik niteliklere sahip olan ve eylemlerinde bu nitelikleri açığa çıkaran biri olarak, kendini de doğuştan Yahudi'ye göre üstün niteliklere sahip kişi olarak görür; dolayısıyla hem kendini hem de Yahudi'yi bir masanın masa olması anlamında 'bir şeye' dönüştürür ve kendinin ve Yahudi'nin özgürlüğünü yanlış tanır. Oysa özgürlük eyleme dayanır; her insan özgür eylemler aracılığıyla kendini yaratır. Bununla birlikte Yahudilik sosyal olarak oluşturulmuş bir olgudur. Bu nedenle ırkçılık, bir kendini aldatma tutumudur.

İrkçilik Sartre'a göre gelenekten geldiği için, ırkçı kişi kendini bu geleneksel düşünceyi benimseyen topluluk içinde sıradan bir insan yapar ve kendiyi yüzleşmekten, kendi üzerine düşünmekten korkar. İrkçılar, toplumsal hak ve özgürlüklere yalnızca kendilerinin sahip olduklarını, bu hakların onlara doğuştan verildiğini düşünerek, ötekini bu özgürlükten mahrum etmeye çalışırlar. Bu açıdan

²⁹² A.g.e, s. 14.

ırkçı tutum, öteki üzerinde egemen olma, var oluşunun anlamını ötekine bağlama, bu nedenle de ötekine muhtaç olma, kendi özgürlüğünün farkındalığını kendinden gizleme ve sorumluluktan kaçma gerçeğine dayanır. Sorumluluk almak, kendini yaratmayı, kendine ve ötekine değer vermeyi, eylemeyi, kendini var ettiği düşünceyi sorgulamayı ve durumu değiştirme zorunluluğunu gerektirir. Ama ırkçı insan, kendini seçme zorunluluğundan korkarak, kendine belirlenmiş bir varlık verir.

İrkçılığın ötekileştirdiği kişiyi öteki yapan, ırkçılardır. Bu nedenle öteki, bir toplumda “öteki” durumu içinde var olur. İnsan gerçekliği, bir durum içinde, özgürlüğe sahip olan bir varlık olduğu için, ona yüklenen tüm anlamlar, bu durumun olguları içinde şekillenir. Böylece ötekini öteki olarak belirleyen şey, kendi biyolojik yapısı, konuştuğu dil, içinde yaşadığı toplum, sosyal ve ekonomik yapılarıdır. Sartre ettiği açısından önemli olan, toplumun ona yüklediği anlamları, verdiği rolleri ötekinin kabul edip etmeyeceği ya da kendini içine atılmış bulunduğu doğayı anlamlandırmaya çalışıp çalışmayacağıdır.

Sartre, özelde Yahudi'nin ve Yahudi düşmanının, genelde de ırkçının ve ötekinin otantik ve inotantik tutumlarını sorgular. Otantiklik ve inotantiklik, kişinin içinde bulunduğu duruma göre yaptığı seçimler sonucunda açığa çıkan etik kategorilerdir. Sartre'a göre otantiklik, durumun açık ve doğru bir bilincine sahip olmaktan, durumun içerdiği sorumluluk ve riskleri üstlenmekten, gurur yada aşağılanma ve bazen de dehşet, korku ve nefret içinde durumu kabul etmekten oluşur.²⁹³ Dolayısıyla Yahudi'nin otantikliği, kendi Yahudilik durumunun açık ve doğru bilinçliliğine sahip olarak, bu durumu kabullenerek yaşaması, ötekilerin ona yüklediği küçültücü anlamları sorgulayıp, bu anlamlara karşı kendi iddialarını açığa

²⁹³ A.g.e., s.64.

çıkarması ve ötekilerle mücadele etmesi anlamına gelir. İnotantik Yahudi ise, kendi durumunu yaşamaktan kaçınır ve Yahudi düşmanlarının ona yüklediği nitelikleri kabullenerek, durum içinde kendini yaratabileceğini reddeder. İnotantik Yahudi, Yahudi olarak değil, kişi ya da insan olarak kabul edilmek ister.²⁹⁴ Böylece inotantik Yahudi hem ötekilerin belirlediği aşağılayıcı nitelikleri kabul ederek, kendini onlardan daha aşağıda görür hem de sanki ötekilerden özür dilemek için, bu özellikleri aşmaya çabalayarak, onlar gibi iyi, doğru, ahlaklı olmaya çalışır. Dolayısıyla bu çaba, onun kendi durumundan utancını ve Yahudilik kimliğini reddettiğini gösterir. İnotantik Yahudi, Yahudiliğin doğru bilincine varmak yerine, durumun belirlenmiş niteliğini kabullenmek ister. İnotantik Yahudi ya kendini tümüyle Yahudiliğiyle özdeşleştirir ya da kendi Yahudiliğini tümüyle reddeder ve bu açıdan kölenin köleliğine razı olma durumuna benzer bir varoluş sergiler.²⁹⁵ Böylece inotantik Yahudi, gözlem altında olduğunu bildiği için, ötekilerin gözleri aracılığıyla kendine bakmaya çalışır ve kendini ötekiden ayırmayı düşünürken, gerçekte kendisini kendisinden ayrılmış hisseder, o öteki insan olur, salt bir tanık olur.²⁹⁶ Ama inotantik Yahudi, sağlam ve güvenli bir sığınağa sahip olmak için, kendi durumunu reddederken, aynı zamanda da Yahudilik durumundan kaçamayacağını, ne yaparsa yapsın, ötekilerin onu daima bir Yahudi olarak göreceklarını bildiği için, bu gerçeği kendinden gizleyerek, kendini aldatır.

Bununla birlikte tüm ırkları reddeden ve evrensel bir insanlık öneren kişiler de Sartre için, inotantik insanlardır. Çünkü onlar, bir insan doğası ve yazgısının

²⁹⁴ Stuart, Zane, Charme, **Vulgarity and Authenticity: Dimension of Otherness in the World of J. Paul Sartre**, The University of Massachusetts Press, 1991, s. 135.

²⁹⁵ Linda A. Bell, **Sartre's Ethics of Authenticity**, The University of Alabama Press, 1989, s. 102.

²⁹⁶ Sartre, **Anti-Semite and Jew**, s. 70.

varlığını kabullenirler.²⁹⁷ Oysa otantik Yahudi kendini Yahudi olarak seçip, Yahudilik durumunu gerçekleştirip, anlamaya çalışarak, evrensel insan mitinden vazgeçer, bunun yerine sosyal bir çoğulculuğu koyar.²⁹⁸ Toplumun Yahudiliğe atfettiği ikincil ve kötü değerler içinde yaşamayı seçerek, kendini bu aşağılanma durumu içinde yaratmaya çalışan ve bu durumdan onurlu, özgür, belirlenmemiş bir insan yaratan, otantik Yahudi'dir. Sartre'ın önerdiği amaçlar şehrinde her birey ötekinin özgürlüğünü tanımakla birlikte, özgürlüğü temel değer olarak alma ve tüm egemen belirlenimlerden bağımsız olarak kendilerini yaratma, aynı zamanda da ötekinin eylemlerine cömertçe yardım etme gerçeğini benimseyerek, bu anlamda bir benzerlik içeren aynılığa katılırlar. Ama bu aynılık, özdeşleşme anlamında bir aynılık değildir, aksine her bireyin kendi özgürlük iddiasıyla topluluk içindeki farklılığını içeren bir aynılıktır. Bu toplulukta herkesin içinde bulunduğu durum, biyolojik, kültürel, sosyal ve ekonomik özellikleri, dolayısıyla ırkı, geleneği, amaçları, seçimleri birbirinden farklıdır; ama önemli olan bu farklılığı göz ardı etmeksizin, herkesin birbirinin özgür varoluşuna saygı gösterdiği, ortak amaç olarak özgürlüğü aldığı, bu nedenle bakışların yabancılaştırmadığı, ama zenginleştirdiği bir etik topluluk oluşturabilme amacıdır. Bu açıdan Sartre'ın tasarladığı etik birlik, ırkları, kimlikleri, farklılıkları içeren ve bunları özgürlüklerin zenginliği olarak gören, nesneleştirip yabancılaştırmayan, ötekileştirmeyen, belirlenmiş bir doğaya aidiyeti reddedip, evrensel bir insanlık durumu öneren bir birliktir.

İrkçılık, baskı, egemenlik gibi tüm efendilik tutumları, ötekilerle karşılıklı olmayan bir özgürlük ilişkisi içerdiği için ve bu tür ilişkilerde efendi konumundaki egemen, gerçek bir ben farkındalığına ulaşamadığı için (çünkü ötekine saygı

²⁹⁷ A.g.e., s.81.

²⁹⁸ A.g.e., s. 98-99.

duymadan, onun kendini yaratma sürecine yardımcı olmadan, ondan zorunlu olarak kendi ben farkındalığını talep eder), başarısızlıkla sonuçlanır. Kendisi için varlığın ötekiler-için-varlık boyutu, onun gerçek benlik anlamının zorunlu olarak özgür ötekilerden geldiği, kişisel özgür varoluşunun yanında, bir de nesnel bir varoluşa sahip olduğu gerçeğine dayandığı için, insan gerçekliğinin ötekilere bu varoluşsal bağlılığı aracılığıyla, etik toplumsal ilişkiler, yalnızca bu temel üzerinde, yani kişinin kendi benlik imgesiyle, ötekilerin ona verdiği nesnel anlam arasında kurulan bir uzlaşım ile sağlanabilir ve kişinin kendi benliğine yabancılaşması engellenebilir. Bununla birlikte otantiklik, sorumluluk almaya dayandığı için, otantik birey kendi eylemlerinin sorumluluğunu üstlenirken, aynı zamanda kendi benlik imgesinin zorunlu olarak ötekileri de içermesi nedeniyle, ötekilere karşı da sorumlu olmak, onların özgürlüklerinin önündeki engelleri aşmalarına yardımcı olmak, kendi etkinliklerinde daima ötekileri gözetmek zorundadır. Örneğin bir katilin katil olduğunu dürüstçe itiraf etmesi, onun otantik olduğunu göstermez, çünkü sorumlu olmak hem sorumluluğu kabul etmeyi hem de sorumlu eylemler gerçekleştirilmeyi gerektirir.²⁹⁹ Bu nedenle Sartre, etik bir toplumun olanağının, tüm insanların dönüşümüyle gerçekleştirileceğini söyler. Dolayısıyla toplumsal sorunlar üzerine düşünmek, sorunların nedenlerini incelemek, bireysel düzlemde dönüşümle birlikte bu sorunları çözme olanağını açıklamak, tüm bunlar, ideal etik topluluğu yaratma açısından bir bakış açısı sağlar.

Bununla birlikte, söz konusu etik toplumu kurmaya yönelik bilinç farkındalığının gelişimini sağlayacak ve insanları bu amaç için birlikte mücadeleye yönlendirecek düşünsel bir temelin ya da felsefenin var olması gerekir. Aslında

²⁹⁹ Heter, **Sartre's Ethics of Engagement: Authenticity and Civic Virtue**, s. 88.

Sartre'ın DAE'de kendi Varoluşçu felsefesini Marksizmle birleştirme çabası, otantiklik etiğini içeren çalışmalarda da görülür. Sartre *Materyalizm ve Devrim* adlı çalışmasında modern toplumdaki ezen-ezilen ikilemini yok edecek devrimci bir felsefeden bahseder. Bu felsefe, ezilenler arasında çıkan devrimci birey tarafından gerçekleştirilir. Ama Sartre'a göre devrimci, her baskılanan ya da sömürülen gruplar içinden çıkamaz, çünkü örneğin Yahudiler ya da Amerikan zencileri ya da işçiler, kendi haklarını yeniden elde etmek ve ötekilerle eşit haklara sahip olmak isterler; dolayısıyla mülkiyet sistemini değiştirmeyi düşünmezler.³⁰⁰ Böylece ezilen sınıfın bir üyesi olarak devrimci, ezenleri, sömürenleri ve genel olarak tüm sınıf sistemini yok etmek isteyen kişidir. Tüm ezilen grup kendi durumları içinde, onlara efendilerin verdiği hakları arttırmak, bu durumu iyileştirmek için, efendileri için çalışmayı seçerek, efendinin daimi egemenliğini kabul edip, onların yarattığı değerleri benimseyerek yaşarlar, aynı zamanda efendinin gözleri aracılığıyla kendilerini bir öteki olarak görürler ve sadece daha fazla hak talebinde bulunurlar. Bu nedenle de Sartre durumunu kabullenerek, öteki için bir araç olarak ona hizmet etmeyi seçen kişilerin devrimci olamayacağını düşünür. Devrimci bu ezilen grubun bir üyesi olmakla birlikte, içine yerleştiği durumun ötesine gider, durumu evrenin bir anı olarak düşünüp, onu değiştirmek ister, böylece devrimci kendini tarihsel bir aktör olarak düşünür.³⁰¹ Devrimcinin tarihsel bir aktör olmasının nedeni, onun devrimsel eyleminin ya da efendiye karşı, sınıfının içinde bulunduğu durumu değiştirme etkinliğinin, bu grubun tarihini yönlendiren bir eylem olmasından kaynaklanır.

³⁰⁰ Sartre, **Materialism and Revolution**, in *An Essays*, Translated by Annette Michelson, Collier Books, New York, 1962, s. 225.

³⁰¹ A.g.e., 226.

Sartre tarihi bir gelişim olarak düşündüğü için, mevcut durumu tarihin bütünlüğündeki bir aşama olarak görür. Böylece devrimsel bir felsefe yaratacak devrimci, kendini durumundan uzaklaştırıp, ona dışardan bakarak, bu durumun gelecekte daha iyi bir durumla değiştirilme olanağını gören, öteki işçilerle dayanışma ilişkisi içinde, çalışma (iş) aracılığıyla bu grubun kurtuluşunu umut eden kişidir. Bu nedenle Sartre, devrimcinin ezilenlerle ilişkisinin, insan ilişkilerine model olacağını düşünür. Sartre'ın devrimci kişide betimlediği özellikler, otantik kişinin özellikleridir. Otantik birey, kendi varlığının gerekçesizliğini kabul ederek, özgürlüğü temel değer olarak seçtiği için, tüm insanlardan da özgürlüğü temel amaç yapmalarını, böylece ötekine özgür bir varlık olarak saygı duymalarını ister. Devrimci de, ezilen işçi sınıfı karşısında, ötekileri, kendilerinden ayrıcalıklı haklara sahip olmayan, özgür insanlar olarak görmek ister. Bu nedenle o, hak talep eden değil, hak iddiasını yok eden bir insandır.³⁰² Bu açıdan Sartre'ın devrimsel felsefesi, bir eylemdir; bu eylem, insan özgürlüğünü temel alır ve durumu değiştirip, yeni değerler yaratmayı, baskı ve eziyet tutumlarıyla birlikte, tüm sınıfsal yapıları yok etmeyi, yalnızca özgürlüğe dayalı bir toplum oluşturmayı tasarlar. Bu nedenle Sartre devrimci düşüncenin hümanist bir düşünce olduğunu ve bu hümanizmin insan asaleti ya da üstünlüğüne dayanmadığını söyler.³⁰³ Devrimcinin kendi sınıf üyeleriyle giriştiği eylem, kendilerini özgür olarak gören ve bu özgürlüğün onlara kendi durumlarını değiştirme gücü verdiği bir eylemdir. Onlar bu eylem aracılığıyla, efendinin ürettiği toplumsal yapıyı ve değerleri aşar, yeni değerler açığa çıkarır.

Devrimcinin amaçladığı hümanizm, Sartre'ın ED'de betimlediği amaçlar şehridir ve bu hümanizm apriori bir etiği reddederek, onun yerine insanların

³⁰² A.g.e., 232.

³⁰³ A.g.e., s. 231-32.

oluşturduğu etik bir birliği koyar. Ezilenlerin dayanışma içinde kendi özgürlüklerinin farkındalığıyla durumu değiştirme, baskıyı, baskı değerlerini ve efendilik bakışını (kendilerindeki ötekini) reddetme etkinlikleri aracılığıyla oluşacak bu etik birliği, Sartre tüm insanlığı kapsayan bir insan felsefesi olan sosyalizmde görür.³⁰⁴ Bu birlik ezilenlerin dayanışma ve mücadelesi sonucu açığa çıksa da, tüm öteki insanlar, eğer özgürlüğü temel amaç olarak alıp, nereden ve kimden gelirse gelsin, bu özgürlüğü engelleyici, yabancılaştırıcı güçlerle mücadele ettikleri sürece, bu birlik içinde yerini alırlar. Çünkü sosyalizm, insanlar arası karşılıklı tanıma ilişkisine olanak sağlar ve bir bireyin hem içeriye (öznellik) hem de dışarıya (nesnellik) sahip olduğunu göstermeye çalışır, toplum içinde efendi-köle ayrımını, sınıf varlığını, insan gerçekliğine yukarıdan verilen hak, görev ve buyrukları reddeder, tüm etnik grupları ve sınıfları birleştirir, gerçek bir amaç olarak özgürlüğü varsayar.

Sartre'in amacı, mevcut toplumsal durumdan, otantikliğe dayalı bir topluma geçme olanaklarını yaratabilme umudunu, insanlara göstermektir. Şimdilik bir ideal olarak görülen bu toplum, yalnızca tüm özgür bireylerin, özellikle ezilenlerin durumu değiştirmeye yönelik özgür kararlarıyla, başkaldırılarıyla olanaklı olacaktır. Bu durum, Sartre'in özgürlük etiğinin oluşumsal bir yapı izlediği iddiasına bir kanıt oluşturur. Sartre etiğine bir bütün olarak bakıldığında denilebilir ki, Sartre mutlak özgürlük etiğini içeren temel çalışmalarında bize, bilincin ontolojik yapısını, toplumla ve dünyayla zorunlu ilişkisini ve ontolojik olarak doğal tutumu (kendinde-kendisi-için olma, ötekilerle çatışma, kendini aldatma) göstermeye çalışır; Otantiklik etiğini içeren çalışmalarında bireysel bilincin etik bir bilince dönüşebilir olduğunu, doğal tutum içinde yaşamının bir yazgı olmadığını, insanlık olarak da etik yaşama

³⁰⁴ A.g.e., s. 246-254.

olanağının olduğunu, ama bunun bugün gerçekleştirilmesinin olanaksız görüldüğünü, dolayısıyla da bu engellerle mücadele etme gerekliliğini ve bu gücün özgürlüğü temel amaç olarak benimseyen insanlarda var olduğunu göstermeye çalışır. Elbette ki bu güç, mutlak özgürlük inancına dayanan, insanları mücadele etme, değiştirme, sorgulama etkinliğine yönelten ve ötekilerin pratik özgürlüklerini arttırmaya çabalayan bir güçtür. Sonraki çalışmalarında Sartre, bu engelleri yok etme olanağıyla ilgilenecektir.

III. BÖLÜM

SOSYAL ETİK

VH'de bilinçler arası ilk ilişki modeli, çatışmaya dayalı bir ilişki olarak betimlense de, Sartre'ın otantikliğe dayalı özgürlük etiği, bilinçlerin çatışmalı ilişkilerden radikal dönüşümünü gerektirir. İkinci bölümde bu dönüşümün nasıl gerçekleştirildiği açıklandı. Ama Sartre 'otantiklik etiğinde' iddia ettiği sosyalist topluma ulaşma olanağının, baskı ve sömürüye dayalı, mevcut toplumsal durumda gerçekleştirilemeyeceğinin farkındalığına sahip olmasına rağmen, yine de bu ideal-etik toplum amacından vazgeçmez, bunun gelecekte gerçekleştirilebilir olacağını düşünür. Her şeyden önce böyle bir etik olanağın önünde tarihsel açıdan aşılmaz görünen engeller vardır. Sartre özellikle DAE'de insan gerçekliğinin tarihselliğinden kaynaklanan bu engellerin, ortak praksisle nasıl aşılabileceğini ve mücadele ve dayanışmaya dayalı grup etkinliği aracılığıyla, bireysel özgürlüğü içeren ortak özgürlüklerin nasıl arttırılabileceğini göstermeye çalışır.

Sartre'ın 'insan tarihsel bir varlıktır' görüşü ilk olarak DAE'de açığa çıkmaz. Aslında TE'de Sartre, egonun bilince dışsal dünyada bir nesne olduğunu söylerken, açıkça dile getirmese de insan varlığının ötekilere bağımlılığını, tarihsel ve toplumsal olarak belirlendiğini, bilincin öznel ve nesnel yöne sahip olduğunu anlatmaya çalışır. Nesnellik VH'de yabancılaşma olarak betimlense de, ED'de bilincin otantikliğe dönüşümüyle birlikte, nesneleşme artık bir yabancılaşma olarak değil, insan gerçekliğinin zorunlu bir boyutu olarak görülür. Tüm bu betimlemelerden açığa çıkan şey, insan varlıklarının toplumsal ve tarihsel bir gerçekliğe sahip oldukları ve insan gerçekliğini anlamamanın zorunlu koşulunun, bu tarihsel açımına odaklanma,

insan ilişkilerini toplumsal oluşumlar temelinde açıklama zorunluluğudur. Çünkü Sartre insan gerçekliğini bir bütünlük olarak ele alır:

Kişinin varoluşu bölünmeyen bir bütün oluşturur: İçi ve dışı, öznel ve nesnel olan, kişisel ve politik olan birbiri üzerine yankı yapar, çünkü bunlar aynı bir bütünlüğün görünümleridir ve bir bireyi, ancak bir toplumsal varlık olarak görürsek anlayabiliriz. Her insan politiktir.³⁰⁵

Ayrıca insan tarihinin diyalektik anlaşılabilirliği, Sartre'ın özgürlüklerin karşılıklılığına dayalı, sosyalist-etik toplum amacını elde etme olanağı önündeki engellerin nasıl aşılabileceğini de göstermesi açısından önemlidir. Bununla birlikte Sartre'ın etik üzerine vaat ettiği kitabı niçin yazmamış olduğu daha iyi anlaşılabilir. Sartre ideal topluma ulaşmak için, bireylerin ne yapması gerektiğini belirleyen kurallara dayalı izlenecek bir taslak ya da metin sunmaz. Çünkü Sartre etiği her türlü normatif ilkeyi dışlar. Önceden belirlenmiş bir kurallar taslağı, bireyin özgürlüğünü ortadan kaldırır ve bu taslağa göre eylemleri belirlenen bireylerin sosyalist-etik topluma ulaşacakları düşünülse bile, böyle bir toplum Sartre etiğinin amaçladığı toplum olarak görülemez. Çünkü bu toplum, bireylerin önceden belirlenmiş sosyalist kurallara göre eylemesini gerektirir ve bireylerin özgürlüklerini, sosyalist toplumun özgürlüğü pahasına yok eder. Bu nedenle Sartre etiği, her türlü koşullama ve sınırlamaya rağmen, bireylerin özgür farkındalığını açığa çıkarmayı, her bireyin kendi farkındalığını geçmiş, şimdi ve gelecek açısından tarihsel ve toplumsal belirlemeler temelinde kavramasını ve her türlü nesneleştirme süreçlerine rağmen, bireyin mutlak özgürlüğünü bireye teslim etmeyi amaçlar.

³⁰⁵ Sartre, **Sartre Sartre'ı Anlatıyor**, s. 43.

Literatürde Sartre'ın otantiklik ve diyalektik (sosyal) etik görüşleri, insan gerçekliğinin mutlak özgürlüğü ile koşullanmış özgürlüğü açısından birbirine zıt iki özgürlük düşüncesi olarak yorumlanır ve Sartre'ın iki dönemi birbirinden radikal olarak farklı dönemler olarak görülür.³⁰⁶ Sartre'ın VH'de ve ED'de mutlak özgürlüğü, DAE'de ise sınırlandırılmış özgürlüğü vurguladığı doğrudur. Ancak bu durum Sartre'ın etik düşüncesinde radikal bir kırılmayı göstermez. Çünkü bu çalışmanın konusunu oluşturan Sartre'ın özgürlük etiğinin oluşumsal yapısı açısından bakılacak olunursa, Sartre VH ve ED'de seçim özgürlüğüne, DAE'de pratik özgürlüğe, yani amaçları elde etme özgürlüğüne vurgu yapmaktadır. Sosyal etik'te Sartre özellikle baskı, sömürü, eziyet gibi egemen zihniyetin çıkarları doğrultusunda ezilenlerin özgürlüklerini sınırlandırmaya dayalı toplumsal belirlenmişliklerle, maddesel belirlenmişlikleri ayrıntılı betimleyerek, tüm bu belirlenmişliklerin bireysel özgürlükle değil, grup praxisine dayalı ortak özgürlükle aşılabileceğini, mücadelenin yalnızca ortak etkinlikle sonuca ulaşabileceğini, bireysel özgürlüklerin maddi ve toplumsal koşulların karşısındaki güçsüzlüğünü göstermeye çalışarak açıklar. Ancak yine de Sartre'ın sosyal etiğinde bireysel mutlak

³⁰⁶ Thomas Anderson, Sartre'ın insan gerçekliğinin dünya ile ilişkisi anlayışındaki önemli değişimler nedeniyle, etik düşüncesinin, onun yaşamı boyunca önemli değişimler geçirdiğini düşünür. Anderson'a göre Sartre'ın kişisel tarihi ve yaşadığı çağ, onu evrensel insan durumunun daha gerçek ve bütünsel anlayışına doğru yöneltti. Bu nedenle Anderson, Sartre'ın ilk dönem otantiklik etiğini soyut ve idealist bir etik olarak yorumlarken, ikinci dönem etiğini daha realist bir etik olarak düşünür. Anderson, **Sartre's Two Ethics**, s. 1-2-3-4. Neil Levy'e göre Sartre'ın mutlak özgürlük anlayışı, insan varlıklarının, varoluşlarına öncel olan ve anlamdan yoksun olan dünyaya anlam verme ve bu anlamı değiştirmekte daima özgür olma gerçeğine dayanır. Ama bu özgürlük, tümüyle içerikten boşaltılmış bir özgürlüktür. Çünkü özgür seçim, Sartre'ın düşündüğü gibi, anlamların ve değerlerin olmadığı bir dünyada, anlam ve değer yaratmak değildir; anlamların ve değerlerin olmadığı bir dünyada, özgür seçim olanaklı olamaz. Kişi kendini zaten var olan anlam ve değerler dünyası içinde bulur ve özgürlük de, kişinin kendini bu anlamlardan uzaklaştırıp, onları değerlendirmesi durumunu ifade eder. Yani gerçek özgürlük yalnızca seçimlerimizden bağımsız olan, anlamlı bir dünyada var olabilir. Bu nedenle Levy, Sartre'ın ikinci dönem özgürlük anlayışının sınırlandırılmış, ama daha zengin ve gerçek bir özgürlük olduğunu düşünür. Levy, **Sartre**, s.112-117-118. Christina Howells'e göre Sartre'ın özgürlük düşüncesi, mutlak özgürlük anlayışından, dışsal dünyanın kısıtlamalarını ve koşullamalarını göz önüne alan daha olgun bir pozisyona doğru değişmiştir. Bu açıdan Howells mutlak özgürlüğü, birey, bireyin durumu ve olgusallığıyla ilişkilendirirken, koşullandırılmış özgürlüğü, toplumla, practico-inertle ve insanın yazgısıyla ilişkilendirir. Howells, **Sartre: The Necessity of Freedom**, s.1.

özgürlük reddedilmez, çünkü ortak mücadeleye katılma ve hem kendi bireysel özgürlüğünü hem de grubun özgürlüğünü artırmaya yönelik grup etkinliği içinde bir rol alma kararı, yalnızca bireyin özgür seçimine dayanır. Bu açıdan Sartre'ın sosyal etiği, hem mutlak özgürlüğü hem de pratik özgürlüğü, hem amacı elde etme aracı olarak grup praksisini hem de grup içinde özgürce eyleyen bireysel praksi, hem insan gerçekliğinin tarihsel olarak belirlenmişliğini (zorunluluğu, nesnelliği) hem de mutlak özgürlüğünü kabul eder.

Sartre etiği açısından DAE, insan gerçekliğini sınırlandıran ve koşullandıran sosyal düzene gönderim yapar. Bu açıdan insan varoluşu, toplum içindeki sosyal ilişkiler tarafından koşullandırılır. İnsanların yarattığı tüm sosyal, ekonomik ve politik yapılar, toplumda yaşayan bireylerin, kendilerini yaratma etkinliklerini belirleyen ve sınırlandıran bir güce sahiptir. Otantiklik etiğinde Sartre, saf düşünüm aracılığıyla otantikliğe dönüşen bireyin, kendi gerçek benlik farkındalığına ulaşacağını ve ötekilerin özgürlüğüne saygı duyacağını açıklamıştı. Oysa sosyal etikte ben farkındalığı, dolayısıyla insan varlığının ve toplumsal ilişkilerin yapısı, bireysel farkındalıktan ziyade, diyalektik anlaşılabilirlikle elde edilebilir görünmektedir. Bu açıdan Sartre'ın sosyal etiği, otantiklik etiğini reddetmez. Sartre etiği, daima bireysel özgürlüğün ve otantikliğin değerini korur. Ancak sosyal etik, bireysel dönüşümün tek başına başaramayacağı sosyalist toplum amacını, ortak özgürlükler açısından elde etme gücünü barındırır. Elbette bu amacı gerçekleştirmeye yönelik grup praksi içinde her birey, otantik farkındalığa sahip olacak, yalnızca bu açıdan grubun sürekliliği ve başarısı gerçekleştirilebilecektir.

Sartre'ın insan gerçekliğinin sosyal sınırlanmışlığı görüşü, büyük oranda Marx'ın tarihsel diyalektiğine dayanır. Bu nedenle Sartre DEA'de Marksizim ile

Varoluşçuluğu sentezlemeye çalışır. Ancak Sartre Marksizmin belli olgularını kabul etse de, sosyal ilişkileri yalnızca ekonomik koşullar açısından değil, önceki tüm sosyal ve tarihsel süreçler açısından betimlediği ve her durumda bireysel özgürlüğü olanaklı kıldığı için, onun insan varoluşunun tarihsel yapısı açısından diyalektik yönteminin, Marksizmi aştığı söylenebilir.

