

TC
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

JEAN-PAUL SARTRE’IN VARLIK VE HİÇLİK METNİNDE
DİYALEKTİK KAVRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN
MEHMET ŞAKİR ARVAS

DANIŞMAN
DOÇ.DR. EMRAH AKDENİZ

VAN-2020

KABUL VE ONAY SAYFASI

Mehmet Şakir ARVAS tarafından hazırlanan “Jean-Paul Sartre’ın Varlık ve Hiçlik Metninde Diyalektik Kavramı” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ / OY ÇOKLUĞU ile Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.	
Danışman: Doç.Dr. Emrah AKDENİZ Felsefe Tarihi A.B.D. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum	Onaylıyorum
Başkan: Doç. Dr. Ömer Faik ANLI Bilim Tarihi A.B.D. Ankara Üniversitesi D.T.C.F. Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum	Onaylıyorum
Üye: Doç. Dr.Eren RIZVANOĞLU Sistematik Felsefe A.B.D. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum	Onaylıyorum
Yedek Üye: Unvanı Adı SOYADI Anabilim Dalı, Üniversite Adı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum	
Yedek Üye: Unvanı Adı SOYADI Anabilim Dalı, Üniversite Adı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum	
Tez Savunma Tarihi:	11/09/2020
Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Yüksek Lisans Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini ve imzaların sahiplerine ait olduğunu onaylıyorum. Doç. Dr. Bekir KOÇLAR Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü	

ETİK BEYAN SAYFASI

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü **Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;**

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. (11.09.2020)

Mehmet Şakir ARVAS

Yüksek Lisans Tezi

Mehmet Şakir ARVAS

VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Eylül, 2020

JEAN-PAUL SARTRE’IN VARLIK VE HIÇLIK METNİNDE DİYALEKTİK KAVRAMI

ÖZET

Biz bu çalışmada; diyalektik kavramının *Varlık ve Hiçlik* adlı kitapta nasıl işlendiğini ve felsefe tarihindeki yansımalarını inceledik. Herakleitos’un oluş ve bozuluş yöntemi, Platon’un diyalektik yöntemi, Alman İdealizminin diyalektik yöntemini inceledik. Çağdaş felsefede etkili olan *Varlık ve Hiçlik* adlı kitabı diyalektik bağlamında inceledik. Jean – Paul Sartre’ ın varoluş kavramında, diyalektiğin işlevini müşahade ettik. Kendinde varlık ve kendisi-için varlığın karşıtlığında diyalektiği inceledik. Kendisi-için varlığın özgürlüğünü, diyalektik yöntemle nasıl kazandığını inceledik. Jean-Paul Sartre, varlığın hiçlikle nasıl münasebet kurduğunu ve kendisi-için varlığın mutlak özgürlüğünü nasıl temellendirdiğini gördük.

Anahtar Kelimeler: Diyalektik, Kendisi İçin, Kendinde, Ötekiler

Sayfa sayısı: V + 92

Danışman: Doç. Dr. Emrah AKDENİZ

M.Sc. Thesis

Mehmet Şakir ARVAS

VAN YÜZÜNCÜ YIL UNIVERSITY
INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES

September, 2020

**IN THE TEXT OF BEING AND NOTHINGNESS JEAN-PAUL
SARTRE'S CONCEPT OF DIALECTICS**

ABSTRACT

In this study; We examined how the concept of dialectics is studied in the book of Existence and Nothingness and its reflections while studying philosophy. We examined the formation and distortion method of Heraclitus, the dialectical method of Plato, the dialectical method of German Idealism. We examined the book called Being and Nothingness, which is effective in contemporary philosophy, in the dialectical connection. In the concept of existence of Jean- Paul Sartre, we observed the function of dialectics. We examined the dialectic that it is in itself and in its opposition to itself. We have studied the existence of being free for itself, how it has learned with the dialectical method. We have seen how Sartre was able to deal with nothingness, and how it was based on absolute freedom for itself.