3.1. SARTRE'IN MARKSİZM YORUMU

Sartre'ın sosyal etiği, devrimsel bir etik olarak Marx'ın sınıfsız toplum amacıyla özdeştir. Bu açıdan Sartre Marx'ın materyalist tarih anlayışını kabul eder. Marx maddi yaşamın üretim biçimlerinin toplumsal, siyasal ve düşünsel yaşama, yani, üretim ilişkilerine egemenliğini şöyle açıklar:

İnsanlar kendi geçim araçlarını üretirken, kendi maddi yaşamlarını da üretirler. Bu üretim tarzı, bu bireylerin belirli bir faaliyet tarzını, onların yaşam biçimini ve ne olduklarını yansıtır. Dolayısıyla bireylerin ne oldukları, üretimlerinin maddi koşullarına bağlıdır.³⁰⁷

Sartre da insan gerçekliğinin önceden verili olan ve insan etkinliklerini koşullandıran bir maddi çevre içinde, kendi tarihsel varoluşunu gerçekleştirdiğini savunur ve ekonomik koşulların sosyal ilişkiler üzerindeki temel belirleyiciliğini kabul eder. Bununla birlikte Sartre'a göre Marx, tarihsel sürece bütünleyici bir bakış açısıyla yaklaşmakta, olguların yalıtılmış görünüşler olmadığına, bir bütünün daha üstün birliğini sağlamak için olduğuna, aralarında içsel bağlantılar olduğuna ve

³⁰⁷ K. Marx, F. Engels, **Alman İdeolojisi**, Çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, 5. Baskı, Ankara, 2004., s. 39.

birinin varlığının ötekini temelde değiştirdiğine inanır.³⁰⁸ Sartre'ın sosyalist toplum amacı, yalnızca toplumsal ilişkileri tarihsel olarak bütünleştirici bir bakış açısıyla ele alan bir felsefe temelinde anlaşılabilmesiyle olanaklı olacak ve bu şekilde toplumsal ilişkilerin etik dönüşümü sağlanabilecektir. Bu nedenle Sartre, Marksizmi toplumsal ilişkilerin anlaşılabilirliği ve dönüşümü açısından, kendi çağının felsefesi olarak görür.³⁰⁹

Ancak Sartre, Marx sonrası Marksistleri, idealist olmakla suçlar. Çünkü Marksizm, dünyayı evrensel ilişkiler aracılığıyla, nesnel bir sisteme indirgeyerek, onları kendi öznelliklerinden mahrum bırakır.³¹⁰ Böylece Sartre'a göre materyalistler, zihni maddeye indirgeyerek, idealist bir bakış açısını benimserler. Eğer zihin, tamamen biyolojik faktörlere indirgenir ve sadece maddi dünyayı yansıtan bir olgu olarak görülürse, tüm dünyayı zihnin içeriğine indirgeyen idealizmden farksız olur. Sartre'ın eleştirdiği şey, materyalizmin insanı yalnızca organik bir maddesellik olarak görüp, bir doğa yasası gibi, tarihsel olayları önceden belirlenmiş kurallara göre yorumlamasıdır. Materyalist, özneliği elimine etmek için, kendisinin bir nesne olduğunu, yani bilimin bir nesnesi olduğunu düşünür.³¹¹ Böylece materyalist, nesnellik lehine özneliği dışlayarak, olaylar karşısında duran nesnel bir gözlemci olarak, olduğu şekliyle doğayı tasarlamaya çalışır. Dolayısıyla materyalistler sosyal ve maddi ilişkileri tarihin temeli olarak, bireyi de yalnızca bir ürün olarak düşünürken, Sartre bu ilişkileri insan ürünleri ya da insanın

³⁰⁸ Sartre, **Yöntem Araştırmaları**, Çev.Serdar Rifat Kırkoğlu, Kabalcı, Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 37.

³⁰⁹ A.g.e., s. 42.

³¹⁰ Sartre, **Materyalizm ve Devrim**, s. 200.

³¹¹ A.g.e., s.202.

nesneleştirmeleri olarak görür.³¹² Sartre'a göre dünya, insan varlıklarının kurucu etkinliğinin bir ürünüdür; her ne kadar insan kendini önceden verili anlamlar çevresinde ve maddi alan tarafından koşullandırılan belirlenimler içinde bulsa da, bireysel ya da grupsal etkinlikleriyle bu belirlenmiş dünyayı dönüştürme ve değiştirme gücüne sahiptir. Materyalistlerin iddia ettikleri gibi, aklın rasyonel kuralları, insanın tarihsel gerçekliğini açıklayamaz. Dolayısıyla Sartre felsefesinde öznellik, evrensel yasalar içinde elimine edilemez.

Materyalistler tarihsel ya da toplumsal olayları incelerken, bu olayları neden-etki bağlamı temelinde, öngörülebilir belirlemelerle saptamaya çalışırlar. Onlara göre her olay, dönemin egemen ideolojisini yansıtan belli bir an olarak düşünülür. Böylece Marksistler, olayları, kişileri ya da düşünülen edimleri, önceden kurulu kalıplara girmeye zorlar; örneğin Lukacs'a göre Heidegger'in varoluşçuluğu, Nazilerin etkisi altında eylemciliğe dönüşmüştür, Fransız varoluşçuluğu ise, işgal altında köleleştirilen küçük burjuva sınıfının başkaldırısını dile getirir.³¹³ Oysa Sartre'a göre Hitler'e karşı çıkan Jaspers'in akımı, bu değerlendirmeye giremez. Her türlü *a priori* belirlenimin dışında, tarihsel nesne önyargısız araştırılmalı, her türlü tarihsel olay, yalnızca sınıf çıkarlarına indirgenmemeli, somut insan varlıklarını derinlemesine inceleyen bir bakış açısına sahip olmalıdır. Materyalistlerin determinist bakış açılarının aksine Sartre, tarihsel olguları diyalektik bir süreç içinde anlamaya çalışır. Bütünleştirici bir bakışla diyalektik süreçte, her yeni aşama, önceden aştığı durumları kendinde barındıran, kendi temel karakteristiğini koruyan, yeni bir zenginleşme sürecidir. Sartre'a göre materyalistler de diyalektiği kullanırlar,

³¹² James, Lawler, **The Existential Marxism of J. Paul Sartre**, State University Of New York, B. R. Grüner Publishing Co, Amsterdam 1976, s. 9.

³¹³ Sartre, **Yöntem Araştırmaları**, s. 49.

ama onların diyalektiği determinist bir diyalektiktir. Bu durumu kanıtlamak için Sartre, Stalin'den bir alıntı yapar: "Toplumun durumu ve varoluş koşulları, toplumun idealarını, teorilerini, politik kurumlarını ve politik seçeneklerini belirler."³¹⁴ Sartre'a göre bu cümle, üstyapının kendi maddi temelleriyle ilişkilerinin determinist anlaşılabilirliğini gösterir. Yani toplumun maddi koşulları ve üretim modelleri (altyapı), o toplumun politik kurumlarını (üstyapı) belirler. Ama toplumsal yapılara bu şekilde yalnızca neden-etki perspektifinden yaklaşmak, Sartre'ın etik toplumuna yönelik çabanın nasıl elde edileceğini açıklayamaz. Altyapılar, üstyapıları belirlese de, bu durum zorunlu olarak bireylerin özgür etkinliklerini belirlemek zorunda değildir, yani Sartre için değişim ve mücadele daima olanaklıdır. Bu nedenle diyalektik süreç, hem özgürlüğü hem de zorunluluğu barındıran ve tez ve antitezin bir sentezde aşılmasını içeren bir bütünleştirici süreçtir. Böylece Sartre'a göre modern Marksistler için diyalektik, doğanın tek anlamlı bir diyalektiğidir, yani madde, ona özgü yasalar aracılığıyla, kendisi tarafından açılır; insan gerçekliği doğanın bir seyircisi olur ve bilgi gerçekliğin yansıması kılınır. Dolayısıyla bu Marksist diyalektik, varlık ve hakikati özdeşleştirerek, varlığı kendi yasalarına göre gelişen bir süreç olarak görür.³¹⁵

Sartre modern Marksistlerin bu diyalektiğini 'dışsal diyalektik' olarak adlandırır³¹⁶ ve bu diyalektiğin, insanı doğanın nesnesine dönüştürüp, doğanın yasalarına göre gelişen bir varlık olarak değerlendirdiğini düşünerek eleştirir. Çünkü bu diyalektik, doğanın *a priori* bir yasası olarak, insana dışsal olan ve insan doğasını, insana dışsal olan bu apriori yasa tarafından açıklayan bir diyalektiktir. Böyle bir bakış açısından bir bütünlük olarak alınan insanlık tarihini yapan öznel süreçler

³¹⁴ Sartre, **Materyalizm ve Devrim**, s.212.

³¹⁵ J. Paul, Sartre, **Critique of Dialectical Reason. Vol. 1**, Translated by AlanSheridan-Smith, Verso, London-New York, 2004, s. 26.

³¹⁶ A.g.e., s.26.

reddedilir, tüm doğa ve bilim, bilginin ürünlerine dönüştürülür ve idealist bir diyalektik benimsenir. Sartre, hem varlığı hakikate indirgeyen idealist diyalektiği hem de tarih ve bilgiyi, doğanın materyalist diyalektiğine indirgeyen Marksistlerin bilimsel monizmini reddeder. Dolayısıyla diyalektik, doğadan çıkarsanan, bilimsel bir hipotez olarak görülemez. Sartre'ın önerdiği diyalektik, maddenin dışında insanı üreten tarihsel hareketi izleyen bir diyalektiktir.

Sartre'a göre Marksçılar, değişimi özdeşliğe indirgemeye, tikeli evrensel içinde çözüdürmeye çalışmaktadırlar.³¹⁷ Bu açıdan bir tarihsel olguyu ya da ideolojiyi anlamaya çalışmak, o düşüncenin gerçek içeriğini görünüşe indirgemektir. Örneğin burjuva düşüncesini anlamak için Marksçılar, bu düşünceyi kendi özgün içeriği içinde, diyalektik bir biçimde incelemek yerine, onu soyut bir ideoloji kavramı içinde değerlendirmeye çalışırlar. Onlara göre, burjuva sınıftan önce ve sonra başka ideolojiler varolmuş ve var olacaktır, ama önemli olan bunların hepsinin bir ideoloji olarak görülmesi ve neden-etki bağlamında değerlendirilmesidir. Sartre'ın eleştirdiği şey, burjuva sınıfı ya da üretim ilişkilerinin dayandığı toplumsal herhangi bir nesne (kitap, fatura, iş gibi) değerlendirilirken, Marksistlerin bu olguları kendi bağlamlarından soyutlayıp, soyut olgular olarak incelemeleridir. Böylece Marksistler, bireyi, toplumu ya da bir kitabı, bütünü bir tasarımı görünümü altında inceleyip, bir bireyin siyasal tutumunu ya da yazınsal yapıtını, örneğin kapitalist sömürgeciliğe ya da idealizme indirgerler;³¹⁸ bu şekilde kitabın somut gerçekliği idealizm olur. Bu nedenle Sartre evrensellik içinde bireyselliği yok etme girişimine karşı çıkar. Sartre'ın verdiği örnekte küçük burjuva sınıftan çıkan yazar Valery'i Marksçılar, bireysel özgünlüğü içinde anlamaya çalışmak yerine, onun içinde

³¹⁷ Sartre, **Yöntem Araştırmaları**, s. 60.

³¹⁸ A.g.e., s. 62.

yaşadığı topluluğun öteki topluluklara göre konumunu, bu topluluğun iç çelişkilerini inceleyeceklerdir. Oysa Sartre için, Valery'nin ideolojisi, onun idealizmle kurduğu ilişkiler aracılığıyla belirginleşen, ama kendi özgünlüğü içinde, çıkmış olduğu somut topluluğa dayanılarak yorumlanması gereken bir kişinin somut ve biricik bir ürünü olarak görülmelidir.³¹⁹ Dolayısıyla bireyin ilişkileri genel ilkelerle değil, gözlemler sonucunda anlaşılabilir olmaktadır. Valery'i küçük bir burjuva aydını olarak görüp, onun yapıtını da idealist olarak yorumlayan ve bireyselliği göz ardı eden Marksçılar'ın aksine Sartre, belli bir tarihsel anda, belli bir toplum içinde ve belli bir sınıfta bireyin ortaya çıkmasına yol açan süreçleri kavramaya olanak sağlayan bir dolayimler aşaması sırası içinde, bireyi anlamaya çalışır.

Sartre'ın VH'nin sonunda söz ettiği varoluşsal psikanaliz, DAE'de diyalektik yöntem olarak açığa çıkar ve bu yöntem bireyi ve bireyin sosyal ilişkilerini anlamayı sağlar. Sartre'ın amacı, varoluşçuluğu Marksist ilkelerle sentezleyip, kendi özgün yaşamı içinde bireyin, üretici güçlerle, üretim ilişkilerinin temel çelişkilerinden yola çıkılarak belirlenmesi için, dolayimler kurmaya çalışmaktır. Sartre'ın Flaubert çalışması, sosyal bağlamı içinde bireyi anlamının diyalektik sürecini açıklar. Flaubert burjuva sınıfında doğmuş, çocukluğunda ailesi aracılığıyla bu sınıfın tüm çelişkilerini yaşamış ve bu çelişkiler onun kişiliğinin oluşmasında belirleyici olmuşlardır. Flaubert çocukluğunda yetişkinlerin ona empoze ettiği sosyal rolleri anlamaksızın benimser ve yetişkinliğinde bu yapıları tümüyle aşamaz. Sartre'a göre aile, bireyin ilk nesneleşme deneyimidir, sınıfı ve birey arasındaki bir eklemeleşme noktasıdır.³²⁰ Dolayısıyla aile tarihsel devinim aracılığıyla oluşur ve ailenin biçimlendirmesi aracılığıyla çocuk, kendi sınıfını, sınıfının tarihsel bağlarını

³¹⁹ A.g.e., s. 67.

³²⁰ A.g.e., s. 73.

içselleştirir. Böylece bireysel yaşamın somut anlamı, yalnızca tarihin genel çatışmalarından çıkarılamaz; bireysel yaşam, sadece kendi özgünlüğü içinde düşünülmelidir. Ancak hem bireysel yaşam hem de tarihsel süreç karşılıklı olarak birbirlerini etkiler ve kompleks, açık uçlu bir bütünlük içine katılırlar.³²¹ Dolayısıyla, hem insan gerçekliğinin biricikliğini açığa çıkarır hem de kolektiflerin özgün varlığını açıklar. Bu şekilde Sartre, tarihsel insan varoluşunu, kolektifler arasında yaşaması gerçeğinden yola çıkarak açıklamaya çalışır.

Sartre, Marx'ın, nesneleşmeyi, insan gerçekliğinin dışsallaşması, dışarıya açılması olarak gördüğünü ve nesneleşmenin, yaşamı durmaksızın yeniden üreten, doğayı dönüştürerek kendini üreten insana, 'kendini yarattığı bir dünyada kendini gözlemlemek' olanağını verdiğini düşünür.³²² Böylece insanlık tarihinde insanlar, kendi toplumsal üretimleriyle belirlenmiş, kendi istençlerinden bağımsız ilişkiler bütünlüğü içine girmektedirler. Bu üretim ilişkileri, yasal ve siyasal üstyapı altında gelişirler. Ama Marx'ın da belirttiği gibi bugünkü insanlık tarihi, üretim ilişkileri ve üretim güçlerinin savaşının yol açtığı, insanın kendi işinin ona düşman olduğu bir yabancılaşmaya neden olmuştur. İnsanın kendi ürününün, salt bir nesneleşme olduğunun farkına varması, devrimsel praksisle olanaklıdır. Sartre'a göre Marx, insan gerçekliğinin bilgiye indirgenemez olduğunu, yaşanması ve üretilmesi gerektiğini anlamış ve araştırmasının özeğine, somut insanı, belli bir anda, gereksinimleriyle, varoluşunun maddesel koşullarıyla, yapıtının doğasıyla, yani şeylere ve insanlara karşı savaşımıyla belirlenen insanı yerleştirmiştir.³²³ Böylece

³²¹ Joseph S. Catalano, **A Commentary of Jean Paul Sartre's Critique of Dialectical Reason**, The University of Chicago Press, 1986, s. 49.

³²² Sartre, **Yöntem Araştırmaları**, s. 26.

³²³ A.g.e, s. 27.

Sartre, insan varoluşunun özgünlüğünü doğruladığı ve insanı nesnel gerçekliği içinde kavradığı için, Marx'ı haklı bulur.

Sartre'ın Marksçılığı Varoluşçulukla birleştirme çabası, Marksçılığı doğuran koşulların, kendi çağında aşılmamış olduğuna olan inancından kaynaklanır. Sartre'ın amacı, Marx'ın sınıf ve grup gibi sosyal yapılarla ilgili görüşlerini, kendi bireysel özgürlük ve sorumluluk anlayışıyla birleştirmektir. Sartre bu birleştirme çabasını şöyle açıklar:

Marksçılık gibi varoluşçuluk da, ortaya somut bireşimler koymak için, deneye başvurur. Varoluşçuluk felsefesi, bu bireşimleri, devingen ve diyalektik bir bütünleş içinde, 'dünya-olan- felsefe'den başka bir şey olmayan diyalektik bütünleş içinde tasarımılayabilir. Bize göre gerçek, olmuş olan, olmakta olan ve olacak olan bir şey, durmadan bütünlenen bir bütünleşiktir.³²⁴

Marksizm ve Varoluşçuluk, insanı üretim tarzı ve üretim ilişkileriyle birlikte sınıf çatışmaları içinde ele alırlar, yani ikisinin yöneldiği nesne aynıdır. Ancak Marksçılık, insanı düşünce içine hapsederken, Varoluşçuluk, onu her yerde, işinde, sokakta, evinde aramaya koyulmuştur.³²⁵ Varoluşçuluk, tarihsel olayın özgünlüğünü korur ve apriori yasalarla bu olayı açıklamaya çalışmaz. Sartre, DAE'de tarihsel olayların, bütünlük içindeki anlamını araştırır ve sosyal ilişkilerin gerçekliğini, bu bakış açısından inceler. Tarihsel bir insan antropolojisi kurmayı amaçlayan Sartre, diyalektik akıl aracılığıyla, insan gerçekliğinin maddesel yönü (organik varlık) ile pratik yönünü (praxis varlığı) , yani zorunluluk ve özgürlüğünü açıklamaya, eylem

³²⁴ A.g.e., s. 42.

³²⁵ A.g.e., s. 40.

varlığı olarak, insanın önündeki engellerin, ortak etkinlik aracılığıyla aşılabilirliğini göstermeye çalışır ve böylece etik açıdan, tüm insanların hem ontolojik hem de pratik özgürlüğe sahip oldukları, sosyalist bir toplum ya da ‘tam insanlık’ amacını gerçekleştirme umudunu taşır. Bununla birlikte Sartre’ın Marx’a dönüşü, Sartre felsefesinin özgünlüğünü yitirmesi olarak düşünülmemelidir. Sartre Marks’ın temel ilkelerini kendi etik toplum amacını geliştirmek için benimser ve toplumun bugünkü durumunu betimlemek için kullanır. Ama özgürlük ve sorumluluk düşüncesinden asla vazgeçmeyen Sartre, yetmiş yaşında yaptığı bir röportajda, Marksizmi aşan bir felsefeye ihtiyaç duyulduğunu ifade eder:

Marksizmin hala varlığını koruyan temel görünümleri olduğunu düşünüyorum...Ama bugün artık başka bir düşünce gerekiyor; Marksizmi, onu aşabilmek, onu atıp yeniden ele almak için dikkate alacak bir düşünce. Gerçek sosyalizme ulaşmanın koşulu budur.³²⁶

Dolayısıyla, Sartre’ın Marksizmi Varoluşçulukla birleştirme çabası, etik topluma ulaşma olanağını sağlayabilecek bir yöntem olarak düşünülebilir.

3. 2. DİYALEKTİK YÖNTEM

Sartre insanlık tarihini, sürekli gelişen bir diyalektik olarak düşünür. Bu nedenle insan gerçekliği hakkındaki hakikat, bilgiye indirgenemez ve bu hakikat, daima bütünlünen bir bütünlüktür. İnsan gerçekliğinin tarihsel bir varoluş olmasını Sartre şöyle açıklar:

³²⁶ Sartre, **Sartre Sartre’ı Anlatıyor**, s. 55-56.

Kendi praksi ile, uğranılan ya da neden olunan değişiklikler aracılığıyla, bunların içselleşmesi ve içselleşen bu ilişkilerin yine aynı devrim içinde aşılmasıyla kendini sürekli olarak belirleyebilmesinden dolayı, insanın ayrıcalıklı bir yeri vardır.³²⁷

Bu nedenle Sartre DAE’de insanı, maddi organizmaların çoğulluğu içinde yaşayan pratik bir organizma olarak tanımlar ve onu sosyal mücadele dünyası içine yerleştirir. Böylece insanlar arası ilişkiler çatışmadan ziyade, önceki şartlara ve pratik alanı belirleyen maddi koşullara dayalı, mücadeleciler ve işbirlikçiler olarak düşünülür. Diyalektiğin kaynağı her bir ötekine ve maddeye etki eden sayısız insan praksi olduğu için, diyalektik kendinde her şeyi saran, kapsayıcı bir insanüstü neden değildir, bu etkileşimlerin etkisidir.³²⁸ Sartre’a göre diyalektik, belli bir toplumda, bu toplumun gelişiminin belli bir anında, o toplumdaki insan praksisinde ve bu praksi aracılığıyla açığa çıkarılır.³²⁹ Tarihsel materyalizmin diyalektik yasası, insan tarihini dışardan kontrol eden bir monistik yasa değildir, tarihin gelişiminin içinde, tarihi anlamaya çalışan bir yasadır. Diyalektik, özgürlük ve zorunluluk arasındaki çelişkiyi ve birliği açıklar ve tüm tarihsel zorunlulukların, bireysel gerçeklerden ortaya çıktığını anlar. Dolayısıyla insanlar, geçmişten aktarılmış ve verilen şartlar altında, kendi tarihlerini yaptıkları için, diyalektik insan gerçekliğinin maddeyle ve öteki insanlarla kurduğu ilişkileri, bireysel praksisin ötesinde, daha geniş perspektiften açıklama girişimidir. Bu nedenle diyalektik, bireysel gelişmeler

³²⁷ Sartre, **Yöntem Araştırmaları**, s. 173.

³²⁸ Anderson, **Sartre’s Two Ethics**, s. 92.

³²⁹ Sartre, **Critique of Dialectical Reason Vol. 1**, s. 33.

üzerine empoze edilen, önceden kurulmuş bir şema değil, bireysel uğraşı içinde açıklanan bir olgudur.³³⁰

Bu anlamda Sartre'ın diyalektik yöntemi, bireylerin pratik özgürlükleri önündeki engel ve sınırlamaları, kıtlık temelinde oluşan ilişkileri, tarihsel perspektiften açıklamayı ve VH'de açıklanan insan gerçekliğinin belirsiz varoluşunu onaylayarak, bireysel praksisin anlamını ve insan gerçekliğinin tarihselliğini göz önüne sermeyi amaçlar. Böylece diyalektik, tüm tarihin anlam ve hakikatine (ilişkiseliliğine) yaşamlarımızın tanıklık etme şekillerini ortaya koymaya çalışır.³³¹ İnsan gerçekliğine bu bütünsel yaklaşım, etik-toplum amacı önündeki engelleri anlamayı ve aşmayı hedefler. Aslında diyalektik süreç, bir yaşam deneyimidir, çünkü yaşamak, eylemek ve etkilenmektir.³³² Yani diyalektik, praksisin gerçekliğinin anlaşılması olarak, praksisin tüm yapılarını anlamak için, yaşam deneyimine yönelir. Böylece Sartre için, insan tarihinin doğru yorumu, Marx'ın tarihsel materyalizmidir. Sartre'a göre analitik akıl, tarihsel bir olguyu, dışardan gözlemlemeye çalıştığı ve bütünü parçalara ayırıp, aradaki bağlantıları kurmakla ilgilendiği için, gerçek bir insan tarihi açıklaması sunamaz.³³³ Yani analitik akıl, ayırım ve farklılıkları açığa çıkarır; oysa diyalektik akıl, karşıtlıkları ortadan kaldırıp, yeni sentez içinde koruyarak açığa çıkarmayı amaçlar. Diyalektik anlama, olayları gözlemleyip, yargılara ulaşmak yerine, olayları, bireyleri, sosyal ilişkileri yani dünyayı anlayıp, onu değiştirmeyi amaçlar. Bu açıdan Sartre'ın diyalektiği, onun Varoluşçuluğu ile uyumludur. Sartre'ın amacı, tarihsel insan gerçekliğinin praksişi boyunca, aklın diyalektik işleyişini açıklamaktır. Bu açıdan tekil bireylerin, içinde buldukları

³³⁰ A.g.e., s. 37.

³³¹ Joseph. S. Catalano, **The Meaning and Truth of History: A Note on Sartre's Critique of Dialectical Reason**, Sartre Studies International, Vol. 13, Issue.2, 2007, s. 48.

³³² Sartre, **Critique of Dialectical Reason Vol. 1**, s. 39.

³³³ A.g.e., 38.

durumu ve tarihsel koşulları, dolayısıyla da kişiler arası ilişkileri göz önüne alıp, bireylerin tarihin oluşumunda oynadıkları rolü açığa çıkarmak, yani insan varlıklarının kendini gerçekleştirme etkinlikleri içinde diyalektik süreci açıklamak, Sartre'ın etik amacı için zorunludur. Tekil bireyi çokluk içinde (ötekiler için varlık boyutunda), yani grup ve sınıfsal yapı içinde ele alarak Sartre, bireysel özgürlüğü, sosyal alanda da sürdürmeye devam eder. İnsan tarihinin anlamak, modern Marksistlerin yaptığı gibi, belli bir dönemdeki tarihsel olaya odaklanmakla değil, bu tarihi verilen şartlarda gerçekleştirmeye çalışan bireysel praksisleri açığa çıkarmakla anlaşılabilir. Sartre'a göre tıpkı insan gerçekliği gibi tarih de, bitmiş bir bütünlük değildir; daima süregelen bir bütünlümedir. Bu nedenle önceden belirlenmiş koşullar içinde kendini bulan birey, projeler üreterek, bu koşulları aşmaya, kendi olanaklarını yaratarak, geleceğe yönelmeye çalışır. Dolayısıyla tarih, neden-etki ilişkisi içinde devam eden bir süreç değil, bireyin tarih ve toplumla karşılıklı ilişkisini açmlayan bir bütünleşme olarak görülmelidir. Bu şekilde Sartre diyalektik aklı, bireyin bütünlü, tekilin çoğulla diyalektik ilişkisi içinde ele alarak, tarihi geleceğe doğru bütünlünen bir süreç olarak düşünür. İnsan eylemleri ve insan tarihi, bireyin bireyle, maddi dünyayla ve gruplarla karşılıklı diyalektik etkileşimi aracılığıyla anlaşılabilir.

David Detmer'in Sartre'ın '*Siyah Orfeus*' adlı denemesinden alıntılacağı ifadeler, Sartre'ın diyalektik yöntemini anlamak için iyi bir örnektir:

Tez: Beyaz üstünlüğünün pratik ve kuramsal doğrulanmasıdır. Antitez: Zenciliğin negatif konumudur. Ama bu negatif an, yani zencilerin farkındalığı, tez ve antitezin insanın ırksız bir

toplumdaki sentezini hazırlamayı amaçlar. O halde zencilik, kendini yok etmek içindir; o 'bir yere varış' değil, 'o yeri geçiştir', amaç değil araçtır.³³⁴

Detmer'e göre diyalektik, çelişik güç ya da fikirlerin çarpışması aracılığıyla ilerlemeyle ilgili, iki zıt fikri yeni bir sentez içinde birleştirerek, hakikate varma yöntemidir. Sartre'ın tarihsel diyalektiği açısından, beyazlar tarafından aşağılanan zenciler, bu ırkçı tutumu yok etmek için, kendilerinde bir güç bulabilirler. Ama zencilerin bu gücü, hem kendilerinin hem de beyazların üstünlüğünü yok etmek ve ırkçılığa son vermek için, her ikisinin de olumlu taraflarını (kültürel başarılar değer verme) yeni bir sentezde ortaya koymak üzere bir araç olarak kullanılmaktadır.³³⁵ Dolayısıyla ortaya çıkan sentez, farklılıkları içeren bir zenginleşme olarak, ırksız bir toplum olur.

3.2.1. TARİHSELLEŞME OLANAĞI: BÜTÜNLEŞTİRME

Sartre'ın diyalektik yöntemi, bütünleştirme temelinde anlaşılabilir. Her insan yaşamı, bir bütünleştirme etkinliğidir ve diyalektik yöntem, bireysel çoğulluğun bütünleştirmelerinin bir bütünleşmesi olarak etkir. Diyalektik anlama, bireylerin bir toplumda gerçekleştirdikleri bütünleştirmeler aracılığıyla, bu bütünleştirme etkinliği içinde bulunmakla olanaklı olur. Bu açıdan Sartre, Hegel'in diyalektik yöntemini eleştirir. Sartre'a göre Hegel, tarihin sonunu varsaydığı ve nesneleşmenin yabancılaşmaya yol açtığını düşündüğü için, idealist bir diyalektiği

³³⁴ Detmer, **Sartre Explained**, s. 189.

³³⁵ A.g.e., s. 190.

benimser.³³⁶ Hegel'e göre insan eylemleri, insan düşüncelerini somutlaştırır ve bu süreç yabancılaşmaya yol açar ve özbilince ulaşmayı sağlar. Yani insan etkinliğinin ürünleri, insanların kendisini yansıtır. İşin ürettiği yabancılaşma diyalektik olarak, bilinçleri daha yüksek düzeye hareket ettirir. Böylece tüm tarihsel süreç, doğa ve tarihin daha yüksek formuna katılan bir insanlığa doğru hareket eder. Tarihin sonunda, insan gerçekliği, bu süreç tarafından nasıl üretildiğini ve diyalektikle nasıl bir olduğunu anlayabilir.³³⁷ Sartre'a göre nesneleşme, özbilincin farkındalığını zenginleştirir, yabancılaştırmaz. Hegel sisteminde bireyin özgünlüğü, diyalektik süreç tarafından aşılır ve anlamlı kılınır; oysa Sartre felsefesinde birey aracılığıyla, tüm tarihsel süreç aşılabılır ve tarih asla bitmiş bir süreç olamaz.

Hegel'in aksine Sartre, kendini diyalektik etkinliğin içine yerleştirir. Bir bütünleştirme hareketi olarak tüm sosyal yapılar, nesnelere ve olgular, yalnızca bu yapılar içinde yer alan ve düşünce ve eylemlerini bu yapıların belirlediği bireyler tarafından anlamlı kılınır. Bu anlamda tarihsel olmak, bütünleştirmeler içinde yaşamaktır. İnsan gerçekliğinin politik ya da sosyal boyutu, ırkçılık, sömürü, sınıf mücadelesi gibi tarihsel olguların anlamını kavrama ve değiştirme olanağı sağlaması açısından, Sartre'ın özgürlük etiğinin tamamlayıcı bir ögesini sunar. Bütünleştirme, birbirinden kopuk olay, eylem ya da nesnelere, sentetik bir bütünlük içinde bir araya getirmektir. Bütünleştirme aynı zamanda zamansallaştırma anlamına gelir.³³⁸ Kişinin içinde yaşadığı dönemde kendi kültürünü bütünleştirme, bu kültürün geçmiş, şimdi ve gelecek açısından anlaşılmasını gerektirir. Bu açıdan geçmiş bütünleştirmeler, bireyin şimdisinde yeniden bütünleştirilir, içselleştirilir. Bu şekilde birey, diğer

³³⁶ Sartre, **Critique of Dialectical Reason Vol. 1**, s. 21-2.

³³⁷ Catalano, **A Commentary of Jean Paul Sartre's Critique of Dialectical Reason**, s. 37.