Key Words: Dialectic, In-Itself, For-Itself, Others

Quantity of: V + 92

Supervisor: Doç. Dr. Emrah AKDENİZ

İÇİNDEKİLER	
ÖZET.....	I
ABSTRACT	II
İÇİNDEKİLER	III
ÖNSÖZ.....	V
GİRİŞ	1
1.DİYALEKTİĞİN KISA TARİHİ VE ALMAN İDEALİZMİ.....	5
1.1.HERAKLEİTOS VE DİYALEKTİK	5
1.2.PLATON VE DİYALEKTİK	10
1.3.JOHANN GOTTLIEB FICHTE	14
1.4.FREDERIC WILLHELM JOSEPH VON SCHELLING	19
1.5.GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL	23
2. VARLIK, HİÇLİK VE DİYALEKTİK	35
2.1. HİÇLİK VE HİÇLİĞİN KÖKENİ.....	35
2.2. SORGULAMA	38
2.3. OLUMSUZLAMA	41
2.4.HİÇLİĞİN DİYALEKTİK KAVRANIŞI	44
2.5.HİÇLİĞİN FENOMENOLOJİK KAVRANIŞI.....	50
2.6. KENDİSİ İÇİN VE KENDİSİ İÇİN YAPISI	52
2.7.KENDİSİ İÇİNİN OLGUSALLIĞI.....	56
2.8.KENDİSİ İÇİN VE DEĞER.....	60
2.9.KENDİSİ İÇİN VE MÜMKÜN VARLIK	64
2.10.ZAMANSALLIK.....	67
2.11.ÜÇLÜ ZAMANSALLIK YAPISININ FENOMENOLOJİSİ	68
2.12.İNSAN VAROLUŞU VE ÖTEKİLİK SORUNU	72
2.13.ÖTEKİLERİN VAROLUŞU	74
2.14.KENDİ İÇİN BEDEN.....	76
2.15.ÖTEKİ-İÇİN-BEDEN	78
2.16.BİZ	80
2.17.YAPIP ETMEK/EYLEMEK VE OLMAK	82
2.18. ÖZGÜRLÜK VE OLGUSALLIK	84
2.19.ÖZGÜRLÜK VE SORUMLULUK.....	87
SONUÇ.....	89
KAYNAKLAR	93

ÖZGEÇMİŞ

LİSANSÜSTÜ TEZ ORJİNALLİK RAPORU



ÖNSÖZ

Diyalektik, görünür evren ile zihin arasındaki çatışma ve uyumdur. Bunun bilincinde olarak varlığı tanımlamak, varlığın özünü kavramak olur. Diyalektik, çatışmayı kazanım olarak alır ve çatışmadan uyumu açığa çıkartır. Dolayısıyla eğitim, dengedir. Varlığını kavrayan birey, diyalektiği de kavrar. Diyalektik, varlığın var olma çabasıdır. Bu çabayı arzu ettiği oranda, varlığının özü olamayan sözde varlığını olumsuzlar ve özgürlüğünü elde eder. Bu açıdan Herakleitos, Platon, Fichte, Schelling, Hegel ve J. P. Sartre varlığın gerçek doğasını kavramaya çalışmışlardır; ancak Sartre, insan gerçekliğinin varoluşunda olduğunu belirtmiştir ve öncüllerinden ayrılmıştır. Gerçeklik, insanın özgürlüğüne mahkûm oluşudur. Hayata dokunmadan yapılan felsefe, anlamını yitirmiştir. Diyalektik hayata dokunursa, hayatta can alıcı dönüşümler gerçekleşir. Bu tezi kendimden yola çıkarak yazdım. Nesnellikten uzak felsefe zihinlerde tutsak olmuştur. Tutsaklık pratikte bilinç oluyorsa, bu tutsaklık donuk gerçeklik olur. Hayatıma dokunan felsefe, *ben olmak* için özgürlüğüme mecbur bıraktı. Hayatında çatışma ve uyum görmeyen insan, hayatı yaşamamıştır ve o hayat, yaşanmaya değer değildir.

Gerçeği kendi zıtlığında sunan ve bunu fark etmemi sağlayan Tanrı'ya taptığım için bahtiyarım. Tüm şartları bana âsân eden Tanrı'ya hamt ederim. Bu tezi hazırlamakta bana yardımcı olan danışman hocam Doç. Dr. Emrah AKDENİZ'e, bana Hegel'i tanıtan hocam Doç. Dr. Eren RIZVANOĞLU'na minnettarım.

Tanrı yalnızca ışıkların değil aynı zamanda insanları zıt yönlerle götüren karşıt ve çelişik ışıklarında babasıdır. (J. Lock)

Mehmet Şakir ARVAS

VAN- 2020

GİRİŞ

İnsanlık tarihi, insanoğlunun yaşamını sürdürebilmek için bilgi edinme ve edindiği bilgileri doğrulamakla sürekli ilgi içinde olduğu bir akış olarak düşünülebilir; bu bağlamda insanlık kültürünün gelişim sürecinin en damıtılmış ürünlerinden birisi olan felsefi düşünce de her zaman bilimsel düşünce ile iç içe geçmiş bir şekilde özel bir konuma sahip olagelmıştır. İnsanlar duyularını ve zihinlerini her zaman bilginin kaynağı olarak kullanmış ve kültürel gelişimlerini belli bir aşamasında zihinsel kavramayı daha sık kullanır hale gelmişlerdir. Bu bağlamda İlkçağ Yunan felsefesinin varlığı insanlığın yüksek kültürü açısından ayrı bir önem taşır; çünkü özellikle bu düşünsel kültürün oluşumuna katkıda bulunan doğa filozofları ile birlikte, ilk defa varlığın ana maddesi olarak arke düşüncesi kabul edilmeye başlanmıştır. Sokrates öncesi bu dönemin doğayı ve onun ilk nedenlerini düşünmeye dönük tavrı özellikle Herakleitos ile farklı bir görünüme bürünmüştür; çünkü ilkin Herakleitos diyalektiği varlıkbilimsel bir ilke olarak, varlığın oluş, akış ve değişimini sağlayan temel bir etmen olarak yorumlamıştır. Bu yaklaşım biçiminin daha sonra Platon'da daha sistemli bir hale geldiğini söylemek mümkündür; çünkü Platon, idealar kuramı olarak adlandırılan yaklaşımında idealar ile ideaların gölgeleri konumunda olan varolanlar arasındaki ilişkiyi *diyalektik* yöntemi kullanarak göstermeye çalışmıştır. Platoncu diyalektiğin bir yanıyla bilgibilimsel bir yanıyla da varlıkbilimsel olanlar ile ilgili olduğunu söylemek olanaklıdır; bilgibilimsel bağlamda, doğru olabilecek kanıların hakikat ulaştırıcı yolda kaynaklık etmesi ve böylece yanlış kanıların bir bir ayıklanarak bir kenara atılması suretiyle en saf duruma, yani Platon'un ifadesiyle bir epistemeye varılması hedeflenmekteydi; Bu, Platon için önemli bir husustu; çünkü Platon, aynı zamanda epistemenin ait olduğu dünya ile duyuların yaşam alanı olduğu dünya arasında varlıkbilimsel bir ağ olduğunu düşünüyordu, dolayısıyla diyalektik sadece bilgi alanı ile değil varlık alanı ile de doğrudan doğruya ilişki içindeydi. Bu yaklaşım biçimi felsefe tarihinde özellikle de Hegel'de en kapsayıcı ve olgun durumuna erişti. Hegel, insanlık tarihini birbirini izleyen -tez, antitez ve sentez şeklinde gelişen- evrelerden oluştuğunu ileri sürüyor ve yaşamı, bilincin kendi farkındalığına vardığı bir tamamlanma süreci olarak yorumluyordu. Diyalektik düşüncenin bu kapsayıcı doğası Hegel 'den sonraki düşünürler üzerinde fazlasıyla etkili oldu. Örneğin çağdaş