³³⁸ Sartre, **Critique of Dialectical Reason Vol. 1**, s. 54.

bireyler ile kültürel alan arasında sentetik bir bağ olarak açığa çıkar ve diyalektik olarak önceki bütünleştirilmiş ve bütünleştirici geçmiş tarafından koşullanmış olur. Birey ve gruplar arasındaki bağları ve karşılıklı ilişkileri anlamak, kültürel incelemeyle, bütünleştirme süreçlerini diyalektik kavrama ve içselleştirmeyle olanaklıdır. Örneğin Sartre, Sokrates zamanındaki arkadaşlıkla, bugünkü arkadaşlığın aynı anlama gelmediğini, bizim şimdiki arkadaşlık bağlarımız içinde, Sokratik zamandaki arkadaşlık bağlarının etkisi olduğunu ifade eder.³³⁹ Böylece arkadaşlığın anlamını inceleme etkinliğinde birey, diyalektik olarak hem ilk dönem arkadaşlık bağlarını yeniden yapılandırır hem de bu ilk dönem bağlar tarafından, kendi şimdiki arkadaşlık bağlarının yapılandırıldığını fark eder. Bu açıdan Sartre'ın diyalektik metodu, içsellik ve dışsallık ilişkilerinin rolünü inceler. İçselliğin dışsallaşması ve dışsallığın içselleşmesi, bütünleştirme hareketinin özünü oluşturur.³⁴⁰

Sartre, bir bütünleştirme etkinliği olarak bireyler ya da gruplar arasındaki mücadelenin diyalektik anlaşılabilirliğini boks maçı analiziyle açıklamaya çalışır. Sartre'a göre belirli bir boks maçı, diğer boks maçlarının ışığında ve onun özetlediği boks tarihi içinde bir anlam taşır. Tekil maç, boks maçı tarihini ve içerdiği tüm çelişkileri canlandırarak, bütünleştirmenin belli bir anını gösterir:

Dövüş, tüm dövüşenlerin mevcut yeniden bütünleştirilmesi olduğu için ve bu dövüş, çağdaş boksun gerçek perspektifleri içinde bir anlama sahip olduğu için (boksörlerin sayısı, değeri, boksun ulusal ve uluslar arası önemi, izleyicilerin tutkuları), kendi bütünlüğü içinde boks, talep ettiği tüm insani nitelikler ve tüm maddi koşullamalarla (antreman, fizik, kondisyon) bir

³³⁹ A.g.e., s. 56.

³⁴⁰ A.g.e., s. 57.

spor ve bir teknik olarak dövüşün her anında mevcuttur. Kuralları, hileleri, anlamları, uluslar arası kabul edilmiş teknikleri ve taraftarlarıyla birlikte oyun, belli bütünleştirme etkinliklerini açılar. Her dövüşte boks canlanır, gerçekleştirilir ve gerçekleştirilirken akıp gider.³⁴¹

Sartre'a göre taraftarları ve sporcularıyla birlikte, boks maçında canlandırılan şey, şiddettir. Şiddet, içselleştirilmiş bir kıtlığın dışsallaşmasıdır.³⁴² Maçı izleyen her bir kişi, dövüşçülerin birbirine savurduğu yumruk darbelerinde, ya aileden gördüğü şiddeti ya da zorunlu çalışmanın, yoksulluğun, sömürünün, yani egemen güçlerin dayattığı şiddeti görerek, aslında her darbede kendi şiddetini uyguladığını düşünerek maçı izler. Şiddetin içselleştirilmesi aracılığıyla dövüş, bütünleştirici bir rol oynar. Toplumsal koşullamalar içinde çıkış yolu bulamadıklarına inanan insanlar bu tür maçlardan zevk alarak ya da bu maçlara sporcular olarak katılarak, şiddeti içselleştirip, sömürüye suç ortağı olurlar. Böylece boks maçı toplumsal yapılar içinde gizil olarak bulunan mücadeleyi tekilleştirir ve canlandırır. Farklı toplumlarda farklı dövüş oyunları vardır. Ama önemli olan, diyalektik açıdan tarihe tekil bir olay çerçevesinden bakmak değil, bu tekil olayda, geçmiş eylem ve anlamların tarihsel ilişkisini açığa çıkarmaktır. Boks maçı, baskı ve eziyetin ya da şiddetin bu maçta tekilleşmiş halidir.

İnsan gerçekliği, geçmiş etkinliklerle ve tarihle bütünleştirilir ve yaşadığı dönemde kendi deneyimlerini bütünleştirerek tarihselleşir. Bu açıdan tarihselleşme, bütünleştirmeler içinde yaşamak anlamına gelir. Böylece Sartre özel bir kişi olmadığını, sosyal alandaki belli silsilelerle sarmalanan herhangi bir kimse olduğunu

³⁴¹ J. Paul, Sartre, **Critique of Dialectical Reason, Vol.2**, Translated by Quintin Hoare, Verso, London-New York, 1991, s. 19, 22.

³⁴² A.g.e., s. 28.

anlar.³⁴³ Dolayısıyla toplumlar, bireylerin birbirleriyle çoğul ilişkilerin tarafından üretilir ve birey de toplumsal yapılar tarafından üretilir. Sartre'ın DAE'deki amacı da, bu ilişkilerin tarihsel analizini betimlemek ve etik topluma doğru, karşılıklı, özgür ilişkilerin olanağını araştırmaktır.

3.3. SOSYAL DÜNYADA İNSAN GERÇEKLİĞİ

Sartre VH'de ve ilk dönem çalışmalarında insan gerçekliğini bilinç ve özgürlükle özdeşleştirir. Bu çalışmalarda bilincin nesnel yönü ya da 'ötekiler-için-varlık' boyutu göz önüne alınır ve Sartre daha çok bilincin mutlak özgürlüğüyle ilgilenir. Sartre, etik açıdan oluşumsal bir süreç izlediği için, özellikle DAE'de ve savaş sonrası çalışmalarda bilincin sosyal boyutuna odaklanır. Bu çalışmalarda bilinç, mutlak özgürlükten ziyade pratik özgürlük açısından ele alınır. Ama Sartre yine de bireyin mutlak özgürlüğü ve bireyselliğini, pratik özgürlük ve ortak praksis lehine elimine etmez. Birey, yabancılaşma, practico-inert (daha önceki nesnelliklerin ve maddi alanın bireysel praksis üzerinde oluşturduğu koşullandırmalar) yapılar, diziler, gruplar, sınıflar, kıtlık, ortak praksis gibi tarihsel bileşenler içinde nesnel bir yaşamı sürdürür. Doğumdan itibaren birey, tüm bu yapıları bütünleştirerek yaşar. Sartre'ın 'diyalektik akıl' olarak adlandırdığı etkinlik, bu bileşenler içinde yaşayan ve sınıfları, sosyal çevreleri, acıları, mutlulukları, başarıları, kısaca nesnel yapılarıyla bireyleri üreten bir bütünleştirme etkinliğidir. Bu açıdan bireyin yaşamı kavrayışı, onun bir bütün olarak kendi yaşam gelişimindeki diyalektik anlaşılabilirliği kavramasıyla olanaklıdır. Her birey, daha önceden yaşamış toplumlarla, bu toplumları oluşturan

³⁴³ Robert, Denoon, Cumming, **The Philosophy of J. Paul Sartre**, Random Haus New York, 1965, s. 38.

bağlarla ve onların yaşam pratikleri aracılığıyla belirlenmiş yapılar içinde, belli bir toplumda yaşar. Ama Sartre etiği açısından önemli olan, her bireyin tüm bu koşullandıran yapılar içinde yaşarken, aynı zamanda bu yapıları, kendi özgür praksisi aracılığıyla olumsuzlaması ve tarihsel birey olması gerçeğidir. Birey, kendi yaşamını belirleyen olumsuzlamanın olumsuzlaması aracılığıyla, bireysel yaşamından tarihe atlayabilmelidir.³⁴⁴

Birey ve tarih arasındaki içsel ilişki, özgürlük ve zorunluluk arasındaki ilişkiyi açığa çıkarır. Bireysel praksisin hem özgür hem de zorunlu olması, içsellik dışsallaşması ve dışsallığın içselleşmesi anlamına gelir. İnsan varlıkları kendi nesnelliklerini dünyaya yansıtarak, dünyayı oluştururlar. Joseph Catalano'nun verdiği tenis oyunu örneği, bireysel bir etkinlikte zorunluluk ve özgürlüğün birlikteliğini açıklar. Saf düşünüm aracılığıyla birey, tenis oynarken, bu oyunu oynadığının farkına varır. Oyuncu, tenis oyununun kendisidir, ama tenis oynayan bir robotun ürettiği zorunlu, mekanik hareketlerin bir dizisi değildir. Oyuncu, dışsal güçler tarafından oyun oynamaya yönlendirilmiş olsaydı, etkinliğini anlayamazdı. Oyuncu, tenis oynamanın açık bilinci olarak ve bu oyunu kendi amaçlarına doğru aşan bir olumsuzlama olarak, bu tenis oyununun kendisidir.³⁴⁵ Bununla birlikte oyun, zorunlu olarak tenis raketine, bu raketi üreten ve satan bireylere gönderim yapar. Dolayısıyla birey, oyun oynarken bütünleştirme etkinliği aracılığıyla diğer bireylerle, maddelerle ilişkiye girer ve kendi koşullanmışlığının farkına varır. Zorunluluk, belirlenmişliği açığa çıkarsa da, aynı zamanda birey, kendi praksisi aracılığıyla bu belirlenmişlikleri aşar ve kendini geleceğe yansıtır.

³⁴⁴ Sartre, **Critique of Dialectical Reason, Vol.1**, s.52.

³⁴⁵ Catalano, **A Commentary of Jean Paul Sartre's Critique of Dialectical Reason**, s. 83.

Sartre'a göre sosyal dünya içinde insan gerçekliği kıtlık temelinde, çevresiyle ve ötekilerle ilişki kurar. Dolayısıyla insan praksisi, bir bütünleştirme etkinliği olarak, insanın ihtiyaçları çerçevesinde gelişir. Praksis, maddi koşulları belli bir amaca doğru aşan ve iş (emek) aracılığıyla, bu amaç ışığında, araçların bir yeniden birleşimi ve pratik alanın yeniden düzenlenmesi olarak, kendini inorganik maddeye kazıyan, bir düzenleyici projedir.³⁴⁶ Bu anlamda praksis, VH'nin kendisi için varlığıyla, yani özgür bilinçli insanla aynı anlama gelir. Kendisi için varlık, belirlediği bir amaç doğrultusunda, mevcut durumu olumsuzlayarak, gelecek olanaklar temelinde kendini yaratır. İnsan gerçekliğinin özgürlüğü ya da eylem yetisi olarak Praksis, insan gerçekliğinin, kendini bütünleştirme etkinliği olarak, eksikliğini duyumsadığı geleceğe doğru, onu belirleyen koşulları aşması anlamında, dünya ile ilişkiye girmesidir. İnsan gerçekliği praksis aracılığıyla, tüm insan ilişkilerinin bütünleşme olanağının gerçekleştiği bir maddi ortamda, kendi yaşamını yeniden üretir. Böylece insan praksisi olarak özgürlük, hem belirlenmişliği, tarihsel yapılarda mevcut olan anlamları içerir hem de ortak etkinlikler aracılığıyla bu yapıları aşabilme ve değiştirebilme yetisine sahiptir.

İnsan varlıkları, içinde buldukları toplumda, ortak etkinlik aracılığıyla, kendilerini belirleyen koşulları aşmaya çalıştıkları için, Sartre tıpkı VH'de özgürlüğü eylemle özdeşleştirdiği gibi, burada da praksisi insan işiyle özdeşleştirir. Her durumda Sartre etiği açısından en önemli faktör, insan özgürlüğü ya da eyleme yetisidir. Bu anlamda eylemek, durumu anlamak, onu geçmiş yapılarla ilişkilendirmek, içkin ve aşkın yapılar içinde insan gerçekliğini kavramak ve böylece olanakları yaratıp, durumu aşmak ve değiştirmek anlamına gelir. Bütünsel açıdan

³⁴⁶ Sartre, **Critique of Dialectical Reason, Vol.1**, s. 734.

bakıldığında Sartre etiğinde özgürlük, ancak toplumsal anlamda herkes için sağlanacak bir özgürlükle, pratik açıdan herkesin özgürlüğüne olanak sağlandığı bir alanda, karşılıklı özgürlük farkındalığının gerçekleştirildiği bir insanlık toplumunda olanaklı olacaktır. Çünkü yaşam, herkesin kendi karnını doyurabildiği ve herkesin uygun çalışma koşulları altında bir işte çalışabildiği gün insani olacaktır.³⁴⁷ Bu açıdan insan praksisi, onu belirleyen ve içselleştirdiği sosyal ilişkilere indirgenemez; daima praksis yeniden üretilir. Tarihi oluşturan şey de, insan gerçekliğinin bu aşkınlık hareketidir. Sartre praksis olarak insan etkinliğini ihtiyaç temelinde açıklamaya çalışır.

3.3.1. KİTLİK VE İHTİYAÇ

Diyalektiğin ilk anımı, insanın maddi dünya ile kurduğu ilişki oluşturur; bu ilişkide insan varlığı, bir ihtiyacı karşılayarak, kendini bütünleştirir. Sosyal dünyada bilinç ve bilincin nesnelere arasındaki ilişki artık arzu değil, ihtiyaçtır.³⁴⁸ Sartre'a göre ihtiyaç, maddi varlık olarak insan ile insanın bir parçası olduğu maddi topluluk arasındaki ilk bütünleştirici ilişkidir.³⁴⁹ Bir şeyin eksikliğinin duyumsanması olarak ihtiyaç, organik maddesellik olarak tanımlanan insan varlıklarının hem biyolojik ihtiyacı hem de tarihsel praksis ihtiyacı içerir. Bu anlamda ihtiyaç, maddesel alanla tek taraflı bir içkinlik ilişkisi kurar; yani insan varlığı, ihtiyaçlarını karşılayan bir alan olarak, maddi dünyayı açığa çıkarır. Böylece ihtiyaçları aracılığıyla insan varlıkları kendi çevrelerini bütünleştirirler. Dünya içinde, nesnelere ilişki halinde var olan insan gerçekliği, kendi bütünlüğünün

³⁴⁷ Sartre, **The Writings of J. Paul Sartre, Vol.1: A Bibliographical Life**, s. 387.

³⁴⁸ Betty, Cannon, **Praxis, Need and Desire in Sartre's latter philosophy**, in Sartre and Psychoanalysis: An Existentialist Challenge to Clinical Metatheory, The University of Kansas Press, 1991, s. 131.

³⁴⁹ Sartre, **Critique of Dialectical Reason, Vol.1**, s. 80.

temelini, kendi dışında kurmaya çalışır. İhtiyaç, giderilmediği ölçüde kendini bir eksiklik olarak bilince duyurur.

Sartre'ın ihtiyaç sözcüğüyle ifade etmeye çalıştığı şey, bir eksiklik olarak duyumsanan ve doğada henüz verilmemiş olan ihtiyacın, bir gelecek insanlığa doğru yönlendirilmesidir. Yani ihtiyaç, var olanı aşma, ve çevreyi değiştirme ihtiyacı olarak, gelecek insanlığı kurma ihtiyacıdır. İhtiyaç kavramı, kişinin temel ihtiyaçlarını karşılaması için gereken kaynakların eksikliği olarak anlaşılan maddi kıtlık kavramına gönderim yapar. Herkesin ihtiyacını karşılayacak kaynaklar yetersiz olduğu için, insanlar bu kıtlık durumunu aşmak için, edilgin madde etrafında birleşirler. Sartre'a göre insanlık tarihini oluşturan şey, kıtlığa karşı verilen bu mücadeledir. İnsan praksisi kıtlığı aşmak için örgütlenir ve insan varlıkları praksis aracılığıyla yaşamlarını daima yeniden üretirler. İnsanlar, kıtlık ortamı içinde çalışarak, ihtiyaçlarını giderirler. Bu açıdan her praksis bir gelecek tasarı olarak, şimdiki aşar ve var olmayan bir gelecek insanlığı amaçlar. Örneğin ilkel tarım, insanların yiyecek ihtiyaçlarını karşılamak için, çevrelerini bütünleştirerek, aletler üreterek gerçekleştirdikleri bir praksis etkinliği iken, modern tarım, bu çağdaki bireylerin yeni ve farklı ihtiyaçlarını karşılamak için, ilkel toplumların yaptıklarından farklı olarak çevrelerini bütünleştirme etkinliklerini gösterir. İnsan gerçekliği tamamlanmamış bir bütünlük olduğu için, daima yeni ihtiyaçlara sahip olacaktır. Yeni bir ideoloji, yeni bir sınıf, yeni bir alet, yeni bir çevre v.b. ihtiyacı, praksisin daima inorganik maddeyi gereksinmesini, ama aynı zamanda onu tüketip, geleceğe yönelmesini gerektirir. Eksikliği duyulan şey, bir şeyin olumsuzlanması anlamına gelir. Böylece praksis, olumsuzlamanın bir olumsuzlamasıdır.³⁵⁰ Etrafındaki

³⁵⁰ A.g.e., s. 85.

araçsallık alanını bir bütünlüğe dönüştürmek için, birleştiren praksis, çevre aracılığıyla kendi amacına yönelir.

Pratik alanda insan gerçekliği, varoluşu maddi koşullar tarafından belirlenmiş olan ve praksişi aracılığıyla maddi alanın sınırlamalarıyla ve ihtiyaçlarını karşılamak için kıtlıkla mücadele edebilen, ihtiyaçlara sahip maddi bir organizmadır. İnsan gerçekliğinin dünya ile olan mücadelesi diyalektiktir. İnsanın maddesellik üzerindeki etkinliği, insanın emeği (praksişi) aracılığıyla gerçekleşir. Böylece beden işlev, işlev ihtiyaç ve ihtiyaç da emek olduğu sürece, insanın emeğini yani kendi yaşamını üretirken ve yeniden üretirken gerçekleştirdiği eylem, diyalektiktir.³⁵¹ Bu açıdan insan emeği, ihtiyaçları karşılamak için kıtlığa karşı verilen, hayatta kalma mücadelesidir.

Sartre insanlık tarihini kıtlık mücadelesi açısından değerlendirir. VH'de kendisi için varlığın Tanrı olma tasarısını tehdit eden bakış metaforu, bilinçler arası çatışmanın kaynağı olarak betimlenir. Ama tarihsel insan açısından çatışmanın kaynağı artık bakış değil, kıtlıktır. Tarihin bir insanlık tarihi olduğunu söylemek, tarihin kıtlığın ürettiği bir gerilim alanının kalıcı yapısı içinde doğduğunu ve geliştiğini söylemektir.³⁵² Kıtlık, insan varlıklarının madde ile tek taraflı ilişkilerinin olumsal bir belirlenimidir ve Sartre'a göre kıtlığın olumsal olmasının apriori bir nedeni yoktur. Kıtlık ortamında yaşayan insanların düşünceleri, mimikleri, eylemleri v.b., kıtlık tarafından şekillenir. Belli bir toplumda, belli bir ürün, bu toplumda yaşayan herkes için yeterli değildir; bazı insanlar bu ürüne sahip olurken, diğerlerini bu ürünü almaktan mahrum bırakırlar. Böylece herkesin sırf varoluşu, kıtlık tarafından hem bir başkası için hem de herkes için, sürekli bir var-olmama (non-

³⁵¹ A.g.e., s. 90.

³⁵² A.g.e., s. 125.

existence) tehlikesi olarak belirlenir.³⁵³ Kıtılık ortamında her birey, herkes için yetersiz olan kaynaklar açısından, bir fazlalık olarak görülür; her birey, insan dışında bir öteki olarak, insan-olmayan olarak oluşturulur. Maddi alanda kendini nesneleştiren ya da maddi alanın içselleştirilmesiyle açığa çıkan insan praksi bir yabancılaşmadır, çünkü kıtlık ortamında gerçekleştirilen her praksis, insani olmayan (inhuman) bir boyuta sahiptir. Yani kıtlığı aşmaya çalışan her insan praksisinde, bir insani olmayan yön var olur. Sartre'ın burada vurgulamaya çalıştığı şey, etik açıdan kıtlık ortamında her insan praksisinin ötekilere dolaylı olarak zarar veren bir insani olmayan yöne sahip olması gerçeğidir. Yeterince yiyeceğe sahip olmak, yetersiz beslenen ya da aç olan insanlar açısından bir insani olmayan değeri yansıtır. Bu açıdan yeterli kaynaklara sahip olan kişi, kendiyle bir öteki olarak, bir insani-olmayan olarak yüzleşir. Sartre'a göre ötekilere insani olmayan davranışlarda bulunmak, insanların doğasından kaynaklanmaz, bu durum yalnızca kıtlık aracılığıyla açıklanabilir. Kıtılık, her insanı, bir öteki açısından bir tehdit olarak belirlediği için, kıtlık ortamındaki insanlık, ötekileri yok etmeyi tasarlayan bir insan-dışlıktır. Pozitif karşılıklılıkta öteki hem benimle aynıdır hem de benim dışımda ötekidir. Kıtılığın yozlaştırdığı karşılıklılıkta öteki, aynı olarak değil, insani olmayan olarak, tehdit eden radikal bir öteki olarak görünür. Dolayısıyla kıtlık, insanın olumsuzlamasıdır. İnsanlar kendi praksisleri aracılığıyla bu olumsuzlamayı aşmaya, kendilerini kıtlıktan korumaya çalışarak, bir karşı-şiddet üretirler. Kıtılığın olumsuzlanması, insanların amaçlamadıkları karşı-amaçlılıklara ya da onların amacından farklı etkilere yol açar ve bu şekilde insan ilişkileri çarpıtılmış olur. Sartre'ın mutlak sorumluluk açısından değerlendirildiğinde bu insani olmayan boyut

³⁵³ A.g.e., s. 130.

tamamen anlaşılabilir, çünkü Sartre eylemin, tüm insanlığı kapsayan boyutta sorumluluğu üstlendiğine inanır. Kıtlık insan gerçekliğinin olumsuzluğudur, yani kıtlık seçilmez, ama kıtlığa nasıl tepki verileceği insanların kendi seçimlerine dayanır.³⁵⁴ Praksis, hem kıtlığın bir sonucu hem de nedenidir. Çünkü eylem, bir eksikliğin olumsuzlanması ve özgürlük ve seçimi güdüleyen şey olduğu için, praksis ancak bir eksiklik temelinde açığa çıkar. Aynı zamanda bu eksiklik ya da kıtlığı dönüştüren praksis, daima çatışmaya dayalı ilişkilere neden olmak zorunda değildir. Kıtlık tek başına çatışmaya neden olmaz; çatışmayı seçen, praksistir. Böylece, Sartre kıtlığın koşullandırdığı bireyin, kendi özgür praksişi aracılığıyla kıtlığı koşullandırdığını vurgulayarak, maddi alanda praksisin önceliğini korur. Dolayısıyla kıtlık ortamında yaşayan ve hem ihtiyaçlarını karşılayan hem de karşılayamayan her birey, kıtlıkla mücadele etmediği ve bu mücadelede ötekilerle dayanışmaya girmedikleri için, kıtlıktan sorumludurlar.

Sartre'in otantiklik etiğinde amaçladığı karşılıklı tanıma ilişkileri, kıtlık ortamında gerçekleştirilemez. Herkesin maddeyle tek taraflı ilişkisi olarak kıtlık, maddi çevrenin nesnel yapısına dönüştüğünde, her birey bu yapıyı içselleştirerek, kendini bir kıtlık insanı yapar. Dolayısıyla madde tarafından koşullandırılan her bireyin ötekiyle kurduğu ilişki, bir dışsallık ilişkisi olur, çünkü öteki, dışsal bir nesne olarak zorunlu ürünü bir yok etme olasılığıdır. Kıtlık nedeniyle her insan ötekilerin bakış açısından bir 'fazlalık olarak düşünüldüğü için, maddeden kaynaklanan olumsuz birlik, insanları yanlış şekilde bütünleştirir. Pozitif karşılıklılıkta her birey başkasıyla aynı olan olarak var olurken, kıtlığın çarpıttığı negatif karşılıklılıkta her birey ötekini kendiyle aynı olan olarak değil, başkası olarak, tehdit olarak algılar.

³⁵⁴ Michael J. Monahan, **Sartre's Critique of Dialectical Reason and the Inevitability of Violence: Human Freedom in the Milieu of Scarcity**, Sartre Studies International, Vol.14, Issue 2, 2008, s. 52.

Kıtlık ortamında meydana gelen bütünleştirmeler, Sartre'a göre etiğin ilk aşamasını yani Maniheizm'i³⁵⁵ açığa çıkarır.³⁵⁶ Etik burada Manikheizm'in ve kötünün oluşumu olarak görülür. Sartre Manikheizm'i ya da etiğin bu ilk aşamasını, kıtlığı ötekinin praksisinin bir ürünü olarak görüp, içkinliğin karşılıklılığını yok etmeye değer verdiği için eleştirir. Karşılıklılık ilişkilerinin olanaksızlığı, bireyi öznellik olarak almaz; ötekinin varoluşunu tehlikeye atan, nesnel bir insanlık-dışı varoluşa dönüştürür. Böylece her insan nesnel olarak insani-olmayan (non-human) olarak oluşturulur ve bu insani-olmayan yön praksiye, ötekini algılama olarak kötülük (ötekini kötülük olarak algılama) aracılığıyla ifade edilir.³⁵⁷ Sartre'ın verdiği örnekte iki kabile arasındaki çatışmalar, her kabilenin öteki kabilenin üyesini insan düşmanı biçiminde bir kıtlık üyesi olarak görmesinden kaynaklanır. Yani her kabilenin üyesi, ötekileri yabancı bir tür olarak görüp, kıtlığı onların praksislerinin bir ürünü biçiminde algılayarak, mücadeleye girişirler. Böylece Manikheizmci etik açısından kıtlık ortamında her birey, kötülüğün taşıyıcısı olarak görülür ve kötüyü yok etmek amaçlanır. Bu açıdan Sartre şiddeti, Manikheizm'i benimseyen insan eyleminin bir yapısı olarak görür. Çünkü Manikheizm etiğinin yıkıcı buyruğu, kötüyü yok etmektir.³⁵⁸

Aslında kötüyü yok etmek, bir anlamda insanlığı yok etmektir. Şiddet, karşılıklı olmayan ilişkilerin bir sonucudur ve bu açıdan Sartre şiddeti insanın insanlığının bir sömürüsü olarak görür. Ötekini bir tehdit olarak görüp, onu şiddet

³⁵⁵ **Maniheizm**, İ.S. 3. yy da İranlı ressam Mani'nin yaydığı dindir. Mani inancına göre evren, iyilik ve kötülüğün savaş alanıdır. İnsan ile evrenin yapısı aynıdır. İnsan içinde iyilik, aydınlık ve ruh olarak; kötülük de karanlık, beden ve şeytan olarak var olmaktadır. İnsan, bu iki gücün sürekli çatışması arasında eylemlerine yön verir. Bu iki güçten hangisi kazanırsa kişi, iyi ya da kötü olur. www.tr.wikipedia.org.

³⁵⁶ Sartre, **Critique of Dialectical Reason, Vol.1** s. 132.

³⁵⁷ A.g.e., s.132.

³⁵⁸ A.g.e., s. 133.

uygulayan olarak algılamak, karşı-şiddete yol açar. Kötü olan, şiddet uygulayabilecek olan olarak benimsendiği için, iyiliği getirmek amacıyla bu kötüyü yok etmek için, ona karşı-şiddet uygulanır. Manikheizm bağlamında algılanan kötülük, kıtlık ortamında bireyi pratik alandan dışlayan, onu fazla insana dönüştüren, öldürmekle tehdit eden bir yabancı, düşman güçtür. Sartre, tüm toplumsal yapılara, kurum ve geleneklere işlemiş olan bu bakış açısını reddeder. Çünkü kötü olarak görülen, şiddet uygulanan ve yok edilmeye çalışılan insan, özgür praksis olarak insandır yani öteki olarak kişinin kendinde yok etmeye çalıştığı insandır. Ötekini yok etmeye çalışan insan, kendi insanlığını, ötekinde nesneleşen kendini yok eder. Bu açıdan Sartre Manikheizm'in kötülük açısından yok etmeye çalıştığı insanlığı korumayı amaçlar. Sartre etiği, insanlarda kurumlaşmış bir praksis olarak işleyen bu Manikheizmi kötülük buyruğunu reddeder ve insan gerçekliğine, geçmiş insan etkinliklerinin yarattığı iyi- kötü değerlerine dayalı olan ve insanlık dışı güçler olarak çevreye yerleştirilen bu edilgin güçler tarafından hareket ettirilmelerine izin vermemeyi seçmelerini öğütler. Çünkü bu değerlere göre pasif olarak eylemek, insaniyetsiz bir zalim dünya yaratmak demektir. Sartre etiği bu anlamda iyi ve kötünün insan seçimlerine yol gösteremeyeceğini, insan gerçekliğinin yalnızca otantikliğe erişmek için çabalamasını ve hem kendi hem de ötekilerin özgürlüğü temelinde seçimlerine otantikliği rehber etmesini savunur.

Kıtlık ortamında her insan, hem insan olarak hem de insan-olmayan, yabancı bir tür olarak görüldüğü için, bu açıdan Sartre şiddeti, organik maddenin dolayımı aracılığıyla özgürlüğün özgürlüğe karşı şiddeti olarak değerlendirir. Manikheizmi bakış açısından oluşturulan bir praksis, ötekinin özgürlüğünü yok etmeyi ya da

maddi araç aracılığıyla, türlü hilelerle bu özgürlüğü baskılamayı amaçlar.³⁵⁹ Belli bir grubun ya da bireyin kendi praksisini bir güç olarak oluşturması, ötekiler üzerinde uyguladığı şiddeti açığa çıkarır. Sartre modern toplumlarda egemen olan sömürü, baskı ve sınıf farklılıklarını, gücü elinde bulunduran grupların, ötekiler üzerindeki şiddeti olarak görür. Bu şiddet herhangi bir kıtlık durumunda örneğin iş kıtlığında gücün, işçileri fazla çalışma ve az tüketme zorunluluğuyla karşı karşıya bırakarak, onları gereksiz bir çoğulluk olarak tanımlayan baskıcı bir praksise dönüştürmesi gerçeğinde açıkça görülebilir.

Sartre'a göre kıtlık çerçevesi içinde oluşturucu ilişkiler temelde düşmancadır, yani mücadele insanların birbiriyle ilişkisi olarak kıtlıktır.³⁶⁰ İnsan gerçekliğinin kıtlık alanı olarak dünya ile kurduğu pratik ilişkileri, çalışması (praksisi) aracılığıyla dönüşüme uğrar ve ötekilerle ilişkilerini de negatif anlamda dönüştürür ve içselleştirir. Sartre için insanın evrenle yeni bir ilişkisi olan bolluk, kıtlığın yerini almadıkça kıtlığın yer değiştirmeleri (araç kıtlığı, insan kıtlığı v.b. haline gelen ürün kıtlığı) insan mücadelesinin yer değiştirmeleri olarak içselleştirilip, aşılır.³⁶¹ Yani her toplumda kıtlık ve kıtlığa karşı mücadele farklı biçimler olsa da, kıtlık aşılmadıkça şiddet devam edecektir. Bununla birlikte tarih, insanın maddeyle olan ilişkisi düzeyinde meydana geldiği için, Sartre'a göre insan praksisini güdüleyen şey, kıtlıktır. Sartre etiğinde kıtlık, devrimsel amaca doğru tarihi yönlendiren unsurdur. Bu nedenle kıtlığa karşı mücadele olarak insanlık tarihi, insanı kıtlığın boyunduruğundan özgürleştirmeyi amaçlayan bir tarih olarak görülür. Sartre'ın amaçladığı etik toplum ya da sosyalist insanlık, bütünsel olarak kıtlıkla mücadele

³⁵⁹ A.g.e., s. 736.

³⁶⁰ J. Paul, Sartre, **Critique of Dialectical Reason, Vol.2**, s. 14-15.

³⁶¹ A.g.e., s. 14.

etmiş ve kıtlığı aşmış, özgürlüklerin karşılıklı tanınmasını gerçekleştirmiş bir insanlık olacaktır.

3.3.2. MADDESELLEŞMİŞ PRAKSİS: ÖZGÜRLÜĞÜN YABANCILAŞMASI

İnsanlık tarihi, ihtiyaçlarını karşılamak için doğada çalışan insan organizmaları tarafından yaratılır. Sartre'a göre insanın madde üzerindeki edimi, bir başkasını engelleyen bir edim olduğu için, bu edim bir karşı-edime, karşı-amaçlılığa (contre-finalite) dönüşür. Kıtlık ortamında maddi dünyayı dönüştürme çabası olarak insan praksisi, insanın hem kendine karşı olumsuz bir güce hem de ötekilerle negatif bir ilişkiye dönüşür. Böylece insan eylemi practico-inert (atıl-eylem) olarak somutlaşıp, çelişik bir niteliğe bürünür. Practico-inert, önceki praksislerin maddeye verdiği katılmış anlamdır; bu anlam, insanın şimdiki özgür praksislerini koşullandıran hareketsiz bir yapı oluşturur. Eylem hem eylemdir hem de atıldır. Sartre'ın verdiği örnekte Çin köylülerinin daha geniş ekilebilir tarım arazisi elde etmek için, ormanlık alanı ormansızlaştırma praksisleri, onların öngörmedikleri bir karşı-praksise dönüşmüş, bu durum büyük sel felaketleriyle sonuçlanmıştır.³⁶² Çin köylülerinin eylemlerinin maddi birliği olarak ormansızlaştırma etkinliği, insanın maddeselleşmesi, cisimleşmesi anlamına gelir ve praksis açısından bir ötekine, karşı-praksise dönüşür. Yani her köylünün tarıma elverişli arazi üretme eylemi, maddeye kazanmış bir öteki olarak ormansızlaştırma etkinliği olur. Karşı-amaçsallık olarak oluşan seller, Çin köylülerini sel tehdidine karşı dayanışma içinde bütünleştirir ve bu tehdiye karşı yeni aletler geliştirip, önlemler almaları boyutunda insanlar üzerinde talepler üretir. Böylece sel her köylünün yaşamını değiştirir. Karşı-praksisin

³⁶² Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, Vol. 1., s. 161-2.

dışsallığını içselleştiren (maddesel olarak sele anlam ve birlik vererek, onu içselleştiren) insanlar, tehdidin yarattığı yeni ihtiyaçları karşılamak için, toplumsal yapıyı dönüştürmeye başlarlar. Sartre'ın amacı, insan zorunluluklarının maddeyle ilişkisinin, karşı-praksis tarafından nasıl maddenin zorunluluklarının insanla ilişkiye dönüştürüldüğünü göstermektir. İnsan ürettiği nesne, sonunda insanı üreten bir niteliğe dönüşür ve onu yabancılaştırır.

Eylemin practico-inert yapısı ve karşı-amaçlılığa dönüşmesi, insan özgürlüğü üzerinde bir engel oluşturur ve özgürlüğü sınırlandırır. Böylece *Gizli Oturum*'da cehennem ötekilerdi; DAE'da ise cehennem practico-inerttir.³⁶³ Çünkü, insan gerçekliği dünya içinde etkinlikte bulunurken, özgürce dünyayı değiştirip, dönüştürür, çeşitli nesnelere, gelenekler, ideolojiler, sistemler, yaratır. Ama yaratılan bu anlamlar, sonraki insan praksislerinin bu anlamları değiştirme çabasına direnir ve özgürlükleri sınırlandırır. İnsan gerçekliğinin özgür praksiyle maddeye işlediği anlam, artık atıl ya da hareketsiz, değişime direnen bir nitelik almıştır. Bu anlamlar gelecek insan etkinliğinin olanaklarını sınırlandırıp, onlardan bazı taleplerde bulunurlar. Böylece Sartre'a göre praksisin yarattığı nesne, birey ve kolektiflerin yabancılaşmış nesneleşmesi olarak işlenmiş maddeye dönüşür.³⁶⁴ Praksis bir kıtlık ortamında meydana geldiği için, insan varlıkları üzerinde çalıştıkları maddede kendi yabancılaşmalarına tanık olurlar. Yabancılaşmaya örnek olarak Sartre 18. ve 19. yy.daki demir-kömür madenciliğini verir. Bu çağlarda kömür üretim araçları, 'demir-kömür insanları' gibi yeni bir tür, yeni bir sınıf yaratmıştır. Sartre'a göre Marks yabancılaşmayı maddi durumlardan kaynaklanan bir olgu olarak görmekte

³⁶³ Istvan, Meszaros, **The Work of Sartre: Search For Freedom**, Ashgate Publishing Company, Gregg Revival, 1979, s.81.

³⁶⁴ Sartre, **Critique of Dialectical Reason**, Vol. 1, s. 153.

haklıdır.³⁶⁵ Maden sahipleri insanları sömürmek ve yüksek karlar elde etmek için, daima üretim araçlarını geliştirmeye, sözde toplumsal zenginliğe ulaşmaya çalışmışlar ve kömür işletmeciliğinin sonucunda üretilen buhar makineleri, gaz lambaları, demir yolları gibi maddeler, kendi kapitalistlerini, işçilerini, fabrikalarını üretmiştir. Sonuçta, eski toplumun yapıları kısmi olarak yıkılmış, işçi sınıfı olarak oluşturulan ve fiziksel yorgunluk ve kıtlığın insan-dışı gücüne boyun eğmeye zorlanan bir demir ve kömür insanları grubu oluşmuştur.³⁶⁶ Kömürün daha geniş bir alanda kullanılması şeklinde pozitif bir amaçla, eldeki araçları geliştirip kullanarak toplumsal zenginliği üretme niyetinin, fakir köylüleri acımasızca işçileştiren ve daha fazla yoksullaştıran, zengini daha fazla zenginleştiren bir yapıya dönüşmesinin nedenini Sartre, kıtlık ortamının devam etmesi olgusuna bağlar. İşçi sınıfı kendi ihtiyaçlarını karşılamak için, sistemin yapılarına ve ürettikleri makinelerin ritmine uymak zorundadırlar. Doğada var olan bir maddenin işlenmesi bir kıtlık ortamında süregeldiği için, sömüren gruplar madde aracılığıyla diğer insanları olumsuzlayarak, insanlık-dışı bir ortam oluşturmuşlardır. Amaç tamamen pozitifken, kıtlık ortamı bu amacı bir karşı-amaçlılığa, insanlar arası ilişkiyi negatif-karşılıklılığa dönüştürmüştür. Hem işçi sınıfı hem de Çin köylülerinin sel tehdidine karşı birliği, onlar makinelerin ya da maddenin talep ettiği güçlere tabi olduğu için ve onların praksisleri önceden belirlendiği için, gerçek bir birlik değildir. Politik ya da gerçek grup birliğinden ziyade bu birlik, madde tarafından onlara empoze edilen, birbirinden ayrı izole bireylerden oluşan, dizisel bir birliktir. İnsanın maddeyle özgür etkinliği karşı-praksise dönüşerek, bu praksisi insandan alıp, kendine mal eder ve insanları 'şeye' dönüştürür. Böylece her bireysel özgürlük, karşı-praksis tarafından

³⁶⁵ A.g.e., s. 154.

³⁶⁶ A.g.e., s. 154.

sınırlandırılır. Bu şekilde şey insanlaşır ve insan şeyleşir. İnsan praksisi bir yandan dünya içinde araçların insan tarafından kullanımını yansıtırken, diğer yandan bu atıl araçlara anlamlar yükleyerek ‘kültür’ denilen gerçekliği oluşturur. Dolayısıyla Sartre, her türlü koşullanmışlıkla birlikte, kültürel yapı içindeki insanın tarihsel gerçekliğini açıklamaya çalışır.

İnsan varlıkları doğadaki atıl maddeyi dönüştürerek ya da bütünleştirerek, ona bir birlik verir. Her praksis, maddi gerçekliğin bir araçsallaşmasıdır.³⁶⁷ Yani her praksis geçmişle bağlantılıdır ve bu geçmişi aşma çabasını ifade eder. Kültür denilen olgu hem geçmişteki hem şimdiki hem de gelecekteki praksislerden oluşur. Ama geçmiş insanların maddeye verdiği anlamlar olarak kültür, şimdiki insan praksislerini sınırlandırır, çünkü insanların bu anlamlandırmaları kontrol etme güçleri yoktur. Tarihsel olarak geçmişten aktarılmış kültürel yapı içinde kendini bulan insan, bu practico-inert yapının ona sağladığı olanaklarla sınırlandırılmıştır; onun özgür olarak gerçekleştireceği tüm etkinlikler, geçmişte oluşturulmuş bu anlamların etkisi altın şekillenecektir. Sartre’a göre üretilen bir nesne tarihsel anlamda tüm toplumu edilgin bir boyutta yansıtır: “Geçmiş insan praksisi tarafından üretilen bir mühür practico-inert bir madde olarak şimdiki insan etkinliklerini yönlendirir, anlaşmalarda kullanılmayı talep eden araçsallaşmış bir maddi gerçekliğe dönüşür.”³⁶⁸ Bu açıdan kültür de, önceki insan praksislerinin yarattığı, atıl anlamlar biçiminde maddeye kazınmış olan dışsallığın, şimdiki insanlar tarafından içselleştirilmesi anlamına gelir. Örneğin maddeselleşmiş praksis olarak ve geçmiş insan praksislerinin bu maddeye kazındığı anlamlarla birlikte para, enflasyon, zenginlik, yoksulluk gibi anlamlarla hem insanları birleştiren (çünkü insanlar bu dışsallığı içselleştirirler) hem de kıtlık

³⁶⁷ A.g.e., s. 161.

³⁶⁸ A.g.e., s. 161.

ortamında onları ayırmlaştıran, sınıf farklarını derinleştiren bir faktördür. Geçmiş praksislerin ürettiği makine, insana yeni talepler ve yeni bir birlik empoze ederek, iş bölümünü üretir, işçinin davranışını apriori belirler. Böylece insanlaştırılmış madde ile kişisizleştirilmiş insan arasında ortak bir yaşam oluşur.³⁶⁹

Sartre'a göre insanlar tarafından işlenmiş madde, içinde taşıdığı tüm çelişkilerle birlikte tarihin itici gücünü oluşturur. Ama işlenmiş maddede oluşan karşı-amaçlılık, bu maddenin değişimi için bir zorunluluk yaratır; yeni icatlar, ihtiyaçlar üretme zorunluluğunu insanlara empoze eder. Bu işlenmiş maddeler insanlar tarafından içselleştirilen sosyal yapıların tümünü içerirler. Geçmiş praksislerle nesnellik kazanan ve cisimleşen bu yapılar, insan etkinliklerini koşullandırır. Böylece insanlar arasındaki etkileşime aracılık eden madde, işlenmiş maddeye yani maddeselleştirilmiş praksise dönüşür ve artık insanlar bu maddeselleşmiş praksisler arasında aracılık ederler. Madde ya da makinenin işçiye egemen olması boyutunda işçi de bu makinenin taleplerine boyun eğerek, ötekilerle karşılıklı ilişkiler kurmak yerine pasif bir zorunluluğa tabi olur. Çünkü makinenin talep ettiği vasıfsız-vasıflı işçi ayrımı karşılıklılığı olanaksız kılar. Böylece her işçi, makinenin beklentisine tabi olan, kendiden başka öteki olur ve diğer işçileri başka makinelerin taleplerine uyan ötekiler olarak görür.³⁷⁰ Dolayısıyla başkalık ve edilginlik niteliğini alarak makine, bir buyruk formunda zorunluluğa dönüşür. Sartre pratik alanın ihtiyaçtan kaynaklandığını, zorunluluğun insana işlenmiş madde aracılığıyla geldiğini, işçilerin zorunluluğa tabi olup, itaat ederek karşılıklı ilişkileri olumsuzladıklarını ve makinenin bireyi sosyal alan içindeki genelliği (çoğulluğu) içinde gördüğünü ve böylece bireyi özgür praksis olarak değil, öteki olması açısından

³⁶⁹ Sartre, **Critique of Dialectical Reason, Vol. 1.**, s. 185.

³⁷⁰ A.g.e., s.187.

öteki olarak belirlediğini göstermeye çalışır. Böylece kıtlık ortamında üretilen her nesne, üretim ilişkileri ve üretim modelleri aracılığıyla bir zorunluluk olarak işler ve insanı ‘gereksiz’ olarak belirler. Sonuçta özgürlüklerin sınırlandırıldığı bir kıtlık alanında her birey dizisel olarak eyler; her ötekiyle başkalık biçiminde ilişki kurar. Dizisellik içinde birbirinden izole bireyler maddesellik tarafından birleştirilirler. Sokakta birbirinden habersiz yürüyen insanlar cadde, kaldırım taşları, asfaltlar yani pasifize edilmiş bir praksisin maddi alt yüzü tarafından birleştirilirler.³⁷¹ Ama maddenin dolayımıyla oluşturulan bu birlik, Sartre’a göre aslında insanların gerçek birliğini değil, ayrımını oluşturur. İnsanları maddi bir sistem içine girmeye zorlayarak birleştiren madde, böylece insanları birbirinden ayrı, birbirine düşman, radikal olarak farklı ötekilere, edilgin maddeselliğe dönüştürür.

Sartre hem işlenmiş maddenin practico-inert yapısı hem de praksisin karşı-praksise dönüşümü aracılığıyla sosyal yaşamın diyalektiğini göstermeye çalışır. Praksisin işlediği madde, sosyal dünyaya nüfuz ederek, bu dünyadaki içsellik ve dışsallık bağlarının diyalektik değişimini açığa çıkarır. Dolayısıyla kültür denilen tarihsel yapı, kişinin kendi dönemi, sınıfı ve tarihsel koşulları tarafından ona sağlanan düşünme araçlarına dayanır.³⁷² Böylece bireysel özgürlükler, öteki bireylerin özgür praksisleri tarafından madde içine yerleştirilerek olumsuzlanır. İşlenmiş maddedeki anlam, bireysel özgürlüğe direnir. Kültürel olarak sosyal yapıyı üreten ve ilişkileri kuran şey, şimdiki insanların, önceki insan praksislerinin zorunluluk yapılarını üstlenmeleri gerçeğine dayanır. Aslında VH’de insanlar arası çatışmacı ilişkiler de dizisellik içinde yaşayan, otantikliğe dönüşmemiş bilinçlerin practico-inert yapılara tabii olmalarının sonucu olarak görülebilir. İnsan gerçekliği

³⁷¹ A.g.e.,s. 221.

³⁷² A.g.e., s. 225.

tarihsel olarak kendi eylemlerinin insan-dışı şeklinde kendilerine geri döndüğünü deneyimler. Dolayısıyla yeterince yiyeceğe sahip olma etkinliği, aç insanların farkındalığını içerdiği için, bu durum aynı zamanda kişinin eyleminin bir karşı-praksisi olarak ona döner, yani kişi yabancılaşmayı deneyimler. Bu durumda Sartre mutlak özgürlük iddiasından vazgeçmiş görünür. Ama gerçekte Sartre bu iddiasından vazgeçmekten ziyade, kıtlık ortamında sınırlandırılan özgürlüğü aşma olanaklarını araştırır ve sonraki bölümlerde açıklanacağı gibi Sartre, bu aşma olanağını grup praxisinde görecektir.

3.3.3. SINIF VARLIĞI

Sınıf varlığı da bir zorunluluk deneyimidir. Sartre'a göre toplumda her birey belli olanaklarla sınırlandırılmış bir sınıf içinde doğar. Sınıfın her üyesini o sınıf içindeki bir üye olarak oluşturan şey, önceki insan praxisleri, toplumsal ilişkiler ve işlenmiş madde gibi practico-inert yapılardır. Sınıf, zorunlulukların önceden tasarladığı bir dışarıdalık olarak, bireyi koşullandırır. Sınıf üyesinin praksisi, bu maddi nesnelere zorunluluğuna tabidir ve onlara itaat eder. Sınıf varlığı Sartre'a göre insanın apriori bir özü değildir; Sartre insan doğası anlayışı reddeder. VH'de Sartre kişinin korkak doğmadığını korkak olmayı seçtiğini söylemişti. Şimdi de Sartre "Bir insan kendini burjuva yapmak için, burjuva doğmalıdır."³⁷³ der. Yani birey bir sınıfa ait olmayı seçemez. Sınıf varlığı bireyin nesnel gerçekliğidir. Sartre burada tarihsel olarak oluşan, nesnel gerçekliğini dışarıda bulan insana odaklanır. Bu açıdan birey maddeye kazanmış ve yabancılaşmış nesneliliğiyle yüzleşir. Dolayısıyla sınıf içinde birey özgür olarak eyleyebilir, ama bu özgürlük, bireyin atıl (inert) maddede

³⁷³ A.g.e., s. 232.

yerleşik olan nesnelği tarafından sınırlandırılmış bir özgürlüktür. Sartre özgürlükle sınıf varlığı arasındaki ilişkiyi açıklamak için Claude Lanzman'dan alıntıladiğı, şampuan fabrikasında çalışan bir kadın işçiyi örnek verir:

Ayda 25000 Frank kazanan ve günde 8 saat çalışan bu kadın, tamamen kendi işine, yorgunluk ve tükenmişliğine, maaşına ve bu maaşın ona yüklediğı imkansızlıklara, yeme-içme, çocuklarını yurt dışına gönderme, ayakkabı alma imkansızlığına indirgenir.³⁷⁴

Sartre'a göre bu kadının yaşamı ve kaderi kapitalist sistem tarafından, ulusal üretim gereklilikleri tarafından ve fabrikanın belli ihtiyaçları tarafından önceden belirlenmiştir. Kadının tek seçimi fabrikada makinenin taleplerine uymaktır. Makine ise kadının zihni ve bedenini ele geçirir, onu bir otomata dönüştürür, çünkü makine kadından dikkat ve konsantrasyon ister. Kadın iş başında farklı düşünce ve hayallere dalsa da bu hayaller onun yaratıcılığını açığa çıkaran düşünceler değildir, makinenin ona empoze ettiğı pasif bir tutumu yansıtan düşüncelerdir, çünkü yaratıcı etkinlik onun düşüncelerini dağıtır, konsantrasyonunu bozardı. Böylece kişinin kendini içinde bulduğı sınıfta gerçekleştirdiğı tüm etkinlikler, ona empoze edilen nesnel varlığı yansıtır. Sartre'a göre bu kadının besleyemeyeceğı bir çocuktan kurtulmak için isteyerek düşük yapma kararı, ona empoze edilen nesnel yapının bir kararıdır.

Sartre VH'de insanın özü, onun geçmiş, aşılış varlığıdır demişti. Burada da sınıf varlığının kişinin özünü oluşturduğunu gözlemleriz. Öz ya da kişinin eylemsiz varoluşu ona, önceki praksislerin zorunluluk biçiminde aşamayacak bir geleceğı makinede oluşturmuş olmasından ve bu aşılamaz geleceğın zorunluluğunu şimdiki

³⁷⁴ A.g.e., s. 232.

şartlarda her yerde gerçekleştirilmesi gerçeğinden gelir.³⁷⁵ Böylece kişinin özünü ya da geçmiş varlığını oluşturan sınıf varlığı, kişiye dışsaldır. Kişi kendi praksişiyle bu geçmişi aşmaya çalışırsa da bunu başaramaz, çünkü bireyin praksişine kazınan anlam onu aşkın bir varlık olarak oluşturur. Kişinin geleceği, bu geçmiş varlığın aşılması olarak görülse de, bu gelecek geçmiş tarafından aşılır, çünkü bir zorunluluk biçiminde kişiyi kontrol eder ve olanaklarını belirler. İşçi makinenin zorunluluğuna itaat ederek, aldığı ücrete göre ihtiyaçlarını ve bütçesini düzenleyerek, kendini practico-inert bir nesne olarak oluşturur. Dolayısıyla ücrete tabi olması ve bu açıdan özgür kararları aracılığıyla kendi varoluşunu gerçekleştirme boyutunda işçi, kendini ‘olduğu şey’ yapmakta, bir makineye dönüştürmektedir. Her işçi özgür etkinliğiyle diğer işçilerden farklı, entelektüel aktivitelerde bulunabilir, ama sınıf varlığını yinede aşamaz,; her özgür etkinlik aşılamayacak zorunluluklar içinde gerçekleştiği için, sınıf varlığını yansıtır. Dolayısıyla sınıf varlığı insan gerçekliğinin maddedeki varlığıdır, bireylerin bireyselliğinin kolektif temelidir, aşılabilir. Sınıf varlığını aşmanın tek yolu, grup praksişi aracılığıyla olanaklıdır. Sartre’ın özgür toplum ideali yalnızca sınıfsız bir toplumda gerçekleşebilir.

3.4. SOSYAL İLİŞKİLER

Sartre DAE’de insanlar arası ilişkiyi, kıtlık dünyasında bir arada yaşayan ve kendi praksişleri aracılığıyla maddeye ve öteki insanlara etki eden organizmalar arasındaki ilişki olarak tasarlar. Sartre’a göre bu ilişkiler dizi ve grup ilişkileri olarak ayrışır. Dizi ve grubu oluşturan ilişkiler, insan praksişlerinin, kendilerini koşullandıran practico-inert yapılara verdiği tepkilerle açığa çıkar. Bir kolektif olarak

³⁷⁵ A.g.e., s.235.

dizi, sosyal yapının pasif yönünü, grup ise aktif yönünü oluşturur. Kolektif, bir topluluğun tüm bireylerinin inorganik ortak maddeselliği olarak atıl varlığıdır.³⁷⁶ Örneğin sınıf bir kolektif yapıdır. Gruplar daima kolektiflerden çıkarlar ve sonunda kolektifler içine geri dönerler.

İnsanlar arası ilişkilerde karşılıklılık, kolektifin edilgin yapısında görülmez. Çünkü kolektif içindeki bireyler, kendi varlıklarını kendileri dışında, atıl nesnede bulunan başkalık olarak deneyimlerler. Sosyal nesnelere olarak kolektiflerin edilgin inertiaları, bireylerin ilişkilerine nüfuz eder. Böylece önceki bireylerin praksisleri tarafından yaratılan kolektifin birliği, edilgin bir birlik olarak, şimdiki bireylerin praksisleri tarafından sürdürülür. Sartre tarihsel olarak gelişen sosyal nesnelere (gazete, para, maden, v.b.) bireysel praksisleri önceden belirlediği ve ilişkilerin karşılıklılığını değiştiren bir birlik yarattığını göstermeye çalışır. Grup, kolektifi olumsuzlayarak açığa çıktığı için, onun edilgin inertiasını sürdürmez ve böylece karşılıklılık ilişkilerini gerçekleştirir. Sartre'ın özgürlük etiği açısından grup ilişkileri, onun özgür bireylerden oluşan ideal etik toplum amacına ulaşmada etkin rol oynar.

3.4.1. BAŞKALAŞMIŞ ÖZGÜRLÜK: DİZİLER

Dizi, aynı nesne etrafında toplanan, birbirinden habersiz, izole bireylerden oluşur. Bu insanlar bireysel olarak aynı amaca sahip olmalarına rağmen, bu amacı ortak bir etkinlikte paylaşmazlar. Sartre, dizisel kolektif yapıya örnek olarak otobüs durağında bekleyen insan topluluğunu verir. Duraktaki her birey, birbiriyle ilgilenmeksizin, kendi izolasyonları içinde, yüzeysel bir birlik oluşturur. Yan yana

³⁷⁶ A.g.e., s. 251.

dizilerek bir kuyruk oluşturan bireyler, karşılıklı ilişkileri olumsuzlayarak, bedenleri aracılığıyla, sırtını yanındakine dönerek, izole olurlar.³⁷⁷ İzolasyon, her bireyin çevresindeki yanlış içselleştirilmiş dışsallığı, içselleştirmesinden kaynaklanır. Karşılıklı ilişkiler, içselliğin sosyalleşmesi ya da dışsallaştırılması olarak yaşanması gerekir; oysa dizide her birey, her birinin topluluktaki ötekilerle özel bağlarını olumsuzlayarak bu dışsallıkta yer alır. Burada her üye kendinin dışında ötekidir, otobüse binmeyi bekleyen biridir; herkes kitap okuyarak, düşünerek, hayal kurarak birbirinden izole davranışlar sergiler.

Dizi, her üyenin birbiriyle değiştirilebilirliğini ve başkalığı içeren, ortak bir çıkarıya sahip olmaları boyutunda şekillenen ve bu çıkarın (otobüs) onları yüzeysel olarak birleştirdiği bir topluluktur. Bu birliğin yüzeysel olmasının ve bireyleri değiştirilebilir olarak oluşturmasının nedeni, her bir abonmanı belli bir praksis aracılığıyla soyut bir genellik olarak, özdeş varlıklar olarak belirlemesinden kaynaklanır. Yani bu soyut birlik, farklılığı ve zenginliği içeren bir sentez değildir. Ama bu özdeşlik her bireyin başkalığını içeren bir özdeşliktir; herkes ötekidir ve ötekiler olarak herkes aynıdır. Bu anlamda özdeşlik, ortak çıkar açığa çıkarıldığında ve çoğulluk bu ortak çıkarla ilişkili olarak tanımlandığında, ortaya çıkar.³⁷⁸

Dizisel oluşumda önemli olan, maddi nesnenin practico-inert yapısının, dizisel ilişkileri koşullandığını anlamaktır. Otobüs, fiziksel bir nesneden ziyade, insani bir anlam (taşıma anlamı) aşılınmış olan practico-inert bir nesnedir. Practico-inert nesne olarak otobüs, insanların belli bir sıraya göre otobüse binmelerini sağlayan bir düzen vererek, dizisel davranışlara yol açar. Bu durumda her birey, gereksiz, (zorunlu-olmayan) özdeş varlıklar olarak pratik alanda yer alır. Biletini alan

³⁷⁷ A.g.e., s. 256.

³⁷⁸ A.g.e., s. 260.

herkes, ötekiyle aynıdır ve buyruk olarak işleyen nesnenin practico-inert zorunluluğu, (bilet sırası) hiç kimseye öncelik-sonralık hakkı vermez. Kişiyi kendinin dışında öteki olarak belirleyen de bu numaralandırma düzenidir ve bu düzende herkes ötekinin öteki varlığının nedenidir. Dolayısıyla dizisellik içinde her birey, belli bir insan kalabalığının oluşturduğu, araçsallık tarafından sağlanan atıl bir etkinlik aracılığıyla, kendi dışındaki varlığını deneyimler; bu pratik alan, önceden belirlenmiş dizisellik içine bireyi yerleştirerek, çoğulluk içine katar. Tüm kolektif yapılarda herkes diğerini, ötekileştirip, ayırmlaştırarak, aynı zamanda da kendini de öteki olarak belirleyip, karşılıklılığı olumsuzlayan bir dizisel yapı içinde yer alır. Her dizi her bireyin her ötekiyle ve onların ortak varlığıyla ilişkili bir yapıdır. Bu açıdan Sartre dizisel davranışların, dizisel duygu ve düşüncelerin var olduğunu söyler.³⁷⁹ Bu anlamda örneğin Yahudi, her şeyden önce dizisel bir birliktir, Yahudilik çoğulluğunun dizisel birliğidir. Düşman bir toplumda yaşayan her Yahudi'nin Yahudilik varlığı, yalnızca Yahudi'nin düşman ırkçı toplumla yaşadığı ilişki değildir; her Yahudi'nin tüm diğer Yahudilerle ilişkisinde yaşadığı bir ilişkidir ve bu ilişki Yahudi'yi tüm diğerleri aracılığıyla bir öteki olarak oluşturur, onu ötekiler aracılığıyla ötekiler içinde tehdit eder. Yani Yahudi varlığı, onun diğer Yahudilerle ilişkili olan sorumluluğu ve tehlikedeki varlığı olarak içselleştirilir. Dolayısıyla Yahudi, practico-inert gruplaşmanın üyelerinin, kendileri dışında, ötekiindeki varlığını gösterir.³⁸⁰ Aynı şekilde Yahudi düşmanlığı da dizisel bir davranıştır, çünkü kurucu, bireysel bir praksisten ayrı olan bu davranış, Sartre'ın da belirttiği gibi, önceki insanların praksisleriyle oluşturulmuş, practico-inert yapının bir zorunluluğudur. Yahudi düşmanı, kendinden başka bir öteki olarak, kendini önceki

³⁷⁹ A.g.e., s. 266.

³⁸⁰ A.g.e., s. 268.

praksislerin atıl anlamı içine yerleştirmekte ve bu yapının diziselliğini sürdürmekte, aynı zamanda tüm Yahudi düşmanlarının dizisel birliğinde yer alan, herkes için ortak bir varlık olmaktadır. Bununla birlikte o Yahudi'yi, kendinin dışında bir öteki olarak görür, onu diğer insanlara nazaran gereksiz bir varlık olarak tasarlar. Böylece başkalık, kişinin kendi dışında, ötekiindeki ortak varlığıdır. Bu nedenle otantiklik açısından dizisel oluşumda yer alan bireylerin hem kendi hem de ötekilerin özgürlüğünü olumsuzlayan inotantik bir düzeyde olduğu söylenebilir.

Sartre'ın diziselliğe verdiği bir diğer örnek radyo yayını dinleyicilerinden oluşur. Ama burada deneyimlenen başkalık, otobüs durağındaki topluluğun deneyiminden farklıdır. Otobüs, bilet gibi nesnelere, otobüs bekleyen kişileri, her birinin oradaki mevcudiyetine dayalı bir topluluk olarak oluşturur. Ama doğrudan bir mevcudiyet olarak bulunmayan radyo dinleyicileri, radyo yayını aracılığıyla dizisel bir topluluk oluştururlar.³⁸¹ Böylece practico-inert nesne olarak yayın, bu yayını dinleyenlerin, onların kendi dışında, başkalığa dayalı bir birliğini oluşturur. Dinleyiciler yayın yapanı yada diğer dinleyicileri etkileyemeyecekleri için, güçsüz (etkisiz) kalacaklardır. Güçsüzlük, yokluğu deneyimlemekten, yayının söyledikleri karşısında edilgin kalmaktan kaynaklanır. Burada kurulan ilişki, yayıncının sesi yani praksişi ile, bu praksisin nesnesi olarak dinleyiciyi inert (atıl) bir nesne olarak oluşturan şeyleştirici bir ilişkidir. Yayını kapatmak, sesin diğer dinleyicilerle ilişkisini, dolayısıyla da birliğini değiştirmez; yalnızca yayını kapatan, bu topluluğun bireysel üyeliğini olumsuzlar. Hem bu sesin aktardığı düşüncelere katılanlar hem de katılmayanlar için ses, ötekidir. Ama sese verilen tepki ne olursa olsun (destekleme ya da reddetme), bu tepki bireysel praksis yada grup praksisinden ziyade, bir

³⁸¹ A.g.e., s. 270.

başkalık davranışını gösterir. Çünkü her tepki yine bu kolektif nesne temelinde, dizisel yapı içinde oluşturulur.