felsefenin en önemli düşünürlerinden birisi olan J.P.Sartre'in metinleri bu etkinin açıkça görüldüğü başlıca örneklerdendi. Sartre da dünyayı ve dünya içindeki insan varoluşunu yorumlamaya çalışırken Hegel'de en sistematik biçimine kavuşmuş olan diyalektik yaklaşımı düşüncesinin izin verdiği oranda kullanmaya çalıştı. Bu bağlamda özellikle de “*Varlık ve Hiçlik*” adlı metninde sıklıkla yer alan, Hegelci diyalektiğe ait, *kendinde* ve *kendi-için* kavramlarını Sartre'ın nasıl kendi düşüncesinin merkezi kavramları haline getirmiş olduğunu akla getirmek ve bunun üzerine düşünmek ilginç görünmektedir. Her ne kadar Sartre insanın yapısıyla bu yapının tarihsel arkaplanı arasındaki ilişkiyi bu ilk önemli metninde göz önünde bulundurmuyor görünse de gene de söz konusu metinde insanın konumunun anlaşılmasında diyalektik bir yaklaşımın kullanılmış olduğunu söylemek olanaklıdır. Bu bağlamda belirtmek gerekir ki söz konusu eksikliği Sartre daha sonra “*Critique de la raison dialectique*”adlı metninde tarihsel, toplumsal, sınıfsal ve ideolojik boyutu işin içine katarak göstermeye çalışır. Biz bu tezde, diyalektik anlayışın bir yansıması olarak yorumlanabileceğini düşündüğümüz “*insan kendi özgürlüğüne mahkûmdur*” ifadesinin temelini oluşturan *kendisi-içini*, *diyalektik* kavramı bağlamında araştırma problemi olarak ele alacağız ve diyalektik kavramını bağlamında kullanılan tez, antitez ve sentez sürecinin ilkin bir negasyon ile başladığı göz önüne alındığında Herakleitos'un oluş ve bozuluş düşüncesi, Platon'un idealara ve onların saf haline ulaşma çabası, daha sonra Hegel ile şekillenen ve sistem haline gelen diyalektiğin, özellikle J.P.Sartre'da nasıl *kendisi-için* olarak ortaya konulduğunu göstermeye çalışacağız ve bu bağlamda özellikle Sartre'ın yaklaşımına ve hiçliğin buradaki rolüne işaret ederek onun düşüncesinde *kendisi-için*' in temel alındığını ve böylelikle kendisini bağımsızlaştırdığını vurgulayacak ve onun Kendinde varlığın, atalete neden olan otantik varoluştan uzaklaştıran bir unsur olarak yorumladığı donuk gerçekliği ve bu gerçeklikten kopuşu sağlayan arzuya yönelik yaklaşımını serimlemeye çalışacağız; bu bağlamda arzunun insan varoluşu söz konusu olduğunda Sartre için ayrı bir önemde olduğunu söylemek olanaklıdır; çünkü arzu, her şeyden önce, fenomenal düzlemde *kendisi-için* olan varlığın özgürlük ya da tutsaklığına ilişkindir. Dolayısıyla *kendisi-için*, fenomenal anlamda kendi özgürlüğünü dünya ile iç içe bir şekilde ve kendinde varlığın gerçekliğini, zıtlığını ve tahakkümünü kavrayarak anlar. Sonuç olarak tezde, diyalektiğin nasıl ele alındığı serimlenerek gerekli dönüm noktalarına dikkat

çekilecek, daha sonra diyalektik düşüncenin çağdaş felsefeyi en etkileyici düşünürlerinden birisi olan J.P.Sartre'in düşüncesinde, varoluş tasarımı bağlamında nasıl kullanılmış olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Tezde araştırma konusu olan diyalektik kavramının çerçevesini Sartre'in merkezi bir kavram olarak nasıl kullandığı, söz konusu kavramın felsefe tarihinde daha önceki belli başlı kullanılış biçimleri bağlamında gösterilmeye çalışılacak ve bu bağlamda Sartre'in düşüncesi üzerinden de modern felsefenin diyalektik gibi bir kavramı merkezi bir şekilde nasıl kullanmış olduğu ortaya konulmuş olacaktır.

Jean-Paul SARTRE *kendisi-için* kavramını kullanırken bu kavramın insan varoluşunun temel ve ayırıcı var olma kipi olduğunu düşünür ve bu kavramın varoluşun temelinde yatan dâimî bir dinamizme işaret ettiğini ileri sürer; çünkü ona göre, varlık insan varoluşu aracılığıyla sürekli bir oluşun içindedir. Bu sürekli oluş, hiçliğin devinim kazandırdığı bir diyalektik ile şekillenir; dolayısıyla hiçliğin diyalektik bir şekilde kavranışının, hayatımıza, çevremize ve tarihsel bağlarımıza etkilerinin farkına varılması da bu tezin ana amaçlarından birisi olacaktır; dolayısıyla bu çalışmada aynı zamanda “*bireysel insan deneyiminin özgünlüğü ve bağımsızlığı*” gösterilmiş olacaktır. Yukarıda belirtilen noktalarını göstermek ve ayrıntılarıyla ortaya koymak için başta Sartre'in “*Varlık ve Hiçlik*” metni olmak üzere ilgili metinler incelenecek ve bu metin bağlamında Sartre'in düşüncesinde diyalektik bir yaklaşımın olduğu gösterilmeye çalışılacaktır; dolayısıyla diyalektik kavramının tarihi serüveni ve dönüşümleri ana hatlarıyla ve konumuzun gerektirdiği kadarıyla, çok fazla ayrıntısına girilmeden, ele alınacaktır. Herakleitos ve diyalektik, Platon ve diyalektik, Alman idealizmi ve diyalektik ve bu merkezi kavramın Sartre'in düşüncesindeki yansımaları gösterilmeye çalışılacak ve varoluşçulukta bir hayli etkili olan “*Varlık ve Hiçlik*” bu düşünce serüveninin temel bir metni olarak kullanılarak yorumlanmaya çalışılacaktır.

Bu bağlamda hiçlik, insan varoluşunda başat bir rol oynar; çünkü Sartre'in *kendisi-için* olarak adlandırdığı insan varoluşunun özüyle ilgilidir ve bu bağlamda özgürlük, kendinde-olana karşı bir olanaklılık durumunu ifade eder. Hiçliğin diyalektik kavranışını, *kendisi-için*' in kendinde varlığa rağmen *kendisi-için*'i özgürleştiren diyalektiğe özgü bir kavrama tarzı olarak yorumlamak olanaklı

görünmektedir; çünkü hiçlik, Sartre'ın düşüncesinde de var olanları, diyalektik bir işleyiş içinde tekrar biçimlendirir. Burada hiçliğin diyalektik bir kavranışı söz konusudur; çünkü Sartre'a göre, *kendisi-için*, ana amaç olarak görülen ve özgürleşmesi gereken varlıktır. Bu bağlamda diyalektik kavramının, felsefe tarihi boyunca farklı filozoflarca farklı içeriklerle yorumlandığı âşikâr görünmektedir.