Böylece Sartre sosyal yapı içinde yer alan toplumsal ilişkilerin genellikle dizisel bir karaktere sahip olduklarını ve belli bir practico-inert alan aracılığıyla insanları homojen olarak birbiriyle birleştiren bir başkalık bağına dayandığını göstermeye çalışır. Sartre'a göre sınıf, practico inert alan düzeyinde bir kolektiftir ve sınıf varlığı ise sınıfı oluşturan bireylere empoze edilen dizisel bir statüdür.³⁸² Sartre 19. yy makine, baskı ve sınırlama faktörlerine dayalı bir ortamda yaşayan Fransız işçi sınıfının, güçsüzlüğe dayalı dizisel bir birlik olduğunu göstermeye çalışır. Her işçi izole edilmesine rağmen, dizisel olarak diğer işçilerle ilişkilendirilir. İş pazarı ve rekabete dayalı bir alanda çalışan işçiler, başkalığa dayalı düşmanca ilişkiler kurarak, bu toplulukta hem kendisi olarak hem de ötekiler tarafından koşullandırılmış bir öteki olarak yer aldılar. İşçi hem kendisi dışında ötekidir hem de onun iş gücü ondan yabancılaştırılır, onun dışında bir öteki olur. Çünkü kapitalist sistemde işçi, endüstriyel makinelerin bir kapital olarak genişlemesi ve yüksek kar getirisi için sömürülen bir makinedir. Dolayısıyla işçi, egemen bireylere ait makineleri kullanarak, maaşlı çalışarak, kapitalizmin bir ürününe dönüştürülür ve atıl nesnenin ona empoze ettiği kaderi (ürününün ürünü olma ve ürün etrafında düzenlenmiş olan işçi topluluğu içinde yaşama) yaşar. Böylece bir kolektif olarak sınıf, kendini insanın bir olumsuzlaması olarak ve bu olumsuzlamayı olumsuzlamanın dizisel bir olanaksızlığı olarak oluşturduğu sürece, insanlardan oluşan maddi bir bütünlüktür.³⁸³ Sınıfın değiştirilemez bir kader olarak yaşanmasının nedeni, bu imkansızlıktır. Bu nedenle işçi sınıfının birliği, grup birliği olmadığı sürece, gerçek bir dayanışma

³⁸² A.g.e., s. 306-7.

³⁸³ A.g.e., s. 312.

olmayacak, yalnızca kader birliği olacaktır. Ortak sınıf varlığı tüm işçilerde boyun eğme, yenilgi, güçsüzlük gibi dizisel davranışlarla açığa çıkar ve hem kendisi hem de ötekilerle ilişkisi içinde işçiyi 'öteki varlık' olarak üreten işçi kaderi olur. Sartre'a göre sınıfın dayattığı kaderi aşmanın yolu, işçilerin tek bir praksise katılıp, gerçek bir dayanışma içinde bütünleşerek oluşturdukları aktif grup aracılığıyla olanaklıdır,³⁸⁴ çünkü bireysel praksis tek başına sınıf varlığını aşamaz. Grup, ortak sınıfın atıl varlığını aşıp, sosyal alını yeniden düzenleme amacını güden bir praksisle diziselliği olumsuzlar ve gerçek bir karşılıklılığı açığa çıkarır.

Sartre'ın bu açıklamalarının asıl amacı, tarihsel olarak bilincin maddeden etkilendiğini ve maddeyi etkilediğini, yani bilincin kendini maddi çevreye uydurduğunu ve bilincin etki ettiği maddi alanın da önceki insan etkinlikleri aracılığıyla üretildiğini ve özgür bireysel praksisler tarafından yaratılan dönüşümlerin, pratik alanda meydana geldiğini göstermektir. Ancak bu pratik alanda her özgür bireysel praksis, bir sınıf içindeki varlığı nedeniyle, kolektif bir praksis olarak çalışır. Bu şekilde birey, madde aracılığıyla dizisel olarak sınıfın her öteki üyesiyle bağlantılıdır. Maddi alanın karşı-amaçlılığı, özgür bireysel praksise bir zorunluluk yükler. Birey özgürlüğünü, kendi amacına yabancı olan bir amaca yöneltir. Sınıf içinde her birey kendileri dışında bir öteki olarak ötekilerin yapmak zorunda olduğu şeyleri yapan ötekilerden biridir. İş bulma zorunluluğu, ötekilerin özgür etkinlikleriyle yaratılan ve maddeye yerleştirilmiş anlamların yani çevrenin (practico-inert alanın, ya da nesneleşmiş praksisin) ürettiği bir zorunluluktur. Böylece her birey kendini, önceki praksislerin ürettiği pratik alan içinde bulur ve bu alan tarafından koşullandırılır. Pratik alanın zorunluluğunu Sartre şöyle açıklar:

³⁸⁴ A.g.e., s. 317.

Pencereden baktığımda insanlar olan arabaları, arabalar olan sürücüleri, trafiği yönlendiren bir polisi görürüm. Yüzlerce zorunluluk bana doğru ayaklanır: Yaya kaldırımları, ilanlar, yasaklar, tebliğler; apartman blokları, kafe, kilise, kuyruğa girmiş insanlar gibi dizisel kolektifler... Bunlar insanlardan ve atıl şeylerden yapılmış pratik birliklerdir. Daha sonra aşağı inip bir kolektif olan bir gazete satın alacağım ve aniden beni kuşatan ve belirleyen practico-inert topluluk, kendini tüm alanda açığa çıkaracaktır.³⁸⁵

Böylece zorunluluk, ötekilerin maddeye kazınmış özgürlükleri olarak açığa çıkar. Bir bireyin fabrikada işçi olmayı seçmesi, sonra kendini makinenin ritmine uydurması ve onun taleplerine tabi olması, tüm bunlar bireyin özgür seçimiyle gerçekleştirmediği, zorunlulukların ona empoze ettiği koşulları yaşama zorunluluğu nedeniyle seçme şansının olmadığı bir durumdur. Yani zorunluluklar nedeniyle bireysel praksis, kolektif bir praksise dönüşür. Zorunluluk ve sınırlamaların yönlendirdiği birey, 'öteki-varlık' statüsünü içselleştirir ve kendi özgürlüğünde bunu aşilamaz olarak görür. Sömürülmüş insan dizisi olarak işçiler, alt-insan olma statüsünü kendi varlık gerçekliği olarak kabul edip, güçsüzlüklerini içselleştirirler. Ama Sartre'a göre herkes ortak olarak dizisel-kolektif praksisten çıkıp, kendi bireysel praksisi aracılığıyla mevcut şartları aşmanın bir olanağını algıladığı zaman, bu imkansızlığı olumsuzlar. Ama bu tek bir bireyle değil, topluluğun çoğulluğunun çabasıyla gerçekleştirilebilirdir. Çünkü tek bir birey, durumun farkındalığına sahip olabilir, çalışma koşulları daha iyi bir fabrikada çalışmayı seçebilir, ama Sartre'a göre bu birey yalnızca kendi statüsünün bir kaç değişikliğe izin verdiği sınırları

³⁸⁵ A.g.e., s.324.

belirler ve kendi sömürülmüş olan genel kaderini doğrular.³⁸⁶ Böylece insan gerçekliği, devam eden bir kıtlık ortamında işlenmiş maddenin ona empoze ettiği yabancılaşmadan ve her birinin öteki olarak diğer insan varlıklarıyla karşılaştığı bir dizisellikten kurtulabilir.

Sınıflar arası geçiş mümkün olsa da Sartre' a göre başka bir sınıfa geçen birey, kendi kişisinde sınıfının olanaklarının yapılandırılmış alanındaki olanaklardan birini gerçekleştirir.³⁸⁷ Yani sınıf, başka bir sınıfa geçme olanağını kendi üyesine sunan bir dizisel yapıda şekillenmiştir. Her birey bir sınıfın üyesi olarak doğduğu ve 'sınıf varlığını' kendinin dışında öteki olarak içselleştirdiği, bu nedenle de güçsüzlüğü dizisel bir bağ olarak yaşadığını için, bireysel praksis aracılığıyla sınıf varlığını aşmak olanaksızdır. Sartre bu aşılamaz yapıyı şöyle açıklar:

Beni, Stoacıların iddia ettiği gibi, 'insanın her durumda özgür olduğunu' söylediğim şekilde yorumlamak oldukça yanlış olurdu. Ben tam tersini anlıyorum: Yaşamları practico-inert alanda ortaya çıktığı sürece ve bu alan daima kıtlık tarafından koşullandırıldığı sürece, tüm insanlar köledir. Practico-inert alan bizim kulluk alanımızdır, ki bu ideal bir kulluk değildir, anti-sosyal düzeneklere ve maddi güçlere gerçek bir itaat etmedir.³⁸⁸

Sartre VH'de insanın her durumda özgür olduğunu söylemişti; burada ise mutlak özgürlüğün olanaksız olduğunu dile getirir. Bu iki zıt ifadeyi Thomas Anderson, Sartre'ın VH'de benimsediği özgürlüğü reddettiği şeklinde yorumlar.³⁸⁹ Sartre'ın mutlak özgürlük iddiası seçme özgürlüğü anlamına gelir. Yani zengin ve

³⁸⁶ A.g.e., s. 330.

³⁸⁷ A.g.e., s. 331.

³⁸⁸ A.g.e., s. 332.

³⁸⁹ Anderson, **Sartre's Two Ethics**, s. 94.

yoksul iki insanın mutlak özgürlüğü, yoksul insanın zengin insanın tüm olanaklarına sahip olabileceği anlamında bir özgürlük değildir; her iki kişinin de durumlarını aşmada eşit oldukları, olanakları arasında seçim yapmakta eşit oldukları anlamına gelir. Ama praksis belli bir amaca yönelerek, practico-inert yapıyı aşan, bu alanı değiştiren bir etkinlik olduğu ve daima kıtlık ortamında gerçekleştiği için, bu alandaki özgürlük, daima özgürlüğün bir olumsuzlaması olarak karşı-amaçlılıkla yüzleşir. Buradaki özgürlük, bu atıl alanın sınırlamalarını yaşamının zorunluluğunu anlamında praksisin karşılaması gereken zorunlulukları içerdiği için, pratik anlamda bir özgürlüktür. Dolayısıyla zorunluluk özgürlük için bir sınırdır ve tüm diziselliğin yapısını oluşturur. Bununla birlikte amacını elde etmeye çalışan praksis, sürekli alanın karşı-praksisiyle yüzleştiği için, bireysel olarak bu engeli aşamaz. Bu nedenle Sartre pratik özgürlük anlamında grup praksisinin önemini vurgular.

Bireysel düzeyde dizisellik, practico-inert alanın organik birliği olan çoğulluğa, işlenmiş madde aracılığıyla gelir. Bu alanın atıllığından etkilenen praksis, alanı değiştirmeye çalışsa da, insan gerçekliği önceki praksislerin alana kazıdığı anlamları, sonraki insanlara aktararak, insani olmayan bir süreci açığa çıkarır. Çünkü praksis, dışsallığı, kıtlığı, ve yaşamı sürdürme imkansızlığını, insan gerçekliğinin bir insani olmayan durumu ya da zalimliği olarak içselleştirir ve bu durumu insani bir durum olarak yaşar. Her birey kendi yaşamında practico-inerti deneyimlemek zorundadır ve bu deneyim praksisin amacı içinde yer alan karşı-amaçlılığı barındırdığı için, bireysel praksis kendi özgürlüğünün bir yanıltıcı özgürlük olduğunu keşfeder. Çünkü bireysel özgürlük her ne kadar maddeyi olumsuzlayıp, durumu aşmaya çalışsa da, daima yeni zorunluluklarla, karşı-praksisle yüzleşir ve sonuçta bireysel özgürlük aslında onu köleleştiren bir başka özgürlüğün aracına

dönüştürülmüş bir özgürlüktür. Sartre bu nedenle özgürlüğün kişinin kendi 'öteki-varlığı' olduğunu, başka bir yerde olduğunu söyler. Bu şekilde kıtlık alanında özgürlük, kendini bir öteki olarak, kendi düşmanı olarak görür. İşlenmiş maddeye kazınan anlam, özgürlüğün yabancılaşması anlamına gelir. İnsanlar arası ilişkiler de bu düzeyde yabancılaşma aracılığıyla dizisel olarak oluşur. Yabancılaşma, nesneleştirilmiş praksisin zorunluluğu olarak deneyimlenir. Gazete, televizyon gibi kolektif nesnelere, başkalarının görüşlerini eleştirmeksizin kabullenen dizisel insanlar üretirler. Bu nedenle dizi içinde her birey, kendinden başkası olarak ya da ötekine-yönelmiş olarak eyleyebilir. Yani her eylem belli bir öteki-varlığı gerçekleştirdiği için, her bireysel eylem başkaları kendi etkinliğinde açığa çıkarır, dolayısıyla da yabancılaşma kaçınılmaz olur. Böylece dizisel yapıda insan ilişkileri, bireylerin sınıfını oluşturan dizinin topluluğunda yabancılaştırılır. Çünkü practico-inert nesnelere anlamlarının birliği, insanların şeylerle ve birbirleriyle ilişkilerini dizisel olarak oluşturur. Böylece Sartre VH'de ötekini ve ötekinin bireyin görünüşünü nasıl tanımladığını vurgularken, DAE'de başkaları ve practico-inert gibi betimlemeler, ötekinin temsilcileri olarak görülebilir.³⁹⁰ Öteki, Sartre düşüncesinin her döneminde bir dışarıdalığı, bilincin özgürlüğünü ve yönelimselliğini açığa çıkarır. Bu anlamda Sartre'nin özgürlük etiği, farklı süreçler içinde insan gerçekliğinin farklı yönlerine odaklansa da, etik-özgür insan varoluşu Sartre'nin nihayi amacı olarak kalır.

3.4.2. KARŞILIKLILIK: GRUPLAR

Grup, dizisel güçsüzlüğü ve atıl maddenin ürettiği başkaları aşan bir organizasyondur. Sartre'a göre gruplar kolektiflerden ortaya çıkarlar; gruplar

³⁹⁰ John, C. Carney, **Rethinking Sartre**, University Press of America, 2007, s. 113-4.

kolektifleri olumsuzlayıp, aşarlar, ama aynı zamanda kolektiflerin atıllığını ve başkalığını da koruyup, sürdürürler.³⁹¹ Grup, kolektiflerden ya da kıtlık ortamındaki practico-inert alandan, bu alanı aşarak ortaya çıkar. Ama bireylerin ortak bir amaç için birleşmeleriyle oluşan grup, aynı zamanda bu amacı elde ettikten sonra yeniden diziselliğe geri dönme tehdidiyle karşılaşır. Bu nedenle her grup, aştığı alanın diziselliğini korur ve sürdürür. Aslında bilincin kendini aldatma tutumundan otantikliğe dönüşümü gibi, grup praksi de insan gerçekliğinin, kendi özgürlüğünü kısıtlayan zorunluluk alanının ona dayattığı belirlenimlerin farkındalığına ulaşır, bu belirlenimlere karşı ortak mücadele etkinliğiyle dizisel başkalıktan, ortak özgürlüğe dönüşüm olarak anlaşılabilir. Sartre etiğinin oluşum serüveni, otantiklik etiğinde bilincin temel tasarısındaki bir değişimi, özgürlüğün gerçek farkındalığını, dolayısıyla da bilincin etik dönüşümünü serimlerken, sosyal etik alanında bu serüven, toplumsal etik farkındalığa vurgu yaparak ve böylece ulaşılmak istenen amacı grup etkinliği içinde açıklar.

Özgürlük, bir engel karşısında, bu engelin aşılması aracılığıyla görünür. Bu nedenle Sartre VH'de özgürlüğün bir durum içinde bulunmak anlamına geldiğini söyler. Pratik özgürlüğü elde etme amacı olarak düşünülen grup praksi de bir engel karşısında, ihtiyacın gerilim alanında, varlığın tehlikede olma durumu karşısında, bireysel ihtiyacın ortak bir ihtiyaç olarak deneyimlendiği bir kıtlık ortamında, ortak bir mücadele olarak açığa çıkar. İmkansızlık imkansız olduğunda ya da sentetik bir olay değişimin olanaksızlığının yaşamın bir olanaksızlığı olduğunu açığa çıkardığında, dönüşüm meydana gelir.³⁹² Dolayısıyla grubu oluşturan şey, ihtiyaç ya da ortak bir tehlikedir; ortak grup praksi, ortak bir amaca yöneltilir. Bununla

³⁹¹ Sartre, **Critique of Dialectical Reason, Vol. 1.**, s. 348.

³⁹² A.g.e., s. 350.

birlikte Sartre, grup oluşumu içinde, bireysel özgürlüğü korumaya çalışır. Çünkü tek başına ihtiyaç ya da ortak tehlike, grubu oluşturmaya yeterli değildir. Grup birliğinin gerçekleşmesi, ancak bireysel ihtiyacı ortak ihtiyaç olarak hisseden ve böylece ihtiyacı karşılamak için, ortak amaca birlikte yönelen bir topluluk içinde kendini duyumsayan bireysel etkinlikle olanaklı olur.

3.4.2.1. KAYNAŞMIŞ GRUP

Sartre grup yapısını dörde ayırır. Bunlardan ilki kaynaşmış gruptur. Bu grup bir ortak tehlike ya da ihtiyaç karşısında, kendiliğinden ortak tehlikeyi içselleştiren bireylerin oluşturduğu topluluk olarak biçimlenir. Kaynaşmış grupta her birey, bir üçüncü olan diğer her bireyle bir üçüncü olma boyutunda kaynaşarak, kendi bireysel praksi aracılığıyla grup praksisini oluşturur. Sartre VH'de de üçüncüden söz eder, ama orada üçüncü, iki kişi aracılığıyla bir 'biz'i oluşturan dolayımıdır. Başka bilinçlerin varoluşunun kanıtı, bir bilincin ötekinin bakışını deneyimlemesidir. Bu nedenle Sartre öncelikle ikili ilişkiyi açıklamaya çalışmıştır. İkili ilişki üçlü ilişkilerin zorunlu temelidir. Ama Sartre'a göre insanlar arasındaki gerçek ilişki zorunlu olarak üçlüdür.³⁹³ Çünkü insan gerçekliği daima grup içinde yer alır. Karşılıklı üçüncünün dolayımı aracılığıyla kurulduğu için, sosyal alanda karşılıklılığa dayalı ilişkiler, ikiliden ziyade üçlüdür. Üçüncünün gerçek belirlenimi, grup ilişkisinde açığa çıkar. Gruptaki herkes, öteki bireyler arasında karşılıklı ilişkilerle ilişkili bir üçüncüdür. Böylece grup praksi her biri üçüncü olan bireylerin ve çevrenin bir bütünleşmesini sağlar, ama aynı zamanda praksisin dolayımı aracılığıyla bir araya gelen her birey bir üçüncü olarak, ötekileri kendi projesi içinde bütünler. Her birey

³⁹³ A.g.e., s. 109.

kendi çevresi ile bu çevrede bulunan insanları maddi alan dolayımı aracılığıyla bütünleştirdiğinde, onun bu alan katılımı başkalık boyutunda ve diziseldir, çünkü kendini bu bütünlük içine katmamıştır. Ama eğer birey bütünleştirici gücü, bütünlüğün şu anda tehlike altında olduğu şeklinde bir algı üretirse, kendini de tehdit altında görüp, bütünleştirdiği bütünlüğe katılır ve onu içselleştirir, dolayısıyla bir üçüncü olarak topluluğu kaynaştırır. Üçüncü olarak herkes, grubun diğer bireyleri arasındaki karşılıklı ilişkilere bütünlükler, ötekiler arasında bir dolayımı oluşturur. Ortak bir tehlike karşısında kaçan bir insan topluluğu başlangıçta koşan insanlardan oluşan dizisel bir topluluktur.

Sartre grup praksisini hem bireysel özgürlük hem de ortak özgürlük olarak düşünür. Sartre'in bireysel özgürlüğe vurgusu, sosyal etikte de devam eder. Tıpkı otantik bireyin kendi özgürlüğünün, ötekilerin özgürlüğünü tanıması ve saygı duyması gibi, gruba katılan birey de kendi özgürlüğünü, her üyenin özgürlüğü olarak görür. Dolayısıyla grup ilişkilerinde özgürlüklerin bir çatışması değil, karşılıklılığı söz konusudur. Grupta her üye öteki üyelerin karşılıklılığını bütünleştirir ve grubu, kendisi ve ötekiler arasındaki bir dolayım olarak düşünür. Bir baskıya direnmek amacıyla meydana toplanan gruba katılmak için gelen her birey, toplanmış olan bireylerle aynı etkinliği gerçekleştirir. Topluluğa katılmak için gelen bireyin bu gelişi, hem kendi gelişidir hem de grubun gelişi. Böylece grubun dolayımı aracılığıyla bireysel bir praksis hem bireysel hem de ortak bir praksis olur. Her birey gruba katılmak için gelen bir üçüncüdür ve gruba katıldığı anda, grubu kaynaştırır, grup aracılığıyla ötekilerle ilişkilendirilir. VH'de betimlenen ilişkilerde her bilinç ötekini nesneleştirir ve kendi projesinde onu aşar. Oysa grup ilişkilerinde bir üçüncü olarak her üye, bir üçüncü olarak diğer her üyeye içkindir; grup aracılığıyla her biri,

grupla ilişkileri açısından her ötekiyle aynı ilişkiye sahiptir. Meydanda toplanmış olan kişilerin praksiyle, bu topluluğa katılmak için gelen kişinin praksi aynıdır. Böylece Sartre'a göre üçüncünün praksi, kendi etkinlik alanında çoğullu birleştiren bir güçtür ve her birey, çoğulluğu bir ortak güç temelinde içselleştirerek bu gücü oluştururlar. Bu güç başkılık ve diziselliği ortadan kaldıran bir güçtür.

Grup içinde her üçüncü kişi, diğeri için bir nesnedir yani dıştır, ama aynı zamanda bu nesnellik her üyede içselleştirilmiştir. Gruba katılmak için, ona yaklaşan bir birey, grubun nesnel çoğullu tarafından, bu grubun bir üyesi biçiminde nesnel olarak oluşturulur ve içselleştirir. Grubun dolayımı aracılığıyla üçüncü ne ötekidir ne de benimle özdeştir; o benim yaptığım gibi gruba gelir; o benimle aynıdır.³⁹⁴ Çatışmacı özne-nesne ilişkilerinin aksine, karşılıklılıkta açığa çıkan nesnellik, her üyenin yaşanmış nesnelliğinin yeniden içselleşmesidir. Bu nedenle her üçüncü, grubun üyesinin içselleşmiş nesnelliği olarak görülür: "Ben gruba gelen ve grupta bekleyen kişileri gördüğümde, kendimin yaşanmış nesnelliğini görürüm; kendimi onda gruba gelen olarak görürüm."³⁹⁵ Dolayısıyla buradaki nesnellik bir yabancılaşma değil, her bireyin üçüncüde kendi nesnelliğini görmesidir.

Dizisel ilişkilerde bireyin her eylemi, practico-inert maddeselliğin sınırlaması altında, maddeye kazınmış ötekinin eylemi olarak açığa çıkar. Oysa grup içinde her bireyin eylemi yalnızca kendi eylemidir. Her üçüncü iştirakçinin eylemi tarafından çoğulluk yaratılır; her birinin eylemi diğeri üyelerin bütünlüğüne aracılık eder. Böylece her özgür eylem, grubun özgür praksi tarafından ortak eyleme dönüşür. Grubu oluşturan şey, ortak bir etkinlik içinde yer alan çoğul praksisler olduğu için, bu praksisleri oluşturan her birey, kendi praksi aracılığıyla ortak praksisin öznesi

³⁹⁴ A.g.e., s. 377.

³⁹⁵ A.g.e., s.377.

olur. Dolayısıyla grup üyeleri, birbiriyle ‘aynı’dır ve her biri ötekini aynı olarak tanır. Gruptaki her birey, düzenleyici üçüncü olarak ortak eyleme katılır. Grupta egemen bir birey yoktur; her birey kendi özgür etkinliği aracılığıyla grubu düzenleyebilir, örneğin birisi gruba koşmasını söylerken, üyeler koşar; bir diğeri başka bir komutla grubu yönlendirir. Gruptaki her bireyin bir buyruk olarak düzenleyici etkinliği, ortak bir praksis olarak çalışır, çünkü bir bireyin eylemi, bütünleştirici üçüncülerle aynıdır.

Sartre’ın VH’de betimlediği ‘özne-biz’ ve ‘nesne-biz’ ayrımı, dizi ve grup arasındaki farkla özdeş olarak görülmelidir. Nesne-biz ilişkisi, tıpkı dizisel ilişkilerde olduğu gibi, negatif bir karşılıklılığa dayalı ilişkidir, çünkü daima egemenlerin baskısına ya da maddi alanın practico-inert yapısına tabidir. Sartre VH’de özne-biz ilişkisinin psikolojik bir olgu olduğunu söylerken, DAE’de özne-biz ilişkisinin grup etkinliği içinde gerçek bir karşılıklılığa dayandığını kabul eder. Gruptaki her üye kendi özgür praksişi aracılığıyla ortak etkinliği gerçekleştiren bir öznedir. Sartre’ın VH’deki analizi, kendi temel projesi olarak Tanrı olma amacını benimseyen ve otantikliğe dönüşmemiş bilinçlerin, aynı etkinlik içinde bir araya geldiklerinde, bireysel olarak hissettikleri bir ‘özne-biz’ olgusuna dayanır. Ama dönüşmemiş bilinçlerin bu ilişkisi, nesneleştirme ve aşma amacının ötesine gidemediği için, yalnızca bir anlık bir özneler arası ilişki olarak düşünülür. Grup ilişkilerinde her bireysel etkinlik, aynı zamanda diğer üyelerin etkinliğiyle aynı olduğu için, gerçek bir ortak praksis söz konusu olur ve birbirlerini özgür özneler olarak tanıyan bireylerin oluşturduğu, bir karşılıklılık ilişkisi gerçekleşir.

Grup praksisinin en temel özelliklerinden biri de, bireylerin özgürlüklerini arttıran bir oluşum olmasıdır. Gruptan bağımsız olan birey, kendi praksisini gerçekleştirirken, pratik alanın sınırlarıyla karşılaşır ve özgürlüğünü koşullandıran bu

alanı aşmakta başarılı olamaz. Ama bu birey, bir grup içinde, aynı amacı gerçekleştirmeye çalışan bireyleri görünce, kendi praksisinin onların praksisiyle aynı olduğunu anlar ve gruba bir üçüncü olarak katılıp, amacını gerçekleştirir. Bu nedenle grup praksisi, bireysel özgürlükleri artırır. Her praksis kendi etkinliğinde grubu bir birlik olarak burada gerçekleştirir, ama aynı zamanda bu birlik, öteki üyelerin bütünleştirici etkinliğinde, şurada mevcut olur.³⁹⁶ Dizisel praksiste etkinlik şimdi ve burada gerçekleşmesine rağmen, burada ve şimdi maddesel alana kazınan anlamlar aracılığıyla, ‘daima başka bir yerde olan’ olmaktadır. Grup etkinliği ise bireyin eyleminde şimdi ve burada olan bir etkinliktir, yani birey kendi praksisinde grubu burada ve şimdi bütünleştirir, kendi praksisini grubun praksisi olarak görür; ama aynı zamanda her diğer üye onu kendi etkinliğinde bir başka burada ve şimdi olarak bütünleştirir. Dolayısıyla her üye grubu kendi etkinliğinde farklı yerlerde burada ve şimdi olarak bütünleştirirse de, herkesin etkinliği aynı olduğu için, grup praksisi daima burada ve şimdi olur. Böylece her bireyin kendi eyleminde grubu bütünleştirdiği gibi, grup da birey aracılığıyla kendini burada bütünleştirir. Ortak eylem hem her bireyin kendinde hem de öteki bireylerde mevcut olarak her yerdedir. Her yerde bulunurluk, eylemin ya da özgürlüğün her yerde bulunurluğudur. Sonuçta tüm etkinlik ortak ve aynı olduğu ve herkes ötekinin etkinliğinde kendi nesnelliğini bulduğu için, Sartre’a göre “biz” ilk olarak burada görülür.³⁹⁷ Buradaki biz, grubun her üyesinin içselleştirilmiş bir çoğulluk olarak grubu her yerinde bulunuşudur. Böylece grubun her üyedeki birliği, ortak eylemin özgür bir gelişimidir. Biz kavramı grup praksisinin özgür etkinliğinde her özgür bireyi yansıtan bir kavramdır. Bu nedenle grup etkinliğinde özgürlük, diğer tüm üyelerin her bir üyedeki özgürlüğüdür. Sartre

³⁹⁶ A.g.e., s.385.

³⁹⁷ A.g.e., s. 394.

etiğinde özgürlük daima sorumlulukla birlikte düşünülür. Grubun ortak özgürlüğü, ortak sorumluluk ve ortak seçimi gerektirir.

3.4.2.2. TAAHHÜT GRUBU

Kaynaşmış grup belli bir ortak tehlike ya da ihtiyaç karşısında kendiliğinden oluşmasına rağmen, bu tehlike ortadan kalktığında, grubun ortak praksi ve ortak özgürlük de yok olma tehlikesiyle karşılaşır. Grubun dağılması, üyelerin her birinin yeniden diziselliğin başkılık ve atıl alanına geri dönüşüne neden olur. Grup varoluşunun kalıcılığı, grubun kendini kendi amacı olarak almasıyla olanaklıdır. Sartre'a göre grubun kalıcılığını elde etme aracı 'taahhüt' ya da 'yemindir.'³⁹⁸ Yemin, dolayımlanmış bir karşılıklıdır. Grubun dolayımı aracılığıyla her üçüncü kişi, grubun kalıcılığını negatif olarak belirleyen dışsal koşulları olumsuzlamak, ihanet etmemek ve gruptan kaçmamak için söz verir. Böylece ortak grup üyeliği dolayımı aracılığıyla her üye, her öteki üyenin ona söz vermesi koşuluyla, grup içinde bulunan öteki üyelere söz verir. Burada söz konusu yemin etme, bir antlaşmaya dayalı yemin değildir. Çünkü toplumsal ya da kurumsal sözleşmelerde, toplum ya da kurum birey üzerinde egemen bir güç olarak çalışır ve toplumsal çıkar lehine bireyin özgürlüğünü reddeder. Oysa grup yemininde her üye öteki üyelerle aynıdır ve karşılıklı olarak özgürce birbirlerine söz verirler. Her üye hem kendisinde hem de öteki üyelere bulunan dağılma korkusu nedeniyle, bir düzenleyici üçüncü olarak ötekilere söz verir. Bu anlamda yemin etme buyruğu, her üyenin asla 'öteki' olmayacağını nesnel garantisini istemektir.³⁹⁹ Her üçüncüye, öteki üçüncü

³⁹⁸ A.g.e., s.419.

³⁹⁹ A.g.e., s. 421.

aracılığıyla gelen ‘öteki-varlık’ (başkalık) durumu, böylece bir tehlike olmaktan çıkar.