1.DİYALEKTİĞİN KISA TARİHİ VE ALMAN İDEALİZMİ

1.1.HERAKLEİTOS VE DİYALEKTİK

Pre-sokratikler, doğayı kendi içinde canlı olarak görmüşlerdir. Onlara göre özün değişmez niteliği ve canlılığı tüm varoluş serüvenini oluştururken, sürekli oluş ve bozuluş, çoklukta birlik ve birlikte çokluk, tüm varlığa canlılık vermiştir. Pre-sokratik düşünürün karşısında kendini yineleyen bir evren durmaktadır. Antik Yunan, görüngülerle şekillendirdiği felsefesini, karşısında bulduğu doğayla açıklamış ve kendi içinde bütüncül bir yapı sergilemiştir. Bu oluşturulan doğanın, temel canlı maddesi her filozof için farklı olsa bile, tek bir kavramla, yani *arkhe* kavramı ile adlandırılır. *Arkhe*, süreklilik arz ettiğinden dolayı, tüm değişimin ve dönüşümün onda son bulduğu temel varlık ilkesidir. Bu canlı madde, *hyle* kavramıyla ifade edilen maddeye denk düşer. Canlı madde kendi içinde tüm karşıtları barındırır; dolayısıyla kapsayıcılığı onun varlığın ana kaynağı olarak kabul edilmesine neden olmuştur. Sürekli oluşun tekrar ve tekrar *arkhe*'den meydana gelen bu akışı, sürekli devinim felsefesi özellikle Herakleitos 'ta en olgun haline ulaşmıştır. O, bir bakıma varlıktaki oluşsal devingenliği serimlemiştir. Herakleitos, oluşu ve bozuluşu tüm evrende görerek bunu felsefi anlayışının temeline koymuştur. Herakleitos öncesi bakıldığında; Thales'in. Suyu, Anaksimenes'in havayı ve Anaksimendros'un da sonsuz ve sınırsız olarak kavramsallaştırdığı *Apeiron*'u varlığın ana maddesi olarak kabul ettiği görülür. Ancak Herakleitos ise *arkhe* olarak ateşi varlığın ana maddesi olarak kabul etmiştir. “ Herkes için aynı olan bu dünyayı tanrılar veya insanlardan hiçbiri yapmamıştır. O her zaman ateş olmuştur, şimdi ateştir ve her zaman ateş olarak kalacaktır: Ölçüyle yanan ve ölçüyle sönen canlı bir ateş”(DK.B30-Arslan,2017:187). Bu bağlamda Herakleitos, oluş ve bozuluşun, belli bir ölçüde gerçekleştiği ve diyalektik ereği içinde taşıyan ateşin varlığa kaynaklık ettiğini ileri sürmüştür. Temelde bir *çatışma ile başlayan uyum*, Herakleitos 'un felsefi bakış açısını sergiler. Zıtlıklarla başlayan çekişme uyumla sonuçlanır ve tekrar bozulma başlar. Söz konusu değişim, Herakleitos'a göre ortak logosa göre gerçekleşir. İnsan, uyurken logostan kopar, bilinç düzeyinde bilgisizlik meydana gelir; uyandığında ise tekrar logosa bağlanarak bilgiyle ve anlamla ilişki kurar; dolayısıyla oluşan her hareketlilik ve zıtların uyumu logosla bağlantılı bir şekilde ortaya çıkar. Herakleitos'a göre görünürde zıtlığın olmaması, olmadığının kanıtı değildir; tam tersine, ateş kapsayıcı olduğu için oluşun bütün aşamalarını kendi

içinden oluşturur ve logosun da kaynağı, en temelde başka her şeyde olduğu gibi ateştir. Başka her şey gibi. Herakleitos, aslında bize öğretisinde şunu açılar; ‘‘Her şey ateşten oluşmuştur ve ateşte çözülür; her şey kadere göre oluşur ve varolanlar karşısı aracılığıyla uyumlu hale gelir; her şey / evren ruhlarla *Daimon* ’larla doludur’’(Fragmanlar, 2016:51).