Yemin, ortak özgürlüğünün bir açılmasındır. Ama aynı zamanda yemin, bireyin kendi özgürlüğünü özgürce sınırlaması anlamına gelir. Çünkü yemin, kendi içinde bir atıl alan oluşturur. Grupta kalmak için söz veren birey, kendi özgürlüğünü sınırlayan bir ortak öteki özgürlük olarak her öteki bireyin yeminiyle karşılaşır, böylece her ötekinin ortak sınırlaması aracılığıyla kendini özgürce sınırlandırır. Dolayısıyla gruptaki her üye, diğer üyelerin özgürlüklerinin, kendi özgürlüğü üzerinde bir sınırlama olduğunu kabul ederek, kendi özgürlüğünü ötekiler üzerinde bir sınır olarak kurar. Böylece grubun kalıcı varlığı, özgürlüklerin birbirini özgürce sınırlama yeminlerine dayanır. Her bireyin yemini, o bireyin diğer bireyler tarafından aşılamaz olan ‘ortak varlığıdır.’ Bu nedenle yemin aracılığıyla oluşan grup, bir anlamda başkalık içerir. Ama bu başkalık, dizisel anlamda bir başkalık değildir; “kişinin ait olduğu grup, kişinin özgürlüğünün bir sınırı olarak, ‘öteki-varlık’ biçiminde ondaki ‘ortak-varlık’ olur.”⁴⁰⁰ Yemin eden birey kendi yeminini aşılamaz bir yemin olarak diğer üyelere yönelttiğinde, kendi yemini aracılığıyla diğer üyelerin yeminlerini aşarak, onları oluşturur. Böylece bu yeminin aşılamazlığı her üyeyi, kendinden başkaya, ötekine dönüştürür. Öteki-varlık, bir ortak-varlık olarak grubun praksisini açığa çıkarır. Yani bu grupta her birey, kendini ve diğer bireyleri sınırlandıran özgür bir öteki olarak var olur, ama aynı zamanda her biri aynı şeyi yaptıkları için, ‘aynı’ olarak kalır.

Yeminin kökeni, her üyenin kendinin ve ötekilerin diziselliğe geri dönme korkusuna dayanır Ama bu korku uzak bir olasılık olarak var olduğu için, yeterince

⁴⁰⁰ A.g.e., s. 424.

koru uyandırmaz. Grubun kalıcılığı için, bu korku daima yeniden üretilmeli ve canlı tutulmalıdır. Sartre yeminin sürekliliğini sağlayan korkuyu, grubun özgür bir ürünü ve dizisel dağılmaya karşı özgürlüğün zorlayıcı bir eylemi biçiminde gelişen ‘terör’ olarak adlandırır.⁴⁰¹ Kaynaşmış gruptaki şiddet, practico-inertın zorunluluğuyla mücadele etkinliğinde, bu karşı-praksisi aşmak için verilen bir karşı-şiddettir. Böylece grubun üyeleri, şiddete karşı-şiddetle tepki verirler. Ama yemin grubundaki şiddet, üyelerin birbirine uygulama olasılığı bulunan bir şiddettir. Terör, gruptaki her üyeye öteki üyelerin yaşamı ve ölümü üzerinde bir hak verir. Her üçüncü kişinin, diziselliğe geri dönmeye ya da gruptan ayrılmaya çalışan ötekileri öldürme hakkı vardır. Grubun birliğini sağlayan bir bağ olarak terör, bireyin ötekine, gruptan ayrılması durumunda kendisini öldürme hakkını vermesi talebidir; ve bu talep ortak özgürlüğün ifadesidir. Düzenleyici bir üçüncü olarak grubu oluşturan her birey, grup adına karar verip, bu kararı uyguladığı için, terör ve korkuya dayalı yemin, her üyenin özgür kararı ve özgür itaatidir.

Özgürlüğün terör ve şiddet içermesi çelişik bir sonuç olarak görülebilir. Sartre’ın burada söz ettiği şiddet, her bireyde özgürlüğün doğrulanmasını içerir. Grubun oluşma amacı, bireysel özgürlüğün practico-inerte karşı güçsüzlüğünü, ortak bir güç olarak grup praksisiyle aşmak ve bireysel özgürlüğü arttırmaktır. Tehlikenin ortadan kalması sonucunda, eğer grup içindeki birey yeniden başkılığa, pratik alanın sınırlamalarına, dolayısıyla da özgürlüğünün koşullanmasına geri dönerse, grup içindeki diğer bireylerin özgürlüğünü azaltacak ve dizisel yapıyı güçlendirecektir. Sartre terörü, grup içindeki bireylerin özgürlük farkındalıklarını korumaları ve sosyal yapıların oluşturduğu baskı ve zulümlere meydan okumaları, yani insanlık-dışı

⁴⁰¹ A.g.e., s. 430.

alandan insanlığa dönmeleri için, grup üyelerinin kendi özgür kararlarıyla oluşturdukları bir taahhüt olarak betimler. Bu nedenle şiddet içeren yemin, özgürlüğün kısıtlanması değil, artırılmasını amaçlar. Her birey kendi ihanet olasılığına karşı, diğer bireylere özgürce yaşam hakkını sunar, böylece onların özgürlüğünü ve ortak sorumluluğu garantiye alır. Dolayısıyla yemin, grup praksişi ya da ortak özgürlük, bireysel özgürlük karşısında bir önceliğe sahip olduğu anlamına gelir. Yemin aracılığıyla birey, ortak bir insan olarak, grubun bütün bireyleri tarafından yaratılır; şiddet, bu vadin her bireydeki yansımasıdır. Sartre'ın şiddeti onaylamasının nedeni, grup üyelerinin hala kıtlık dünyasında yaşamalarına dayanır. Kıtlığın tam olarak ortadan kaldırıldığı, ilişkilerin karşılıklılığa dayandığı, sınıfsız toplumda, şiddet ve korku yerini kardeşliğe bırakacaktır. Ama özgürlüğü koruma ve savunma şeklinde düşünülen şiddet, yinede şiddetin bir onayıdır ve bu açıdan Sartre'ın sosyal analizinde şiddet eleştirilebilir bir konudur.

Yemin grubu içinde her birey, özgür bir birey olarak yer alır. Ortak varlık, bu bireyleri birleştiren bir bağıdır. Ortak varlık, kardeşlik ve aynılığı içerir: “O ve ben kardeşiz. Yeminin yaratıcı eylemini izleyerek biz, kendi oğullarımız olduğumuz sürece, ortak yaratımlarımız olduğumuz sürece, kardeşiz.”⁴⁰² Böylece grup içinde bireyler arasındaki ilişkiler karşılıklıdır. Kardeşlik bağı nedeniyle üyeler yaşam haklarını birbirlerine verir, hatta şiddet uygularlar. Herkesin öteki aracılığıyla kendi özgürlüğünü sınırlandırması anlamında aynı yeminde bulunmaları, bir kardeşlik ilişkisi yaratır; böylece kardeşlik, herkesin öteki üzerinde şiddet hakkı, özgürlüğün ortak karşılıklı sınırı olarak her üye tarafından üretilir. İnsanların birbirleriyle dolayımlanmış karşılıklılıkları olarak sevgi, yoldaşlık ve arkadaşlık gibi ilişkiler de,

⁴⁰² A.g.e., s. 437.

teröre dayalı yemininin farklı biçimleridir. Kardeşlik-terör ikiliğine dayalı grup aracılığıyla bireyler, pratik alanın yarattığı insanlık-dışı durumla mücadele ederek, karşı-amaçlılığı aşacak bir güç olarak ortak özgürlüğü yaratabilirler.

Sartre'ın ideal etik toplumu, taahhüt grubunun tüm insanlığı kapsayacak şekilde genişlemesiyle olanaklı olacaktır. Grup praksişi daima bir kıtlık ortamında gerçekleştiği için, daima başka grupların ya da önceki praksislerin karşı-amaçlılığıyla yüzleştiği için, aslında tam olarak yabancılaşmadan kaçamaz. İnsanlığın tam olarak yabancılaşmadan kurtulması, Sartre'ın etik toplumuyla, Varoluşçu hümanizmiyle, yani tüm insanlığın ortak bir amaç olarak özgürlük etrafında birleşen bir grup olması gerçeğiyle olanaklı olacaktır. Bu açıdan grup praksişi Sartre etiğinin en temel iki değerini açılar: Özgürlük ve sorumluluk. Dizisel başkalık ve güçsüzlüğe karşı, dolayısıyla da pratik özgürlüğün arttırılmasına yönelik oluşturulan grup, ortak bireyin ortak sorumluluk üstlenmesini gerektirir. Bireysel praksisle aynı olan grup praksişi aracılığıyla her üye, hem kendi adına hem de öteki üyeler adına ortak amacı gerçekleştirmekten sorumludur. Bu sorumluluğu belirginleştirmek için Sartre, kardeşlik-terör taahhütünü kullanır. Taahhüt, kıtlığa karşı mücadele ve 'insanı gerçekleştirme' çabasının garantisidir. Gruptaki çokluğun içselleştirilmesi, bireyin kıtlık ortamında izole- ben merkezci kötü niyet düşüncelerini terk edip, özgürce grup öznesine dönüşmeyi ve grubun sorumluluğunu üstlenmeyi kabullenişidir. Thomas Flynn Sartre'ın ortak sorumluluğunu şöyle açıklar: "Bizim kendi dünyamızdan, bizim ve başkalarının başına gelenlerden ve her temel seçimimizin yansıttığı insan değer-imgesinden sorumlu olduğumuzu kabul etmektir."⁴⁰³ Sartre'ın 'Sinekler' adlı oyunu da kolektif sorumluluğu açılar. Argos, krallarını öldüren katili kral olarak

⁴⁰³ Thomas R. Flynn, **Sartre and Marxist Existentialism**, The University Of Chicago Press, Chicago-London, 1984, s. 184.

seçip, suçu ortak olarak üstlenen insanların oluşturduğu, sinekler tarafından işgal edilmiş bir şehirdir. Tanrı sömüren bir güç olarak, halkı mutlak suçluluk duygusu içinde tutmak ve özgürleşmelerine engel olmak için, kral aracılığıyla dinsel söylemleri kullanarak, halkı eylemsizliğe mahkum etmiştir. Sürgünden dönen eski kralın oğlu Orestes, babasının intikamını almak için kralı ve annesini öldürür ve şehri sineklerden, insanları mutlak kötülük ve cezadan kurtarır. Aslında Orestes şehre yabancısıdır, bireysel özgürlüğünü kazanmış ve ötekilerin günahından muafır, ancak bir yere ait olmak, diğer insanların arasında olmak ister ve şehri terk etmez.⁴⁰⁴ Bu nedenle halkı özgürleştirmek, onları zorba Tanrı'nın gazabından kurtarmak için, özgürce suç işlemeyi göze alır. Böylece tüm sorumluluğu üstlenip, devrimsel eylemi gerçekleştirerek Orestes, insanları bireysel günah muhasebesinden özgürleştirerek, kardeşliğe dayalı yeni bir topluluk kurar.⁴⁰⁵ Sartre'ın DAE'de ayrıntılı insanlık tarihi incelemesi, tarihin nihayi bir amaç olarak tam insanlığa ulaşma serüvenini açıklar. Bu açıdan tam insanlık, kardeşliğe dayalı eşitlik ve karşılıklılığın, tüm insan ilişkilerinde içkin olması anlamına gelir.

3.4.2.3. GRUBUN BOZUNMASI

Yemin aracılığıyla kalıcılığı elde eden grup, daha uzak amaçlar için, bireyler arasında bir işlev ve görev dağılımı yaparak, organizasyona dönüşür. Böylece ortak birey, yeni bir statü elde eder. Özgürlüklerin birbirini sınırlandırması şeklinde açığa çıkan grup inertiası (maddeselliği), organizasyonda işlev olarak daha belirginleşir. Sartre organizasyonda da bireysel özgürlüğün önemini vurgulamaya devam eder.

⁴⁰⁴ J. Paul, Sartre, **Sinekler**, Toplu Oyunlar, Çev: Işık M. Noyan, İthaki Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, Aralık, 2009, s. 223.

⁴⁰⁵ Andrew, Ryder, **Sartre's Theater of Resistance: Les Mouches and Deadlock of Collective Responsibility**, SartreStudied International, Vol. 15, Issue 2, 2009, s. 81.

Sartre'ın futbol takımı örneğinde, her işlev oyuncular için önceden belirlenmiştir. İşlevler, karşılıklı görev ve hakları getirir. İyi bir oyuncu olma görevi, iyi eğitim alma hakkını içerir. Grup içinde her oyuncu bu işlevleri özgürce kabul eder. Bununla birlikte oyuncu, onu belirleyen işlevi aşar, bireysel özgürlüğünü açığa çıkarır. Ama bu aşma daima ortak özgürlüğü artırma amacını taşır. İşlev, bireyin somut seçimlerini belirlemez; orta saha oyuncusu alandaki somut seçimleriyle, iyi bir oyuncu olur ve karşı takımı yener.⁴⁰⁶ İşlevler bireylerin farklılığını açığa çıkarsa da, bu farklılıklar ortak amaç için üretilen farklılıklardır. Bireyin kendi işlevini aşıp, özgür seçimler yapması, ortak özgürlük amacını gerçekleştirmek içindir. Ortak praksis, grupta aynı ortak amaca ulaşmak için, her biri farklı işlevleri gerçekleştiren praksislerin bir çoğulluğundan oluşur ve her bireyin bu çoğulluğu içselleştirmesinden kaynaklanır. Dolayısıyla organize edilmiş bir grupta hepsi ortak praksisle ilişkili, farklı işlevlerin bir karşılıklılığı söz konusu olduğu için, organizasyon yabancılaşmaya yol açmaz.

Grup kuruma dönüştüğünde, karşılıklılık ilişkisi bozulur, grup dağılır ve parçalanır ve böylece bireyler dizisel güçsüzlük ve başkılığa geri dönerler. Sartre bireyler üzerinde egemen bir güç olarak kurumların, bireyleri itaat eden organik nesnelere dönüştürdüğünü göstermeye çalışır. Kurumsallaşmış grup praksisi, bir üst-organizma olarak ideal bir praksisi elde etmeyi amaçlar. Kaynaşmış grupta ve yasal grupta her birey düzenleyici bir üçüncü olarak gruba liderlik eder, ama onun egemenliği, ötekilerin egemenliği tarafından sınırlandırılan bir liderliktir. Böylece hepsinin amacı ortak özürlük olduğu için, her biri sırayla hem bir liderdir hem de lidere itaat eden bir üyedir. Oysa kurumsallaşmış gruplarda egemenlik hakim bir güç

⁴⁰⁶ Sartre, **Critique of Dialectical Reason**, Vol. 1., s. 458.

olmayı ve işlevleri kurumsallaştırmayı amaçlayarak, bireysel özgürlükleri baskılar; birey kurumları sürdürmek zorunda olan araçlara dönüştürülür. Grup içinde bir ya da birkaç birey kendi praksisi içinde ortak praksisi özümseyerek, tüm grubun egemenliği iddiasında bulunur; diğer bireyler kendilerini ortak amaç içinde eriterek, bireysel sorumluluktan kaçınırlar.

Grubun birliğini sağlayan bir bağ olarak egemenliğin kurumsallaşması, grup içindeki ayrılık ve farklılığı artırır ve kendi içinde practico-inert yapılar üreterek, dizisellik, başkalık ve güçsüzlüğün gruba girmesine neden olur. Kurumsal güç, belli davranışları uygulayan ve belirlenmiş üniformaları giyen kişiler olarak 'kurumsal insanı' oluşturur.⁴⁰⁷ Artık insanları bir arada tutan şey, terör-kardeşlik bağı değildir, egemene itaat etme çabasındaki kurumsal insandır. Kurumsallaşmış grupta kemikleşme artarken korku egemen olur ve kardeşlik azalır; dolayısıyla egemenliğe sığına, sorumluluk ve özgürlükten açışır.⁴⁰⁸ Sartre, mutlak egemenliğe sahip, kurumsallaşmış bir gruba örnek olarak devleti verir. Devlet gibi kurumsallaşmış gruplar, kendi praksislerini kolektife empoze ederek, onların davranışlarını kontrol ederler. Benimsenen dizisel davranış aracılığıyla her birey kendini özgürce kendinden başka öteki olarak seçer. Eğitim ve kitle iletişim araçları bireyleri 'ötekine yönelmiş'(other-directed) bireylere dönüştürerek, onları yabancılaştırır. Yabancılaştırılmış karşılıklılık her bireyde, kendi izolasyonu içinde ötekilerle birleştirildiğine inancı yaratır. Böylece egemen güç, bu gücü tehdit edecek grupların oluşumunu engellemiş olur.

⁴⁰⁷ A.g.e., s. 605.

⁴⁰⁸ Betty Cannon, **Group Therapy as Revolutionary Praxis, A Sartrean View**, Sartre Studies International, Vol.11, Issue, 1-2, 2005, s. 139.

George Stack, Sartre'in grup içinde belli bir liderin egemenliğini reddedip, liderliği düzenleyici üçüncü olarak her üyeye yöneltmesini eleştirir. Stack, grubu oluşturan ve grup birliğini sağlayan unsurun, üyelerin saygı duyduğu ve grup egemenliğini onda gördükleri bir lider olduğunu düşünür. Stack'a göre Sartre'in grup oluşumunda liderlerin rol ve işlevlerinin betimlenmesinin eksikliği, onun sosyal teorisindeki ciddi bir boşluktur, çünkü ortak gücü bir lidere verme gerçeği grup oluşumlarının önemli bir yönüdür.⁴⁰⁹ Stack'ın yanılması, Sartre'in grup gücünü tüm üyelerin ortak gücü olarak görmesi ve bu gücün tek bir liderde toplanmasının, grubun diğer üyelerini kontrol altına alan, onları yalnızca itaat eden varlıklara dönüştürerek, diziselliğin tekrar grup içine girmesine neden olacağını düşünmesidir.

3.5. TAM İNSANLIK

Sosyal dünya içinde insan gerçekliğinin bu tarihsel betimlemesi aracılığıyla Sartre, etik perspektiften tüm insanlığın dönüşmesini arzuladığı 'tam insanlık' (integral humanity) idealini açıklamaya çalışır. Tam insanlığa dayalı realist etiğin içeriği, Sartre'in 'Etik ve Toplum' başlıklı 1964'te Roma'da verdiği bir konferans metninde geliştirilir. Sartre'in amacı, sosyalizme dayalı bir etik insanlık kurmak ve pratik alanda özgür ve belirlenmiş bir varlık olan insan gerçekliğini, ontolojik ve pratik özgürlüğü elde ettiği bir insanlık alanı içine yerleştirmektir.

Sartre tam insanlık amacını ahlaki bir gereklilik ya da norm olarak sunar.⁴¹⁰ Böylece bir ahlaki deneyim olarak tam insanlık, içinde buldukları durum ne olursa olsun, tüm insanlardan koşulsuz olarak bu norma bağlılıklarını talep eder; aslında bu

⁴⁰⁹ George, J. Stack, **Sartre's Dialectic of Social Relations**, Philosophy and Phenomenological Research, Vol.31, No. 3, March, 1971, s. 408.

⁴¹⁰ Anderson, **Sartre's Two Ethics**, s. 114.

ahlaki gereklilik, insanın kendi özgürlüğüne bağlılık deneyimidir. İnsan gerçekliği sosyal alanda geçmiş eylemler tarafından koşullandırılır, ama her insan kendi özgür etkinliği aracılığıyla bu koşullandırmayı aşmaya, geleceğini özgürce tasarlamaya çalışmalıdır. Çünkü gelecek, geçmiş tarafından koşullansa da, asla belirlenemez. Bu açıdan ahlaki norm, insanlardan kendi geleceklerini her tür koşullanmadan bağımsız olarak özgürce yaratmaları talebidir. Sartre *Modern Zamanlar* adlı dergisinin tanıtma yazısında bu bütüncü insan görüşünü şöyle açıklıyor:

İnsan iş çevresinin, ailesinin, sınıfının ve sonunda dünyanın kendine verildiği durum içinde bir bütündür...İnsan, içinde bulunduğu durumun koşullarına bağlı olmakla birlikte, aynı zamanda olanaklar halinde olan, yani özgür olan bir varlıktır. Bizim tasarladığımız insan, yazgısını ya da durumunu bilen insandır. Bu insan hem tamamen durumuna bağlı, hem de tamamen özgürdür. İşte kurtarmak istediğimiz de bu özgür olması gereken insandır... İnsanı, kendi yaşamını seçecek hale getirmeliyiz.⁴¹¹

Böylece Sartre etiği normatif bir karaktere sahip olur. Ama bu normatif karakter, geleneksel normatif etik buyruklardan farklıdır. Geleneksel normatif ahlaklar, toplumsal yapılar tarafından koşullandırılan ‘...meli, ...malı’ şeklindeki buyruklarla, insan davranışlarını sınırlandırır ve önceden belirlerler. Sartre normları davranış olgularına indirgeyen pozitivist çabayı tamamen reddeder.⁴¹² Çünkü böyle bir çaba, kişilerin davranışlarını belirlediği ve gelecekte de bu davranışları tekrar etmeleri gerektiğini iddia ettiği için, özgürlükten söz etmek olanaksızlaşır. Eğer her toplumun ahlakı, o toplumun practico-inert yapıları tarafından belirleniyorsa ve

⁴¹¹ J., Paul, Sartre, **Denemeler (Çağımızın Gerçekleri)**, Çev. Sebahattin Eyuboğlu- Vedat Günyol, Say Yayınları, İstanbul, 1996, s. 79-80-1.

⁴¹² Anderson, **Sartre's Two Ethics**, s. 115.

böylece farklı toplumlar farklı ahlaklara sahipse, her toplum kendi insan gerçekliğini, kendi sosyal yapılarının ürünlerine indirger; dolayısıyla bu durumda ahlaki normların evrenselliğinden söz edilemez ve insan etkinliğinin ve praksisin önemi ortadan kaldırılır. Sartre insan gerçekliğinin koşullanmışlığını kabul eder, ama aynı zamanda tarihi, özgür praksisleri aracılığıyla insanların yaptığını söyleyerek, özgürlüğün indirgenemezliğini savunur. Böylece Sartre'ın imperatifi özgürlük olmaktadır.

Normatif ahlaklara zıt olarak Sartre etiğinin koşulsuz buyruğubaşlangıcından itibaren, insanlara özgür olduklarını, geleceklerini özgürlükleri temelinde kendilerinin yapmaları gerektiğini ve bu geleceğin her tür koşullanmanın ötesinde koşulsuz bir gelecek olduğunu göstererek, bu buyruğa itaat etmelerini talep eder. Sartre'a göre kapitalist sistem tarafından koşullandırılmış ve içeriği belirlenmiş burjuva ahlakı, insanlara belli ahlaki buyruklar, gelenekler ve değerler empoze ederek, onları nitelikli yaşamın değerli olduğuna inandırarak, davranışları olgulara indirgeyerek, kapitalist sistemi destekler. İşçi sınıfı hayatta kalmak için bu sistemi desteklese de, ortak bir amaç aracılığıyla gruplaşmış işçiler, sistemi reddedip, onunla mücadele ederek, tüm sistemleri yıkarak yaratılacak bir arı gelecek ararlar.⁴¹³

DAE'de Sartre, insanlık tarihinin kıtlıkla mücadele tarihi olduğunu söyleyerek, özgürlüğün yani eylem olarak praksisin önemini anlatmaya çalışır. Bu anlamda Sartre'ın özgürlüğü eylemle ve mücadeleyle özdeşleştirilmesi, onun etiğindeki değişmez, sürekli bir olgudur. Mutlak özgürlük anlamında insan gerçekliğinin daima henüz var olmayan bir geleceğe dönük etkinlik olması gibi, praksisin mücadele alanı olarak tarih de, henüz var olmayan ve önceden belirlenemeyen bir geleceğe sahiptir. Sartre etiği, insan gerçekliğinin practico-inert

⁴¹³ A.g.e., s. 116.

yapıyı ve kıtlığı grup praksisi aracılığıyla aşarak, sistemlerden bağımsız bir gelecek yaratabileceğini, böylece sosyalist etiğe dayalı bir topluluk oluşturulabileceğini savunur. Sartre, tarihin anlamı olan bu koşulsuz geleceği ‘tam insanlık’ şeklinde bir insani yaşam ve gerçek bir etik olarak tanımlar.⁴¹⁴ Böylece Sartre’ın betimlediği etik, koşulsuz bir geleceği oluşturan insan özgürlüğü ya da praksistir. Sartre’ın tam insanlık amacının gerçekleşmesini, ezilenlerin oluşturduğu grup praxisinde görmesinin nedeni, sistemlerin onlara empoze ettiği insanlık-dışı durumlara başkaldırma güçlerinden, dolayısıyla doğru ihtiyaçların daha çok farkında olmaları gerçeğinden kaynaklanır. Yabancılaştırıcı sistemlerin egemen güçleri, baskıyı yoğunlaştırarak, ezilenleri kendi ihtiyaçlarını karşılayamaz hale getirdiğinde, bu ihtiyaçların doyurulma talepleri de artar ve ezilenler, sistemi yok etmeye yönelirler. İhtiyaç, Sartre etiğinin itici gücüdür. İhtiyaç, insanın insanca yaşaması gerçeğini açığa çıkarır ve doyurulma talebini bir norm olarak insanlara empoze eder. Böylece ihtiyacın doyurulma arzusu, insanın kendi durumunu olumsuzlayıp, aşmasına ve kendi amacı olarak, kendi bütünlüğüne ulaşmasına ve kendini kendisi tarafından yaratmasına bir çağrıdır. Dolayısıyla insan gerçekliği ihtiyaç aracılığıyla ahlaki normları bir buyruk olarak deneyimler. Sartre ahlak ile ihtiyaç arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar: “ Ahlakın kökü ihtiyaçtır. İhtiyaç insanı kendi amacı olarak konumlandırır.”⁴¹⁵

İhtiyaç, şimdide mevcut olan bir eksiklik temelinde, gelecekte doyuma ulaşmayı varsayan sürekli bir yaşamı, dolayısıyla da tam insanlık amacını içerir. Praksis, kendi eksikliğini kendi eylemleri aracılığıyla gidermeye çalışarak, ihtiyaç

⁴¹⁴ A.g.e., s. 117.

⁴¹⁵ A.g.e., s. 121.

temelinde zamanlaşır.⁴¹⁶ Dolayısıyla insan gerçekliğinin amacı, insan varlığının temel ihtiyaçları olarak kendi ihtiyaçlarını karşılamak, kendini praksis aracılığıyla zamansallaştırmak, yeniden ve yeniden yaratmaktır. Etik açıdan ihtiyacın praksise yönelttiği normatif buyruk, ihtiyacın kendinde taşıdığı kendi doyum nedenidir. İhtiyaç deneyimi bizi, dünyayı ‘bir şeyin yapılmak zorunda olduğu bir yer’ olarak oluşturmaya götürür.⁴¹⁷ İnsanlar ihtiyacı bir eksiklik olarak, henüz var olmayan bir gelecekte karşılanacak bir yokluk olarak deneyimler ve bu deneyimde praksisi koşullayan şey geçmiş değil, gelecektir. Böylece praksis, daima geleceğe yönlendirilir ve engelleri aşarak, alanı değiştirip, dönüştürerek, bu geleceği elde etmeyi amaçlar. Sartre bu dönüştürme gücünü ‘yaratma’ (invention) olarak adlandırır.⁴¹⁸ Yaratma, insan gerçekliğinin tam insanlık amacının bir aracı olarak her şeyi kullanma kapasitesini, yani praksisi açığa çıkarır. Praksisin ahlaki niteliği, insanlık amacını gerçekleştirmeye yönelik yaratıcı etkinliğe sahip olması ve böylece bu amacı koşulsuz olarak olanaklı kılmasıdır. Böyle bir amaç, insanlara kendilerini geçmiş praksislerin belirlemesine ve yaratmasına izin vermemelerini, practico-inertın egemenliğine ve alt insanlığa son vererek, praksisin üstünlüğünü açığa çıkarıp, özerk ve kendi kendilerinin ürünleri olan insan varlıkları olmalarını talebinde bulunur.

İhtiyaç aracılığıyla her birey öteki bireylere ve onların praksislerine bağımlı hale gelir. İnsan gerçekliği, insanların oluşturduğu bir toplumda ve insan kültürü içinde bu ihtiyaçlarını karşılamaya çalışır. Dolayısıyla insanı insan yapan şey, ötekilerle birlikte bir kültür yaratarak ihtiyaçlarını karşılama çabasıdır. Her kültürde

⁴¹⁶ Elizabeth, A. Bowman, Robert. V. Stone, **Socialist Morality in Sartre’s Unpublished 1964 Rome Lecture: A Summary and Commentary**, Sartre Society, September 28, 1991, s. 170.

⁴¹⁷ Elizabeth, Butterfield, **Sartre and Marcuse on the Relation between Needs and Normativity: A Step Beyond Postmodernism in Moral Theory**, Sartre Studies International, Vol.10, Issue 2, 2004, s. 33.

⁴¹⁸ Elizabeth, A. Bowman, Robert. V. Stone, **Socialist Morality in Sartre’s Unpublished 1964 Rome Lecture: A Summary and Commentary**, s. 171.

farklı insan ihtiyaçları olmasına rağmen, Sartre tam insanlığa dayalı etiğin normatif karakterini, farklı kültürlerde ve farklı toplumlarda deneyimlenen ortak ihtiyaçlarda bulur. Aynı türün üyeleri olarak insanların ortak ihtiyacı, daha tam insan olmak ihtiyacında köklenir. İnsanların, aynı türün üyeleri olarak, aynı ihtiyaçlara sahip olmaları olgusu, Sartre'ın VBH'de iddia ettiği 'evrensel insan durumu' nu açığa çıkarır. Tüm ahlakların kökeni ihtiyaç ise, o zaman yabancılaşmış ahlaklar ya da yabancılaşmış ihtiyaçlara dayalı normlar ile, praksis ahlakı ya da doğru ihtiyaçlara dayalı normlar nasıl ayırt edilebilir? Yabancılaşmış ahlaklar practico-inert sistemler tarafından koşullandırılır ve bu ahlakların normları, bu sistem içinde, sistemin üyeleri olarak yaşayan bireylerin ihtiyaçlarına dayanır. Ama doğru ahlak olarak praksis ahlakı ve bu ahlakın buyruğu, insanları aynı türün üyeleri olarak gören ve bu türün üyelerinin, insan varlığının en temel ihtiyaçları olarak ortak varlığa dayalı ihtiyaçlarında köklenir. Böylece ortak insan durumu, farklı toplumlarda farklı bireyler tarafından farklı şekillerde yorumlansa da, tam insan olma ihtiyacı tüm insan varlıklarında ortak olarak deneyimlenir. Dolayısıyla her insanın ihtiyaç duyduğu şey, insan olarak kendisi ya da tam insanlıktır.

Sartre baskı ve sömürüye dayalı tüm sistemlerin oluşturduğu yabancılaştırıcı ahlakların da, karşılanmayı talep eden insan ihtiyaçlarında yani tam insanlıkta köklendiğini düşünür.⁴¹⁹ Her koşulda praksiyi yönlendiren, bu ihtiyaçlar olduğu için, her insan ahlaki buyruğu, gerçekleştirilmek zorunda olan talepler olarak deneyimler. Ahlaki buyruğun zorunluluğunu hissetmek, her insanın ön düşünümsel (pre-reflektif) olarak temel ihtiyaçlarının farkında olduğunu gösterir. Bu nedenle tüm yabancılaşmış ahlaklar ve bu sistemlere dayanan egemen, sömürgeci güçler, ezilenler kadar, kendi

⁴¹⁹ Anderson, **Sartre's Two Ethics**, s. 122.

gerçek ihtiyaçlarının bilincindedirler. Dolayısıyla her praksisin amacı, ihtiyaç aracılığıyla kendi bütünlüğüne ulaşmak, tam insanlığı elde etmektir. Tarih de, insan gerçekliğinin kendini gerçekleştirme serüveni olarak açığa çıkar ve bu amacı kendi içinde taşır. Ama yabancılaştırıcı ahlaklar, tam insanlık amacını, insanın geleceğinin yalnızca insanın kendisi olduğu gerçeğini sınırlandırmaya çalışırlar. Bu nedenle Sartre tüm sömürgecilik sistemlerini eleştirir. Çünkü sömürgeciler, kendi sistemlerini gerçek bir norm olarak görüp, bu sisteme dayalı ahlaki buyruğun da bu normun sürdürülmesi gerekliliği olarak düşünürler. Böylece onlar, insanları aynı türün üyeleri olarak görmek yerine, sömürgeci olarak düşünüp, onlarla mücadele ederler. Sartre Cezayir yerlilerin sömürgeci sistem tarafından insanlık-dışı bir durum içinde, alt insan durumunda tutulduklarını ve ezildiklerini söyler.⁴²⁰ Sartre'a göre sömürgeciliğe ve ırkçılığa dayalı sistemler, aslında sömürenler üzerinde bir buyruk olarak çalışır ve onları ezilenlere dönüştürür. Çünkü onlar hem birbirleri hem de anavatanları tarafından, bireysel olarak istemeseler de, ulusları sömürmeye mecbur edilirler. Sistemin inertiası sömürenler üzerinde bir buyruk işlevi görür ve onları sisteme mecbur kılar. Ama sistemin içinde bu sistemin yabancılaştırıcı ahlakına hizmet eden sömürülenler, sistem içinde yaşamlarının tehlikede olduğunu anlayarak, sistemi reddedip, yeni bir insanlık yaratmaya yönelirler.