Zıtlık ve uyum, felsefi aklın diyalektik oluşun bir göstergesi olarak keşfettiğı bir ilişkiselliktir ve bu bağlamda varlık, logosun sağladığı derin kavrayışla anlaşılmaktadır. Diyalektik, Herakleitos ‘un düşüncesinde, kavramsal içerik olarak zıtlığı barındırdığı ölçüde varlığa anlam katıyordu. Herakleitos bunu çok iyi gördüğü ve herkesçe bilinemez olana sahip olmayı bilge için en üstün erek saydığı için felsefi diyalektik, onun felsefesinde bu kadar temel teşkil eder. Ona göre, evren bir çocuğun oyun alanına benzer. Bu alanda çocuk belli oyuncaklarla bir yapı inşa eder ama bunu yaparken bir amaç gütmey, sadece yapar ve yaptığı yapı aynı zamanda birbirine uyumlu parçalardan oluşur ve sonuca varan bir oluşumu sergiler ancak çocuk bu yapıyı tekrar yıkarak yeniden yapar ve bu böylece devam eder. Burada saf bir oyundan öte karmaşık parçalardan oluşan bir yapı söz konusudur ve bu yapı kendi içinde uyumludur ve tıpkı dağınık lego parçalarından oluşturulan bir bütünü andırmaktadır. Herakleitos bu bağlamda, diyalektik anlayışını şu sözlerle özetler; ‘‘Savaş her şeyin babasıdır, her şeyin kralıdır: Kimilerini tanrı, kimilerini ise insan olarak ortaya çıkarır; kimilerini köle, kimilerini ise özgür kılar’’(Fragmanlar,2016:163).

Varolanların arkheden çıkarak oluşması için logos, tüm oluşumun görünmesini sağlar. Zıddıyla var olan varlığın bütünsel yapısındaki uyum bilge tarafından çatışma ile öğrenilir; bu öğrenme logosa kaynaklık eden sonsuz ateştir. ‘‘Ateşin her şeyle ve her şeyin ateşle değış tokuşu, tıpkı altının mallarla ve malların altınla değış tokuş edilmesi gibi’’ (Fragmanlar,2016:187). Ateş, sonsuz yönü ile kapsayıcılık niteliğini varlığa bütünsel bir yapıda sağlar, öbür taraftan sınırlı yapısı olan dışsal (sürekli değışen ve dönüşen yüzey) yön, logostan sürekli bir bilgi alır ve bununla dışsal yönünü tekrar şekillendirerek ona dönmeyi bilir. Bu hareketlilik savaş olarak tanımlanmakta ve savaşın logosa yönelik bağılılığı ile sonuçlanmaktadır. Bu döngüden kendini tamamlayarak çıkan varlık değeri kazanır. Diyalektik süreçte logostan koparak başarılı olamayan varlık kendi varlık anlamını kaybeder; çünkü

arkhe den kopuk olan varlık, logos 'un bilgeliğini kaybeder. Oluşum, keyfi değil sonsuz kapsayıcı arkhe'nin görünürde kaotik ama derin kavrayışında gizlidir. Bunu kavrayamayan insan, köle ve daha başka değersiz varlığa gelişleri sembolize eder. “ Logos daima var olduğu halde, insanlar anlayışsız bir haldedir” (Fragmanlar,2016:83). Derin kavrayış, zıtların uyumunu görür, varlık, varlığa gelişinde, ona logosla bağlantısını açılar. İnsanların çürümüşlüğüne çok iyi bilen Herakleitos çocuklarla aşık kemiği oynardı; bunu niçin yaptığını soranlara, büyüklerin çürümüş ideallerinin bir parçası olmak istemediğini söylerdi. Bu açıdan derin kavrayışlı varlık, savaşın ve dönüşümün yarattığı kaotik ortamda yeni oluşu sergiler, duyuşal verilerden yola çıkmadan ve toplumsal anlayıştan bağımsız olarak kendini varlığa getirir. Dahası toplum tarafından değerli görülen hiçbir şey onun ilgisini çekmez. “ Herakleitos karşıt olanların bir araya geldiğini ve birbirlerinden ayrı olanlardan en güzel ahengin ortaya çıktığını söyler” (Fragmanlar,2016:135). Birlikte çokluk olarak kavranan bu söylev, kendi içinde hem uyumu hem de uyumsuzluğu barındırarak bir bütün oluşturur ve aynı zamanda bu uyum, zıtlık yoluyla olur.