Practico-inerte dayalı sistemlerin yabancılaştırıcı ahlakları, bu sistemlerin insan varlıklarını üretmesine olanak tanır. Oysa Sartre'ın ideal toplumu, practico-inert sistemleri, sınıf farklılıklarını, yabancılaştırıcı ahlakları yok etmek için birleşen insanların, ortak etkinlik aracılığıyla kendilerinin ürettiği bir toplumdur. Sartre sosyalizmin, bu amacı gerçekleştirmek için bir araç olduğunu, asıl amacın sınıfsız,

⁴²⁰ A.g.e., s. 119.

komünist bir toplum olduğunu söyler.⁴²¹ Aslında Sartre komünizm ve sosyalizm hatta diğer sistemleri, tam insanlık amacının bir özelliği olarak görür; asıl amaç tektir: Tam insanlık. Bu nedenle Sartre'ın ahlaki buyruğu, tüm insanların taahhüt grubuna katılmalarını, practico-inert sistemler üzerinde insan özgürlüğünün üstünlüğünü göstermelerini ve koşulsuz amacı sınırlayan her türlü sistemle savaşmalarını ister. Gerçek insanlık amacını gerçekleştirmek için birleşen grup, Sartre'a göre kendi üyelerine karşı şiddet ya da terörü yalnızca belli şartlarda uygulayabilirler:

Terör geçici olmalı ve insan varlıklarını sürekli insandan daha alt seviyede tutan sistemler üretmemeli. Terör, insanı gerçekleştirmenin olası araçlarından biridir ve ilk başta başvurulacak bir araç olmamalıdır. İnsanlar teröre karşı savaşmak için, terörü kullanmalıdır. Teröre tabi olan kişiler her durumda kınanmalı ve bu insanlar insanlık-dışı varlıklar olarak görülmelidir. Terör, otorite tarafından empoze edilmemeli, bir kardeşlik içinde köklenmelidir. Terör insanlaştırmalıdır.⁴²²

Bu şartlardan herhangi birisini karşılanmadan ortaya çıkan terör, Sartre'a göre hoş karşılanmamalı, terörden başka alternatifler yaratılmalıdır. Eğer bu koşullar karşılanırsa terör devrimsel bir hak olarak görülür. Bununla birlikte Sartre, insanlık amacını gerçekleştirmede ve yeni bir geleceği oluşturmada, egemen sistemlerin yapısal şiddetini aşma ve özgürleşme anlamında bir araç olarak karşı şiddeti de savunur. Sartre'a göre amacı elde etme etkinliğinde bu amacı değiştirmemek

⁴²¹ A.g.e., s. 126.

⁴²² A.g.e., s. 127-8.

koşuluyla, tüm araçlar iyidir.⁴²³ Dolayısıyla şiddet, etiksel olarak haklı çıkarılabilecek bir sistem değildir. Bu nedenle ezilenler, sömürüye dayalı baskı ve eziyeti terör olarak görürler, çünkü bu sistemler onların etkinlik olanakları kısıtlayan bir kıtlık alanı oluşturur. Marguerite La Caze'ye göre Sartre, Cezayir isyancısının karşı şiddetinin, olanaksızın bir olumsuzlaması olduğunu ve yaşamın olanaksızlığının da baskının bir sonucu olduğunu söylediğinde, şiddeti onaylamaz, yalnızca durumu açıklar; dolayısıyla Sartre'ın taahhüt grubunda onayladığı şiddet, bir terörizm değildir.⁴²⁴ Ayrıca Sartre'ın onayladığı karşı şiddet, daima fiziksel bir şiddet içermeyebilir. Karşı şiddet, şiddetsiz bir dirençle açığa çıkabilir. Sömürgeci sistem nesneleştirdiği, yabancılaştırdığı ve karşılıklılığı engellediği için, ezilenler bu sistemin kurallarını reddedip, sisteme direnebilirler.⁴²⁵

Sartre tam insanlık amacının ezilenlerin oluşturduğu grup praksişi aracılığıyla gerçekleştirilebileceğini savunarak, grup praksisinin özgürlüğü arttırıp, practico-inert yapılar karşısında insanın özgür olduğu gerçeğini açığa çıkardığını ve böylece tam insanlığın gelişini sağladığını göstermeye çalışır. Çünkü tam insanlık amacı, tüm insanların karşılanmayı talep eden ortak ihtiyaçlar için, practico-inerti kontrol etmek amacıyla birleşmeleri aracılığıyla gerçekleşir. Practico-inert insanları yabancılaştırdığı, birbirinden ayırdığı ve onları kendi ürünlerinin ürününe dönüştürdüğü için, yalnızca ortak praksis aracılığıyla tam insanlık amacı gerçekleştirilebilir. Tüm insanlar otantik olmadıkça, etiğin olanaksız olması gibi, her insan diğer insanlar için bir insan olmadıkça, tam insanlık olanaksız olur. Sartre'ın

⁴²³ Betsy Bowman, Bob Stone, **The End as Present in the Means in Sartre's Morality and History : Birth and Re-inventions of an Existential Moral Standard**, Sartre Studies International, Vol.10, Issue.2, 2004, s. 2

⁴²⁴ Marguerite La Caze, **Sartre Integrating Ethics and Politics: The Case of Terrorism**, Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy, No. 3, 2007, 47.

⁴²⁵ Michael, Fleming, **Sartre on Violence: Not so Ambivalent**, Sartre Studies International, Vol.17, Issue.1, 2011, s. 36.

tam insan olma amacı, kitleğin ve pratik alanın koşullayıcı yapılarının uzun süreli mücadeleler sonucu aşılmasıyla olanaklı olacaktır. Sartre bugünkü toplumların ve sömürgeciliğe dayalı sistemlerin içinde bu amacın gerçekleştirilemeyeceğinin farkındadır. Politika ve etiği birleştirerek Sartre, insanlara kendi geleceklerinin kendi ürünleri olacağını göstermeyi, onlarda özgürlük farkındalığını ve politik eylem bilinçliliğini arttırarak, ortak mücadeleye katılımlarını sağlamayı ve böylece tüm bireylerin özgür insan varlıkları olarak görülebileceği bir insanlık yaratma umudunu amaçlar. Böylece sosyalist devrimci ahlak, insanın kendi doğru amaç ve normu ışığında, tarihsel girişiminin ben-kontrolü, yani komünist toplumdaki koşulsuz insandır.⁴²⁶ Normatif ahlaklar, eylemin ahlaki değerini, bireylerin bu ahlakların buyruklarına göre davranmaları olgusuna dayandırır. Oysa Sartre'ın sosyalist etiği, ihtiyaçta temellenen tam insanlık idealini bir amaç olarak alır ve bu amaç kökeninde insanlar üzerinde bir gereklilik üretir. Praksis bir mücadele olarak bu gerekliliğin aracını oluşturur. Dolayısıyla bu amacı gerçekleştirmek için praksis öncelikle özgür olmalı, her sınıfsal yapıyı, sistem içindeki yabancılaştırıcı ahlakları, sömürgeci sistemleri aşmalı ve mücadelede kendini açıklamalıdır. Ancak ondan sonra bir davranış ahlaki olarak değerlendirilebilir. Böylece Sartre etiğinde öncelik, ahlakın olası yapılması, sistemden arındırılmasıdır. Ancak ondan sonra praksisin yaratma gücü ve ahlaki boyutu açığa çıkar. Tam insanlık amacının gerçekleşmesi ya da sosyalist toplumda kitleğin aşılması durumunda insan ihtiyaçları yine de var olur. Ama önemli olan böyle bir toplumda insanların kendi özgürlükleri önündeki engelleri kaldırıp, daima kendilerini yaratma, varlıklarını gerçekleştirme etkinliği içinde olmalarıdır. Dolayısıyla Sartre'ın sosyalist etiği, doğru ve yanlış davranış

⁴²⁶ Anderson, **Sartre's Two Ethics**, s. 128.

ilkelerini sunan bir etik değildir; evrensel ihtiyaçlar temelinde ahlaki tutumu olanaklı kılacak olan somut özgürlük koşullarını sağlama almak üzere, bir dizi yönergedir.⁴²⁷

3.6. 'BİZ' ETİĞİ

Önceki bölümlerde, Sartre etiğinin literatürde üç bölüme ayrıldığından söz edilmişti. Yaşamının son yıllarında Sartre, etik üzerine bir çalışmanın hazırlığını yapmaktadır. Sartre'ın bu yeni çalışması literatürde 'biz etiği' olarak adlandırılır. Sartre'ın 1980 yılında Beny Levy ile yaptığı görüşmelerden oluşan bu etik, *Hope Now* adıyla yayımlanmıştır. Bu üçüncü etik, Sartre'ın sosyal etiğinde ilgilendiği konularla benzerlikler içermesine rağmen, bazı konularda değişimler gösterir.

Biz etiği, Sartre'ın VH'de betimlediği Tanrı olma mutlak amacına ve geleneksel ahlakların temel ilkesi olarak düşündüğü ciddiyet ruhuna karşı yeni bir amacı varsayar: İnsanlık toplumuna doğru çalışma. Sartre, tüm insanların benimsemesi gereken bu etik zorunluluğu 'umut' olarak adlandırır.⁴²⁸ Her insan kendinde bu umudu taşıyarak, etik toplum için uğraşmalıdır. Eylem, gelecekte gerçekleşecek, aşkın bir amaca yönelik olarak umudu kendi içinde taşır. Sartre'ın amaçladığı etik toplum, burjuva demokrasisinden ya da Marks'ın tasarladığı sosyo-ekonomik ilişkilerden farklı ilişkilere sahip olan bir demokratik toplumdur. Burjuva demokrasisinde herkes eşit görülür ve herkese sözde temel haklar verilir, ama gerçekte insanların yönetimde hiçbir hakkı yoktur. Oysa gerçek demokrasi Sartre'a

⁴²⁷ Betsy Bowman, Bob Stone, **The End as Present in the Means in Sartre's Morality and History : Birth and Re-inventions of an Existential Moral Standard**, s. 16.

⁴²⁸ J. Paul, Sartre and Beny Levy, **Hope Now**, Translated by Adrian van den Hoven, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1996, s. 53.

göre bir yaşam biçimidir ve insanları birbiriyle bağlayan ilişki, üretim ilişkilerinden daha temel ve farklı bir ilişkidir. Gerçek demokrasiye dayalı bir toplumda egemen bir grup ya da birey var olamaz; her birey öteki için var olan, ötekine bağımlı ve ötekiyle özgür ilişkilere sahip olarak toplumda yer alır. Böyle bir toplum, Sartre'ın otantiklik etiğinde amaçladığı amaçlar şehridir; sosyal etikte amaçladığı tam insanlığa ulaşmış sınıfsız, sosyalist bir toplumdur.

Sartre bu yeni toplumu kurucu bir beden olarak tasarlar. Bu bedende birlikte yaşamak için mücadele eden ve insan olmaya çalışan her birey ve her kolektif grup, aynı derecede insan olarak var olacaktır. Sartre insan gerçekliğinin apriori bir öze sahip olmadığını, bu nedenle de tamamlanmış varlık olamayacağını düşünür. Dolayısıyla her insan, kendini oluşturmaya, insan olmaya çalışan ve yalnızca ötekilerle birlikte insan olabilecek bir varlık olduğu için, tam insanlık, insanların birlikte insan olma mücadelesi verdikleri bir toplulukta olanaklı olabilir. Bu anlamda Sartre doğru insanlığı, “insanın ötekilerle ilişkisi ve kendi içinde olma yolu, insanın varlık şekli” olarak tanımlar.⁴²⁹ Sartre kendi çağının henüz bu insanlığa ulaşamadığını, ama henüz bu insanlığa ulaşmamış alt insanlar olarak bu çağın insanların, insanlığa doğru eğilimli olduklarını ve kendi içlerinde bu insanlığın ilkelerini taşıdıklarını, böylece ötekilerle ilişkilerde hümanist ilkelere dayandıklarını düşünür. Sartre'ın amacı, her insanın ihtiyaç duyduğu ‘insan olma’ ya da ‘insan varlığını yaratma’ olgusunu, tüm insanların amaç olarak benimsedikleri bir toplum kurmaktır. Dolayısıyla etik, insanların ötekiyle ilişkisi olarak var olur. Böylece ahlaki deneyim, ihtiyaçlara dayalı normlardan kaynaklanan bir deneyim olarak değil, ötekine bağlılık deneyimi olarak zorunluluk içerir. VH’de Sartre özgürlüğü tüm

⁴²⁹ A.g.e., s. 68.

değerlerin kaynağı olarak düşünüp, bilinci etik bilinç olarak nitelendirmiştir. Bu bilinç, karşılıklılığı ve ötekini içermeyen, özgürlüğe dayalı etik bir bilinçti. Oysa burada etik bilinç, kendini 'öteki-için-benlik' olarak düşünen ve ötekiyle bir ilişkiye sahip olan benliktir; ötekinin varoluşu daima oradadır ve beni koşullandırır⁴³⁰ Böylece her bilinç kendini bir bilinç olarak oluşturan ve aynı zamanda ötekinin bilinci ve öteki için bilinç olarak oluşturan bir kendiliğindenliktir. Dolayısıyla her bilinç kendini oluştururken, öteki için ve ötekiyle bir ilişkiye sahip bir bilinç olarak kendini düşündüğü için, şimdiki etik değer ötekine bağımlılıktır. Ama bu bağımlılık özgürlüğü içeren bir bağımlılıktır, çünkü öteki, bireyi sınırlandırır da onu belirleyemez, yinede eylem seçimi özgürce yapılır.

Sartre bu etikte insanlar arası ilişkiyi kardeşliğe dayalı bir ilişki olarak tasarlar. Bu nedenle bu etik biz etiği olarak adlandırılır. Sosyal etiğin insanlar arasında temel bağ olarak gördüğü politik eylem ya da siyaset, bu yeni etikte kardeşlik bağına dönüşür. Toplum, gözsüz ve yüzsüz olan aynı anneden doğmuş insanlardan oluşan bir ailedir.⁴³¹ Aynı aileye sahip kardeşlerden oluşan bir toplum, aynı türe ait insan varlıklarından oluşan bir toplumdur. Sartre böylece her tür koşullandırmanın, nesneleştirmenin, çatışmanın ötesinde, gerçek karşılıklılığa dayalı ilişkileri kurmaya çalışır. Burada anne metaforu insanlık türünü temsil eder. Kardeşlik, aynı türe ait olan ve ortak kökene ve amaca sahip bireyler arasında hissedilen bir duygu ve ilksel pratik bir ilişkidir. Grup ilişkisinde aynı amaç için ortak etkinlikte bir arada bulunan üyelerin kardeşlik bağı, onları aynı eylem temelinde birlik halinde tutan, kırılğan bir bağıdır. Oysa Sartre'ın burada betimlediği kardeşlik bağı, aynı türün üyeleri arasında kurulan temel, ontolojik bir bağıdır.

⁴³⁰ A.g.e., s. 71.

⁴³¹ A.g.e., s. 87.

Taahhüt grubunda grup üyeleri birbirleriyle kardeşlik-terör bağına dayalı bir ilişki içindedirler. Sartre'ın biz etiğinde betimlenen kardeşlik ilişkisinde şiddet var olmaz, çünkü burada deneyimlenen kardeşlik her insanda ontolojik olarak var olan bir bağıdır; aynı amaç için çalışan tüm bireylerin oluşturduğu bir toplumda ötekinin ihanetinden ya da sömürsünden söz edilemez. Sartre karşı şiddeti yalnızca insanların insan olmalarını olanaksızlaştıran köleleştirici durumları yok etmek için kullanılan bir araç olarak düşünür. Bu durum ortadan kaldırıldığında, şiddete de yer kalmayacaktır. Böylece herkesin ontolojik olarak kendini, öteki-için kendi olarak tasarladığı ve kardeşlik bağı temelinde deneyimlediği etik zorunluluk, Sartre etiğinin ulaştığı son aşamadır.

SONUÇ

Sartre'in özgürlük etiğinin oluşumsal bir süreç izlediği iddiası, Linda Bell'in Sartre'dan alıntıladığı şu satırlarda çok açık olarak görülebilir:

Bizim somut amacımız, insan özgürlüğüdür. Bunun üç yönü vardır. Birincisi, insanın metafiziksel özgürleşmesidir: İnsanın hem kendi bütünsel özgürlüğünün hem de bu özgürlüğü sınırlandırmaya eğilimli olan her şeye karşı mücadele etme görevinin farkında olmasını sağlamak. İkincisi, insanın artistik özgürlüğü: özgür insanın ötekilerle ilişkisini sanat çalışmaları sayesinde daha kolaylaştırmak ve böylece ötekileri özgürlük atmosferi içine sokmak. Üçüncüsü, insanın politik ve sosyal özgürleşmesi: insanı baskıdan kurtarmak.⁴³²

Bu ifade, Sartre'in özgürlük etiğinin niçin üç aşamalı, oluşumsal bir süreç izlediğinin göstergesidir. Bütünsel olarak bakıldığında Sartre etiğinin amacı, insan özgürlüğüdür, ama bu özgürlük, ötekini dışarıda bırakmayan ve insan gelişimini, ötekine yönelik açılma olarak doğrulayan bir özgürlüğü içerir. Bu açıdan Sartre'in özgürlük etiği, insan gerçekliğinin hem bireysel hem sosyal yönünü anlamakla ilgilendiği için, öznellik ve nesnellik iddiasına sahip bir etik olarak görülmelidir. Sartre eğer yalnızca öznellik iddiasında bulunsaydı, ahlaki görelilik açısından olumsuz eleştirilerden nasibi almak zorunda olurdu, ama EA'dan itibaren benliğin sosyal bir benlik olduğu kabul edip, dünya –içinde eyleyen, ötekilerle ilişki içindeki varlığı sorgulamaya ve ötekilere yönelik etik farkındalığı da içeren, otantik bir bilinçlik geliştirmeye çabalamıştır. Dolayısıyla geleneksel ahlaklardan farklı

⁴³² Bell, **Sartre's Ethics of Authenticity**, s. 175. (Bu alıntı Sartre'in Berlin'de 'Sinekler tartışması'nda yaptığı konuşmadan alıntılanmıştır.)

olarak, Sartre etiğinde evrensellik ya da nesnellik iddiasının var olduğu, gözden kaçırılmamalıdır.

VH'de Sartre eksik bir varoluş olarak bilincin, şeylere ve ötekine yönelimi açısından, kendini yaratma sürecini açıklamaya çalışır. Ancak kendinde-kendisi-için varlık olma arzusu, bilincin düşünüm öncesi temel değeri olduğu için, bu değere yönelerek eyleyen insan gerçekliği, ötekilerle otantik olmayan ilişkiler kurar ve yaratıcı özgürlüğünü kendinden gizleyerek, önceden belirlenmiş ahlaki kurallara göre eylemlerde bulunur. Tanrı olma değerine yönelen, eylem ve seçimlerini bu değere göre belirleyen kişi, Sartre etiği açısından inotantik kişidir. Böylece Sartre, öncelikle bilincin doğal tavrını inceleyip, bize Tanrı olma tasarını benimseyerek yaşamının etik açıdan yıkıcılığını göstermeye, bu tasarıdan vazgeçip, otantikliğe dönüşümün gerekliliğini kanıtlamaya çalışır. Ancak otantik dönüşümden sonra, bireysel kurtuluş ve özgürleşme olanaklı olacaktır.

Bireysel özgürlük farkındalığı ya da otantikliğe dönüşüm, saf düşünüm aracılığıyla gerçekleşir. Çünkü saf olmayan düşünüm, Tanrı olma tasarısını sorgulamadan kabul eder, diğer seçim ve eylemleriyle, bu tasarımı güçlendirmeye çalışır. Saf düşünüm ise Tanrı olma tasarısını sorgular, bu tasarıdan vazgeçme olanağını kavrar ve bu tasarı yerine, özgürlüğü en yüksek değer olarak alır. Tanrı olma tasarısı yerine özgürlüğü temel tasarı olarak alan otantik birey, tüm etkinliklerini bu temel değere göre seçer; diğer seçim ve kararları, özgürlük için birer araç olarak görür. Dolayısıyla otantik birey, ötekilerle olan ilişkisinde, onların özgürlüklerini tanımaya ve bu özgürlükleri arttırmaya yönelik eylemlerde bulunur. Böylece Sartre etiğinin ilk iki amacı, mutlak özgürlük farkındalığı ve bireysel dönüşüm ötekilerle karşılıklılığa dayalı ilişkiler geliştirmesi, gerçekleşmiş olur. Ama

Sartre, bireysel dönüşümün etik için yeterli olmadığını, tüm insanlar dönüşmedikçe, etiğin olanaksız olacağını düşünür.

Savaş deneyimiyle birlikte Sartre düşüncesindeki dönüşümler, onun pratik özgürlük önündeki bireye dışsal engellere odaklanmasına, baskı, eziyet ve sömürü etkinliklerine karşı, insanları birlik halinde mücadeleye çağırmasına neden olmuştur. Çünkü Sartre, pratik özgürlük olanaklı olmadıkça, mutlak özgürlüğün de anlamsız olacağını, dolayısıyla başlangıçtan beri düşlediği tam insanlık idealinin gerçekleşmeyeceğini düşünür. Mutlak özgürlük, seçim yapma özgürlüğüdür; ancak seçme olanaklarının artması ve niteliklerinin değişmesi, oluşum süreci içindeki insan gerçekliğinin daha çok özgürleşmesini sağlayacaktır. Maddi alanın, practico-inert yapıların, sınıf varlığının, kültürün ve ailenin insanlar üzerindeki koşullandırıcı ve belirleyici yapısı, dönüşümü zorlaştırır ve tek başına bireysel mücadeleyle engellenemez. Sartre'ın ikinci dönemi olarak değerlendirilen bu dönemde Sartre, mutlak özgürlük reddinin yalnızca kendini aldatan bireyden kaynaklanmadığını, dışsal durumlar tarafından motive edildiğini ve dışsal etkenlerin pratik özgürlüğü engelleyerek, mutlak özgürlüğün reddine yol açtığını görür.

Sartre'da yabancılaşma iki şekilde gerçekleşir. Bireysel yabancılaşma, insanın tanrı olma değerini seçip, kendine ve ötekilere karşı özgürlüğü sınırlandırıcı tutumlar sergilemesiyle gerçekleşir. Bununla birlikte diğer bir yabancılaşma türü daha vardır ve bu yabancılaşma pratik özgürlükleri sınırlandıran, insana dışsal, maddi alanın ya da önceki praksislerin belirlediği anlamlardan kaynaklanır. Sartre, otantiklik seçimiyle birlikte, bireysel yabancılaşmadan kaçınılabileceğini düşünür. Ancak Sartre'a göre kıtlığın mevcudiyetinde, maddi alanın ve practico-inert yapıların neden olduğu yabancılaşmadan kaçınmak olanaksızdır. Sartre kendi etiğinin üçüncü amacı

olan politik ve sosyal özgürlüğü açıklamak için, insanlara dayanışma halinde, bu yabancılaşmaya karşı mücadele etmelerini ve pratik özgürlük önündeki engelleri aşmalarını salık verir. Bu engelleri aşmanın ve yabancılaşmadan kurtulmanın yolu, grup mücadelesidir. Grup içindeki bireyler, kendi bireysel praksislerini, grubun ortak praksisi olarak görürler ve ortak bir amaç için birleşerek mücadele ederler. Sartre'ın grup mücadelesiyle amaçladığı şey, baskı, eziyet, sömürü ve ötekileştirme tutumları karşısında, siyasal farkındalık temelinde açığa çıkan, örgütlü mücadeledir. Ancak ezilen ve ötekileştirilenler arasında şekillenecek olan bu ortak praksis aracılığıyla, sınıf varlığı ortadan kaldırılabilir ve ezen-ezilen ikiliği olmaksızın, tüm insanlar özgürce ötekilerin özgürlüğünü tanıyıp, mutlak özgürlük oyununu oynayabileceklerdir.

Gerçekte Sartre etiğinin tek bir amacı vardır: Herkes için varolabilecek bir özgürlük amacının varoluşu. Sartre, herkesin kendi özgürlük oyununu özgürce oynayabileceği, 'özgürlüğün özgürleşmesi'⁴³³ olarak anlaşılabilen bu amacı, tam insanlığı, yaşamın en yüksek amacı olarak görür ve kendi düşüncesinde bu amacın olanağını araştırır. Bu nedenle ilk dönem Sartre, özgürlüğü en yüksek amaç olarak alır, ama ikinci dönemde bu amaç önündeki engellerle mücadele etmek için, ihtiyaçlara ve ahlaki açıdan ihtiyacın yarattığı değere odaklanır. Ancak Sartre'ın pratik özgürlüğe ve ihtiyaçlara vurgusu, onun ontolojik özgürlüğü ötelediği anlamına gelmez; aksine Sartre'ın asıl problemi, ontolojik özgürlüğü özgürlüğüne kavuşturmadır. Çünkü pratik özgürlük sağlandığı sürece, insanlar ontolojik özgürlüğe yüz çevirebilir, özgürce kendi kültürünü, dilini, ilişkilerini, sosyal yapılarını yaratabilir. Sartre'ın ifadesiyle:

⁴³³ Anderson, **Sartre's Two Ethics**, s. 148.

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...Kimi hallerde insan ya bu özgürlüğü ya da ölümü seçer. İnsanı, kendi yaşamını seçecek hale getirmeliyiz.⁴³⁴

Tüm insanlar için ortak olan temel ihtiyaçlar karşılandığı takdirde, kişinin seçme olanakları ve bu olanakların nitelikleri artar; dolayısıyla da ölüm ve yaşam seçimi dışında alternatiflerin çoğalması, pratik özgürlüğü artırır. Böylece Sartre ölümü ya da intiharı onaylayan bir kötümser değil, daima yaşam üretimini onaylayan bir iyimser olarak görülmelidir. Bu nedenle temel insan ihtiyaçlarının karşılanması Sartre için yalnızca kendinde bir amaç değildir, özgürlüğü artırma amacı için bir araçtır da.⁴³⁵ Dolayısıyla Sartre'in idealini kurduğu özgür-etik toplumda her bireyin ortaklaşa hissettiği temel ihtiyaç, herkesin özgürlüğü aracılığıyla, her birinin kendinde hissettiği, özgür yaşam ihtiyacı olur. Böyle bir toplumda, ortak bilinçli farkındalığın gelişmesi aracılığıyla girilen mücadele sonucunda, kıtlık ortadan kaldırılmış olur ve yalnızca her insanın kendi özgürlük oyununda, kendi belirlediği kurallar temelinde açığa çıkan ihtiyaçlar yer alır. Böylece Sartre'in ilk dönem öznelliği, yerini nesnellığe bırakır. Özgürlüğü temel değer olarak seçen ve diğer seçim ve eylemlerini bu değere göre belirleyen kişi, kendi dünyasını, ahlakını, kimliğini, değerlerini yalnızca kendisinin yarattığının bilincine sahiptir. Oysa özgürlük yerine, bir eksiklik olarak duyumsadığı ihtiyacı bir değer olarak alan kişi, salt ben dünyasından, biz dünyasına geçer. Dolayısıyla sosyal etik, yeme, içme, sevgi

⁴³⁴ Sartre, **Denemeler**, s. 81.

⁴³⁵ Detmer, **Freedom As A Value**, s. 184.

v.b. gibi değerlerin farkındalığı aracılığıyla, “açlık bir kötülüktür’ün” etiğidir.⁴³⁶ Ancak sosyal etik, otantiklik etiğinin reddi değil, açılımı olarak değerlendirilmelidir. Çünkü Sartre, grup praksisi içinde yer alan bireylerin, grup lehine kendi praksislerini ötelemez; aksine grup praksisi, bireysel praksisi arttırmaya yönelik bir etkinliktir. Grup içindeki birey, kendi özgürlüğünü grubun dolayımı aracılığıyla gerçekleştirmeye çalışır; grup içindeki her birey, bir üçüncü olarak, gruba yön verir ve aynı zamanda diğer üçüncülerin yönlendirmelerine tabii olur. Böylece Sartre bireyselliği, grup adına reddetmez; hem özneliği hem de nesneliği koruyup, sürdürmeye çalışır. Pratik özgürlüğün artırılması, ihtiyaçların karşılanmasına bağlıdır ve ihtiyaçların karşılanması aracılığıyla, mutlak özgürlük bilincinin geliştirilmesi, dolayısıyla da Sartre’ın “tam insanlık” ideali olanaklı hale gelecektir. Bu açıdan Sartre’ın ikinci döneminde sosyal etiğe yönelmesinin nedeni, her şeyden önce sosyal yapıda özgürlüğü engelleyici etmenleri ortadan kaldırmaya, sosyal düzeni değiştirmeye yönelik bir mücadeleden sonra, otantiklik etiğinin olanaklılığını açılmak ve mutlak özgürlük farkındalığının insanlarda geniş düzeyde gelişimini sağlamak olarak değerlendirilmelidir. Özgürlüğün en yüksek değer olarak seçilebilmesinin koşulu, kıtlık ortamında ötekilerin ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik, onlarla işbirliği yapmak ve onların pratik özgürlüklerini arttırmaya çabalamaktır. Bu açıdan David Detmer, Sartre’ın sosyal etiğinin nesnel bir boyuta sahip olduğunu söyler.⁴³⁷

Ama Sartre etiğinin nesneliği, yalnızca sosyal etik içinde açığa çıkmaz; otantiklik etiği de ötekilere yönelik etik tutumlar benimseme ve onların özgürlüklerini karşılıklı tanıma anlamında, nesnellik içerir. Sartre, okur-yazar

⁴³⁶ A.g.e., s. 205.

⁴³⁷ A.g.e., s. 207.

arasında betimlediği, yazarın yapıtı aracılığıyla özgürce okuyucunun özgürlüğüne çağrıda bulunması ve okuyucunun özgürce yazarın yarattığı yapıta karşılık vererek, yapıtı tamamlaması şeklinde gerçekleşen karşılıklı tanıma ve saygı duyma tutumunu, otantikliğe dönüşen bilinçler arası ilişkilere bir model olarak sunar. Bununla birlikte EA'da Sartre, egoyu bilinç dışına, ötekiler arasına yerleştirerek, insan gerçekliğinin nesnellikten ve bu nesnellığın etik ve politika için temel sağlayacağından söz ederek, düşünsel gelişiminin ta başından, etiğin nesnel yönünü kabul eder. Ayrıca VH'de betimlenen bilinçler arası olumsuz ilişkiler ve ötekine yönelik sado-mazoşist tutumlar da, bu nesnellığın örtük kabulünü barındırır. Sartre'ın VH'de mutlak özgürlüğe ve bilincin kendini oluşturma sürecindeki tekil etkinliğe ve mutlak özgürlüğe aşırı vurgusu, ötekine ilişkin etik farkındalığı göz ardı etmez. İlk dönem Sartre insana bireysel dönüşümü salık verirken, bu dönüşüm ötekini içeren bir özgürlüğe çağrıdır; ikinci dönem Sartre 'bütünsel insan olma' olgusu temelinde, sosyal dönüşümü gerçekleştirmeleri için ezilenlere seslenir ve aslında bu sesleniş, ötekilerle ortak praxis aracılığıyla bütünleşerek, tüm insanlık için özgürlüğün özgürleştirilmesi gerekliliğine bir çağrıdır. Sartre etiksel öznelcilik ve nesnelcilik arasında salınmış olsada, asla öznelci bir etiksel zorunluluk görüşünü benimsememiştir, çünkü Sartre etiği ötekilere doğru bağlayıcı görevler içerir.⁴³⁸ Dolayısıyla Sartre etiği başlangıçta öznelliği, sonraki dönemlerde nesnellığı savunur demek, başlangıcından beri hem öznelliği hem de nesnellığı kendi içinde barındıran Sartreci düşüncenin hakkını vermemek demektir.

Bununla birlikte otantiklik etiğinde Sartre için önemli olan ahlaki eylem, kişinin düşünüm öncesi farkındalığa sahip olduğu özgürlüğü, saf düşünüm

⁴³⁸ T., Storm, Heter, **Authenticity and Others: Sartre's Ethics of Recognition**, Sartre Studies International, Vol.12, Issue.2, 2006, s. 19.

aracılığıyla temel değer olarak seçmesidir. Böylece mutlak özgürlüğün düşünümsel farkındalığı, yalnızca kişinin kendi çabasıyla, dönüşümden sonra gerçekleşir ve bu farkındalığın gelişmesinde ötekilerin hiçbir rolü bulunmaz. Elbette otantiklik, ötekilerin özgürlüğüne saygı duyma ve onları tanıma anlamında bir ‘birlikte varoluş’ farkındalığı içerir. Ama bu farkındalık daima kişinin kendi özgür etkinliği aracılığıyla geliştirdiği ‘ben bilgisine’ dayanır. Oysa sosyal etikte Sartre, kişinin kendi farkındalığını edinmesinde, kişinin kendini içinde bulduğu sosyal yapıların belirleyici etkisine vurgu yapar. Sınıf varlığı, aile, maddi alan ve bu alanın atıl koşullayıcı yapısı, kişinin temel seçimini, dolayısıyla da bu seçime göre şekillenen diğer eylemlerini etkiler. Dolayısıyla sosyal etiğin vurgusu, mutlak özgürlük seçiminin yalnızca kişiye bağlı olmadığını, ötekilerin belirlemeleriyle şekillenen bir alandan kaynaklandığı üzerinedir. Thomas Anderson, Sartre’ın sosyal etiğindeki dönüşümün, insanın seçtiği şeyi uygulayabileceği bireysel bilinçli bir eylem olmadığını, tarihsel ve sosyal bir praksis, gereklilik ve yaşam boyu bir gelişim olduğunu söyler.⁴³⁹ Ama tüm belirlemelere rağmen, içinde bulunulan sosyal yapılara anlam vermek, onları değiştirmek için mücadele etmeyi seçmek ya da onları kabul etmek, bireyin özgür kararına bağlıdır; bu karar, bireyin koşullarının yarattığı durum içinde belirlenecek bir karar olsa bile. Bu anlamda Sartre’ın düşüncesindeki değişim, bir kırılmadan ziyade, sistematik bir bütünlüğün, oluşum içindeki bir aşaması olarak değerlendirilmelidir. Sartre’ı yaşadığı çağ, savaş, işgal ve sömürü gibi deneyimlediği sosyal olaylar, düşünsel gelişiminin şekillenmesinde etkin rol oynamış olabilir. Ancak bütünsel gelişimi izlendiğinde Sartre etiğinin temel amacının, insanın insanlaşması anlamında ‘tam insanlık’ tutkusu olduğu görülür. Sartre’ın ‘tam

⁴³⁹ Anderson, **Sartre’s Two Ethics**, s. 152.

insanlık' modeli, insanın tüm yönlerden kendi oluşumunun gerçekleşmesi anlamında, yiyecek, barınma gibi temel ihtiyaçlarla birlikte, kültür, sevgi, bilim v.b. gibi sosyal ihtiyaçları da içeren ve tüm bu ihtiyaçların karşılanması önündeki engellerin kaldırılmasından sonra, mutlak özgürlük oyununun oynanmasına olanak tanıyan bir modeldir. Özgürlük, vazgeçme ya da teslimiyeti değil, mücadeleyi gerektirir. Bu anlamda özgürlük yalnızca direnç alanında kendini açımlayabilir. Bu nedenle Sartre VH'de tekil özgürlüğün karşısına olgusalılığı ve ötekini yerleştirerek, ona açım lanma alanı yaratır. Ancak burada Sartre'ın odaklandığı öteki, yalnızca psikolojik ve bireysel bir davranış olarak ötekidir.⁴⁴⁰ Sosyal alanda özgürlüğün karşısına direnç alanları olarak sunulan şey, kılığın koşullandığı maddi alan ve practico-inert yapılarıdır. Bu alanda öteki, artık psikolojik bir etken olarak değil, insanın sosyal bütünlüğünün koşullandırıcı yapıları olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla sosyal bir varlık olarak insan gerçekliği, özgürlüğünü ötekinin etki alanında açım lamaya çalışır. Sartre böylece bireysel özgürlüğün, sosyal belirlenimler içinde de açım lanmasını sağlayarak, önceki ontolojik özgürlük düşüncesini sürdürmeye çalışır.

Etik, zorunlu olarak ötekine ilişkin algı ve bilgiyi gerektirir. Sartre tekil bilincin ötekine yönelik ontolojik ilişkisinden başlayarak, kişilerarası ilişkilerin ne olduğunu ve nasıl olması gerektiğini belirlemeye çalışır. Ama bu 'olması gereken şey', insana, uyulması gereken bir ahlaki kural olarak dayatılmaz. Sartre'ın yaptığı çözümlenmeler, özgürlük, karar verme ve belirsizlik açısından bize, kendimizi ve ötekini anlama ve yargılama konusunda farklı bir bakış açısı sunar. Sartre etiğinin çarpıcı gücü, tüm sınırlama ve belirlemeler karşısında insan özgürlüğüne ve etik açıdan özgürlüğü 'ne için' ve 'nasıl' açım lamak gerektiğine ilişkin bu ısrarlı

⁴⁴⁰ James, F., Sheridan, **Sartre: The Radical Conversion**, Ohio University Pres, Athens, Ohio, 1969, s. 162

çağrısından kaynaklanır. Bu anlamda ‘özgürlük’, ‘etik’ ve ‘öteki’ Sartre etiğinin ayrılmaz şekilde birbiriyle bağlantılı temel kavramlarıdır. İlk dönem Sartre için ötekilerle karşılıklılığa dayalı ilişkiler, yalnızca dönüşen bilinçler arasında gerçekleşir ve tüm insanlık dönüşmedikçe, etik olanaklı olamaz. Bu anlamda özgürlük, bilincin dönüşümle kazandığı kendini yaratma ve ötekilere yönelik etik farkındalık geliştirme etkinliği olarak açıklanır. İkinci dönem Sartre için ötekilerle ilişkiler, ortak olarak deneyimlenen temel insan ihtiyaçları çevresinde gelişir ve ortak amaç için birleşen bu insanlar, hem bireysel hem de grup özgürlüğünü arttırarak, tam insanlık amacını gerçekleştirmeye çalışırlar. Sosyal etikte deneyimlenen özgürlük, kişinin durumunu bir bütün olarak durumunu doğru algılaması ve pratik özgürlüğün engelleri için, ortak mücadeleye katılma kararıyla açıklanır. Bu dönemde tam anlamıyla insan olma olgusu ya da ahlaki amaç, ötekilerle birlikte çalışarak ve tüm insanlar için kazanılacak bir süreç sonucunda elde edilecektir. Böylece praksis, tarihsel açıdan insanın gerçekleşmesini amaçladığı için, sosyal dönüşümü gerçekleştirmiş tüm kişisel seçim ve eylemler, bu amaca, dolayısıyla da bireysel özgürleşmeye yönelik olacaktır. Son dönem Sartre için ahlaki deneyim, öteki insan deneyimini içeren bir yükümlülüğe dönüşür. Sartre’ın ‘biz’ etiği olarak adlandırdığı bu etik, aynı türün üyeleri olarak, ortak bir amaca sahip olduğu duyumsayan ve kardeşlik bağıyla bağlı olan insanların birbiriyle ontolojik birliğini savunur. Böylece ötekiyle, otantiklik etiğinin kurduğu sevgi ve cömertliğe dayalı bağ, sosyal etiğin praksise dayalı kurduğu bağ, biz etiğinde insan olmaktan doğan varoluşsal bir bağa evrilir. Sartre etiğinin amacı, biz etiğinde doruğuna ulaşır. İnsan olma ya da insanı oluşturma olgusu, tüm insanlarda ortak bir amaç olduğu sürece, her birey kendisinin

öteki-için varlığı içinde yaşamını sorgulamayı ve yaratmaya, herkes için yaşanılabilir etik bir toplum oluşturmayı çaba göstermelidir.

Sonuç olarak Sartre etiğine bütünsel olarak bakıldığında, biz etiğinin temel savı, otantiklik etiğinde betimlenen amaçlar şehrinden, sosyal etikte betimlenen tüm toplumları içeren tam insanlık grubundan farklı değildir. O halde Sartre etiği, insanlara özgür oldukları bilincini vermek, bu bilinci nasıl kullanabileceği ve kendini nasıl yaratabileceğine ilişkin seçimin kendisine bağlı olduğunu göstermek, sınırlamalara ötekiyle birlikte ortak praksis aracılığıyla karşı koyulabileceğini ve herkes için yaşanılabilir, etik bir dünya oluşturulabileceğine yönelik bir farkındalığı, dolayısıyla özgürlük ya da eylem dışında 'insanın yaratılamayacağı' inancını geliştirmeye ilişkin bir çağrıdır. Dolayısıyla Sartre'ın çağrısı ütöpik bir çağrıdan ziyade, tam demokrasinin gelişimine ilişkin farkındalık yaratan bir çağrı olarak görülmelidir.

KAYNAKÇA

KİTAPLAR:

ANDERSON, Thomas, C., **Sartre's Two Ethics: From Authenticity to Integral Humanity**, Open Court Publishing Company, 1993.

ARISTOTELES, **Nikomakhos'a Etik**, Çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1998.

BAIASU, Sorin, **Kant and Sartre: Rediscovering Critical Ethics**, Published by Palgrave Macmillan, 2011.

BARNES, Hazel, E., **An Existentialist Ethics**, Vintage Books Edition, 1967.

BELL, Linda, A., **Sartre's Ethics of Authenticity**, Tuscaloosa: The University of Alabama Press, Tuscaloosa and London, 1989.

BERNASCONI, Robert; **How to Read Sartre**, W.W. Norton&Company, New York-London, 2007.

BLACKHAM, H. J., **Altı Varoluşçu Düşünür**, Çev. Ekin Uşşaklı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, Aralık, 2005.

BUSCH, Thomas, W., **The Power of Consciousness and the Force of Circumstances in Sartre's Philosophy**, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1990.

CANNON, Betty, 'Praxis, Need and Desire in Sartre's Latter Philosophy', **Sartre and Psychoanalysis: An Existentialist Challenge to Clinical Metatheory**, The University of Cansas Press, 1991.

CARNEY, John C., **Rethinking Sartre**, University Press of Amerika, 2007.

CATALANO, Joseph, S., **A Commentary on J. Paul Sartre's Being and Nothingness**, The University of Chicago Press, Chicago and London, Midway Reprint Edition, 1985.

_____, **A Commentary on J. Paul Sartre's Critique of Dialectical Reason**, The University of Chicago Press, 1986.

CEVİZCİ, AHMET, **Etığe Giriş**, Paradigma Yayınları, İstanbul, Ocak, 2002.

CHARME, Stuart, Zone; **Vulgarity and Authenticity: Dimensions of Otherness in the World of J. Paul Sartre**, The University of Massachusetts Press, 1991.

COX, Gary, **Sartre: A Guide for the Perplexed**, Continuum, 2007.

CUMMING, Robert Denoon, **The Philosophy of J.Paul Sartre**, Random House-New York , 1965.

DESCARTES, Rene, **Metot Üzerine Konuşma**, Çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yayınları, 2. Basım, Eylül, 1994.

_____, **İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar**, Çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2007.

DETMER, David, **Freedom As a Value, A a Value: A Critique of the Ethical Theory of J. P. Sartre**, Open-Court, La Salle, Illinois, First Printing, 1988.

_____; **Sartre Explained :From Bad Faith to Authenticity**, Open Court Publishing Company, 1988.

FLYNN, Thomas R., **Sartre and Marxist Exisstantialism**, The University of Chicago press, Chicago-London, 1984.

_____, **Philosophy of Existence 2: Sartre**, Twentieth-Century Continental Philosophy, Vol.3, Edited by Richard Kearney, Routledge, London-New York, 2005, s. 61-85.

FREUD, Sigmund, **Beş Konferans ve Psikanalize Toplu Bakış**, Çev. Kamuran Şipal, Cem Yayınevi, 2. Basım, Mart, 2012.

_____, **Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd**, Çev. Ali Babaoğlu, Metis Yayınları, 3. Baskı, Mart 2011.

GRASSI, Jhon, **Talking With Sartre (1970-74)**, edited and translated by John Gerassi, Yale University Press, New Heaven-London, 2009.

HEGEL, G. Wilhelm, Friedrich, **Tinin Görüngübilimi**, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2004.

HEIDEGGER, Martin, **Varlık ve Zaman**, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, 2. Basım, Nisan, 2011.

_____, **The Basic Problems of Phenomenology**, Translated by Albert Hofstadfer, Indiana University Press, 1982.

HETER, T., Storm, **Sartre's Ethics of Engagement: Authenticity and Civic Virtue**, Continuum International Publishing Group, London-New York, 2006.

HOWELLS, Christina, **Sartre: The Necessity of Freedom**, Cambridge University Press, 1988.

_____, 'Conclusion: Sartre and the Deconstruction of the Subject', **The Cambridge Companion to Sartre**, Edited by Christina Howells, Cambridge University Press, 1992.

HUSSERL, Edmund, **Cartesian Mediations: An Introduction to Phenomenology**, Translated by Dorion Cairns, Martinus Nijhoff Publishers, Seventh impression 1982.

_____, **Fenomenoloji**, Çev. Derda Küçükalp, Husserl, Yazan ve Yayına Hazırlayan, Kasım Küçükalp, Say Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2010.

KANT, Immanuel, **Ethica: Etik Üzerine Dersler**, Çev. Oğuz Özügül, Pencere Yayınları, Ağustos, 2003.

_____, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, 3. Baskı, 2002.

_____, **Pratik Aklın Eleştirisi**, Çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu, 3. Baskı, 1999.

_____, **Arı Usun Eleştirisi**, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1993.

LAWLER, James, **The Existential Marxism of J. Paul Sartre**, B. R. Grüner Publishing Co., Amsterdam, 1976.

LEVY, Neil, **Sartre**, Oneworld Philosophers, Oneworld Publications, Oxford, 2002.

LINSENBARD, Gail, **Starting With Sartre**, Continuum International Publishing Group, 2010.

_____, **An Investigation of J. Paul Sartre's Posthumously Published Notebooks for An Ethics**, The Edwin Melen Press, 2000.

MARX, K., ENGELS, F., **Alman İdeolojisi**, Çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, 5. Baskı, Ankara, 2004.

McCOLLOCH, Gregory, **Using Sartre: An Analytical Introduction to Early Sartrean Themes**, Routledge, London and New York, 1994.

McMAHON, Joseph, H., **Humans Being The World of J. P. Sartre**, The University of Chicago Press, 1971.

MESZAROS, Istvan, **The Works of Sartre: Search for Freedom**, Ashgate Publishing Company, Gregg Revivals, 1994.

NATANSON, Maurice, **A Critique of J. Paul Sartre's ontology**, University of Nebraska Studies, March 1951, Published by The University at Lincoln, 1997.

PLATON, **Devlet**, Çev. Sabahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1971.

PRIEST, Stephen, **The Subject in Question: Sartre's Critique of Husserl in The Transcendence of the Ego**, Routledge, 2000.

RAFFOUL, François, **The Origins of Responsibility**, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2010.

RICHARDSON, Henry, S., 'Institutionally Divided Moral Responsibility', **Responsibility**: Edited by Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, Jr., and Jeffrey Paul, Cambridge University Press, 1999.

SALVAN, Jacques, **To be and not to be: An Analysis of J.Paul Sartre's Ontology**, Wayne State University Press, 1962.

SANTONI, Ronald, E., **Bad Faith, Good Faith and Authenticity in Sartre's Early Philosophy**, Temple University Press, 1995.

SARTRE, J. Paul, **The Emotions Outline of a Theory (1939)**, Translated from the French by Bernard Frechtman, Carol Publishing Group Edition-1993.

_____, **Existentialism and Human Emotions 81957)**, Citadel Press, Kensington Publishing Corp. 1957.

_____, **İmgelem (1936)**, Çev. Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, Aralık, 2009.

_____, **The Imaginary (1940)**, first published in French, 1940, Revisions and Historical Introduction by Arlette Elkaim-Sartre, Translation and Philosophical Introduction by Jonatthan Webber, Routledge, London and New York, 2004.

_____, **Anti -Semite and Jew (1946)**, Translated by George J. Becher, schocken books – New York, 1976.

_____, **Varlık ve Hiçlik (1943)**, Çev: Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, ithaki yayınları, İstanbul, 2009.

_____, **Basic Writings**, Translated from the French by Annette Michelson, Collier boks, 1962.

_____, **Truth and Existence**, The university of Chicago Press, Chicago and London, 1992.

_____, 'Cartesian Freedom', **And Essays**, Translated from the French by Annette Michelson, Collier Books, New York, 1962.

_____, **Notebooks For an Ethics (1947-8)**, Translated by David Pellauer, The University of Chicago Press, London, 1992.

_____, **Ego'nun Aşkınlığı**, Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Alkim Kitabevi, İstanbul, Nisan 2003.

_____, **Critique of Dialectical Reason Vol.1**, Translated by Alan Sheridan-Smith, Edited by Jonathan Ree, Verso, London-New York, 2004

_____, **Critique of Dialectical Reason Vol.2**, Translated by Quintin Hoare, Edited by Arlette Elkaim-Sartre, Verso, London-New York, 1991.

_____, 'Materialism and Revolution' (1946), **And Essays**, Translated by David Pellauer, The University of Chicago Press, London, 1992.

_____, **Edebiyat Nedir (1947)**, Çev. Bertan Onaran, Payel Yayınevi, 3. Baskı, Mart, 1995.

_____, **Varoluşçuluk (1946)**, Çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, 14. Baskı, İstanbul, 1997.

_____, **Hope Now**, The 1980 Interviews Jean Paul Sartre and Benny Levy , Translated: Adrian Vanden Hoven with an introduction by Ronald Aronson, The University of Chicago Press, London, 1996.

_____, **Yöntem Araştırmaları ((1957)**, Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1998.

_____, **Sartre Sartre'ı Anlatıyor**, 1975'de Sartre ve Michel Contat söyleşisi, Çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, Ekim, 1996.

_____, **Bulantı (1938)**, Çev. Selahattin Hilav, Can Sanat Yayınları, 16. Baskı, İstanbul, Mart, 2012.

_____, 'Sinekler' (1943), Sartre: Toplu Oyunlar, Çev. Işık M. Noyan, İthaki Yayınları, İstanbul, 2007, s. 165-279.

_____, 'Gizli Oturum' (1944), Sartre: Toplu Oyunlar, Çev. Işık M. Noyan, İthaki Yayınları, İstanbul, 2007, s. 7-65.

_____, **The writings of J. Paul Sartre, Vol.1; A Bibliographical Life**, edt, Michel Contat and Michel Rybalka, Translated by Richard C. McCleary. Evanston: Northwestern University Press, 1974.

_____, 'A More Precise Characterization of Existentialism', in Michel Contat and Michel Rybalka, eds., **The Writings of J. Paul Sartre, Vol.2**, Translated by Richard C. McCleary. Evanston: Northwestern University Press, 1974.

_____, **Denemeler (Çağımızın Gerçekleri 1961)**, Çev. Sabahattin Eyuboğlu- Vedat Günyol, Say Yayınları, İstanbul, 1996.

_____, **Between Existentialism and Marxism (1969)**, Translated by John Matthews, Verso, London-New York, 2008.

SHERIDAN, James, F. , **Sartre The Radikal Conversion**, Ohio University Press, 1969.

SPADEMAN, Thomas, B., 'Rights and the Gift in Sartre's Notebooks for an Ethics', **Jean Paul Sartre**, edited and with an intraduction by Herold Bloom, Chelsea House Publications, January, 2001.

WEBBER , Jonathan, **The Existentialism of J. P. Sartre**, by Routledge, first published, 2009.

ZAANDER, C., Michael, **A Comparative Study of the Ethics of Christine M. Korsgaard and J. Paul Sartre**, Philosophy Theses, 2008, [http:// digitalarchive.gsu.edu.philosophy-theses](http://digitalarchive.gsu.edu.philosophy-theses),

ZAHAVI, Dan, **Husserl's Phenomenology**, Standford University Press, Standford-California, 2003.

MAKALELER

BAIASU, Sorin, **The Anxiety of Influence: Sartre's Search for an Ethics and Kant's Moral Theory**, Sartre Studies Volum 9, 2002.

BANACH, David, **The Ethics of Absolute Freedom, Sartre's Lectures**, www.anselm.edu, 2006.

BOWMAN, Elizabeth, A., and STONE, V., Robert, **Socialist Morality in Sartre's Unpublished 1964 Rome Lecture: A Summary and Commentary**, Sartre Society, September 28, 1991.

BOWMAN, Besty and STONE Bob, **The End as Present in the Means in Sartre's Morality and History: Birth and Re-inventions of an Existential Moral Standard**, Sartre Studies International, Vol. 10, Issue.2, 2004.

BRIEDIS, Mindaugas, **Phenomenology of Freedom and Responsibility in Sartre's Existential Ethics**, Santalka Filosofija, 2009, 17/31.

BUTTERFIELD, Elizabeth, **Sartre and Marcuse on the Relation between Needs and Normativity: A Step Beyond Postmodernizm in Moral Theory**, Sartre Studies International, Volume 10, 2004.

CANNON, Betty, **Group Therapy as Revolutionary Praxis, A Sartrean View**, Sartre Studies International, Vol.11, Issue.1-2, 2005.

CATALANO, Joseph, S., **The Meaning and Truth of History: A Note on Sartre's Critique of Dialectical Reason**, Sartre Studies International, Volume 13, 2007.

CASE, La Marguerite, **Sartre Integrating Ethics and Politics: The Case of Terrorism**, A Journal of Critical Philosophy, No.3, 2007.

DARNELL, Michelle, **Being Looked at: Ontological Grounding for an Ethics in Being and Nothingness**, Sartre Studies International, Vol.10, No.1, June, 2004.

DETMER, David, **Sartre on Freedom and Education**, Sartre Studies International, Volume 11, 2005.

DUE, Reider, **Freedom, Nothingness, Consciousness some Remarks on the Structure of Being and Nothingness**, Sartre Studies International, Vol. 11, 2005.

ESHLEMAN, C., Matthew, **Bad Faith is necessarily Social**, Sartre Studies, International, Vol. 14, Issue.2, 2008.

FLEMING, Michael, **Sartre on Violence: Not so Ambivalent**, Sartre Studies International, Vol.17, Issue. 1, 2011.

GARCIA, Iker, **Untrue to One's Own Self: Sartre's The Transcendence of the Ego**, Sartre Studies International, Volume 15, 2009.

GARDINER, Patrick, **Sartre on Character and Self-Knowledge**, New Literary History, Vol.9, No.1., Self-Confrontation and Social Vision, 1977.

GRELLANG, Hans, Herlof, **The Case for Sartrean Freedom**, Sartre Studies International, Volume 12, 2006.

GORDON, Givca, **Let's Get Rid of Motivation: Sartre's Wisdom**, Sartre Studies International, Vol.12, Issue.1, 2006.

GRENE, Marjorie, **Sartre Theory of Emotions**, Yale French Studies, No: 1, Existentialism 1948, Published by : Yale University Press.

HELDT, Caleb, **The Magical and Bad Faith: Reflection, Desire and Image of Value**, Sartre Studies International, Volume 15, 2009.

HETER, T. Storm, **Authenticity and Others: Sartre's Ethics of Recognition**, Sartre Studies International, Volume 12, 2006.

JONES, Gary, E., **Sartre, Consciousness and Responsibility**, Philosophy and Phenomenological Research, Volume 41, No: 1/ 2, Sep. 1980, Published by:

International Phenomenological Society.

LEE, Sander, H., **The Central Role of Universalization in Sartrean Ethics**, Philosophy and Phenomenological Research, Volume 46, No: 1, Sep. 1985, Published by: International Phenomenological Society.

LINSERBARD, Gail, **Sartre's Criticism of Kant's Moral Philosophy**, Sartre Studies International, Volume 13, 2007.

MAZIS, A., Glen, **A New Approach to Sartre's Theory of Emotions**, Philosophy Today 3, 1983.

MONAHAN, Michael, J., **Sartre's Critique of Dialectical Reason and the Inevitability of Violence: Human Freedom in the Milieu of Scarcity**, Sartre Studies International, Vol. 14, Issue.2, 2008.

MORELLI, Eric, James, **Pure Reflection and Intentional Process: The Foundation of Sartre's Phenomenological Ontology**, Sartre Studies International, Vol. 14, No.1, 2008.

MORRIS, Phyllis, Sutton, **Sartre on The Transcendence of the Ego**, Philosophy and Phenomenological Research, Volume 46, No: 2, Dec. 1985, Published by: International Phenomenological Society.

PANG Peipei, **Sartre's Concept of Intentionality**, The 3rd Beseto Conference of Philosophy, session 8.

QIZILBASH, Mozaffer, **Aristotle and Sartre on the Human Condition: Lack, Responsibility and The Desire to be God**, Journal of the Theoretical Humanities, Vol.3, Issue. 1, 1998.

RAE, Gavin, **Sartre-the Other: Conflict, Conversion , Language-the We**, Sartre Studies International, Volume 15, 2009.

RAU, Catherine, **The Ethical Theory of J. Paul Sartre**, the Journal of Philosophy, Volume 46, N0: 17, Aug, 1948, Published by : Journal of Philosophy.

RIDGE, George, Ross, **Meaningful Choice in Sartre's Drama**, The French Review, Vol.30, No.6, 1957.

ROSE, David, **Sartre and the Problem of Universal Human Nature Revisited**, Sartre Studies International, Vol.9, Issue-1, 2003.

RYDER, Andrew, **Sartre Theater of Resistance: Les Mouches and the Dead lock of Collective Responsibility**, Sartre Studies International, volume 15, 2009.

STACK, J., George, **Sartre's Dialectic of Social Relations**, Philosophy and Phenomenological Research, Vol.31, No.3, 1971.

WANG, Stephen, **Motivation and the Establishment of Ends in Sartre's Act Theory**, Sartre Studies International, Vol.14, No.1, June, 2008.

ÖZET

Bu çalışmada, Sartre'ın tüm felsefi yapıtları incelenerek, onun özgürlük etiğinin oluşumsal bir yapı izlediği savı sorgulanmaktadır. Sartre ilk çalışmasından, verdiği son röportajına kadar, ahlaki birlikteliğin olanağını araştırmıştır. Böyle bir birliktelik olanağı, öncelikle Sartre'ın bilincin ontolojik ve olgusal yapısına odaklanmasını ve sonra da bilinçler çoğulluğunun etik varoluşu sorunsallına yönelmesini gerektirmiştir. Bu açıdan bu çalışma, Sartre etiğini mutlak özgürlük ve sorumluluk açısından bilincin ontolojik yapısı içinde inceleyerek, insan gerçekliğinin etik varoluşa nasıl evrilebileceğini, yalnızca bu mutlak özgürlük ve sorumluluk üzerinde temellendirmeye çalışır. Sartre etiği genel olarak her bireyin uyması gereken standart kurallar ya da normlar sunmaz. Bununla birlikte Sartreci etik, zorunlu olarak tüm insanlığın otantikliğe dönüşümünü ve kötülüğün, ortak amaç dolayısıyla, dayanışma içindeki bir mücadele aracılığıyla yok edilmesini gerektirir.

İnsan varlığının ontolojik belirsizliği ve mutlak özgürlüğü, etiğin belirsizliği ya da oluşum halinde bir süreç olduğu düşüncesini açıklar. Dolayısıyla Sartre etiği tamamlanmamış, oluşmakta olan, dönüşen ve değişen, belirlenmemiş bir etikdir. Bilincin kendiliğindenliği ve mutlak özgürlüğü Sartre etiğinin temelini oluşturur. Bu temel üzerinde otantikliğe dönüşüm gerçekleşir; ancak bu dönüşümün tüm insanlığa genişlemesi için, insan varlıklarını belirleyen ve koşullayan, pratik özgürlük önündeki engellerin aşılması, ortak amacın özgürce benimsenmesi ve ortak mücadele gerekir. Ancak bundan sonra, kitlelerin ortadan kaldırıldığı, insanların kendi mutlak özgürlük oyunlarını özgürce oynadıkları bir ideal-etik topluma ulaşılabilir.

ABSTRACT

In this study I try to explore the idea that Sartre's ethics of freedom has progressive nature by examining all of his philosophical works. As it is known, Sartre studies a possibility of moral togetherness from his first work to his last interview. To show this possibility of togetherness Sartre firstly focuses on the ontological and factual structure of consciousness and then directs his attention to the problem of the ethical existence of the plurality of consciousnesses. So this study purposes to examine the Sartrean ethics in terms of an absolute freedom and responsibility within the ontological structure of consciousness and to ground the problem about how the human reality can be evolved into an ethical existence by means of this absolute freedom and responsibility. In general, Sartrean ethics doesn't suggest any standard rules or norms to which every individual must adapt himself/herself. However, Sartrean ethics requires humanity as a whole necessarily to transform into authenticity and evil to be annihilated by means of a struggle in solidarity through a common purpose.

The ontological obscurity and absolute freedom of human being reveals that ethics is also obscure and it is still in progress. So the Sartrean ethics is an ethics which is an incomplete, changing and transforming, and undetermined one in progress. The spontaneity and absolute freedom of consciousness constructs the base of the Sartrean ethics. On this ground a transforming into authenticity comes true; but it's required that the obstacles against a practical freedom are overcome which determine and condition the human beings, the common purpose is freely appropriated, and a struggle is commonly waged, in order to enlarge this

transformation upon all humanity. Only after that, we can reach an ideal-ethical society in which scarcity will be removed, and people can freely play their own game of absolute freedom.