“Aynı şekilde doğa karşıtlara ulaşmaya çabalar ve benzerlerden değil karşıtlardan bir uyum meydana getirir. Kuşkusuz tıpkı erkeğin dişiyle birleşmesi gibi, birleşme hemcinsler arasında değil, karşıt cinsler arasında olur, ilk ahenk karşıtlar aracılığıyla olmuştur, benzerler aracılığıyla değil. Benzer şekilde sanat da doğayı taklit ederek üretir. Çünkü resim sanatı siyah ve beyaz, sarı ve kırmızı renkleri karıştırdığında doğal nesnelerin asıllarıyla uyumlu suretlerini meydana getirir; müzik tiz ve pes sesleri uzun ve kısa sesleri karıştırarak farklı seslerden tek bir ahengi meydana getirir; dilbilgisi ise sesli ve sessiz harflerin karışımını yaparak kendilerinden çıkan bütün sanatı bir araya getirir. Bunlar böyledir ve ‘Karanlık’ Herakleitos şöyle der: Bağlantılar: Bütün ve bütün olmayan, bir araya gelen ve ayrılan, birlikte söylenen ve ayrı söylenen, her şeyden bir ve birden her şey” (Fragmanlar,2016:137).

Herakleitos ‘un bu fragmanı; evrensel düzlemde uyum, çatışma, oluş ve bozuluş, varlığa gelme ve varlıktan hiçliğe gitme ve tekrar varlığa gelmenin sürekliliğini açılar. Şekilli ve şekilsiz cisimlerle bir kule yapmak için bir arada durabilen hem uyumlu hem de uyumsuz cisimler olması gerekir. Bu cisimler logos olmadan üst üste konulduğunda bir yapı görülemez; ancak logos ve derin kavrayış aracılığıyla hem şekilli hem de şekilsiz cisimler uyumla bir arada durur ve yapı ortaya çıkar. Sanatın *aurası* zıtların birliğinde ve renk cümbüşünde görülür; ancak bunu görebilmek için derin kavrayışa sahip olmak gerekir. Dönüşüm ancak kendi dengi olan

karşıtlıkla oluşur. Çünkü dengi olmayan karşıtlık ona bir üst belirlenim kazandırmaz. Derine nüfuz eden bir bakışla varlığın kökenine ulaşan insan seçkin insandır. “Aynı ırmaklara hem gireriz hem de girmeyiz, hem biziz hem de biz değiliz”(Fragmanlar,2016:161). Değişim aniden hızlı bir şekilde olur o kadar ki fenomenal düzlemde kavranmaz. Çoğunluk bu oluşu durağanlık olarak görür, çünkü durağanlık derin kavrayışı ve logosu kendinden bilir dolayısıyla insan her şeyi kavradığını zanneder. Ancak seçkin insan, derin kavrayış ve logosa bağlılıkla bu durağan görüntünün altında ani değişim ve dönüşümün olduğunu anlar. Bu yüzden dışsallaşan varlık orada olagelirken sıradan insan bunu sadece yüzeysel anlar. Ahengi bize hatırlatan Herakleitos görünen ve görünmeyen ahengin durumunu şöyle açıklar “Görünmeyen ahenk görünen ahenkten daha güçlüdür” (Fragmanlar,2016:163).

Herakleitos, “İnsanların görünür şeylerin bilgisi konusunda, tıpkı bütün Yunanlılar dan daha bilge olan Homeros gibi aldandıklarını söyler; çünkü çocuklar, Homeros’u, bitleri öldürdükleri sırada, şunları söyleyerek aldatırlar: Gördüklerimizi ve yakaladıklarımızı salıveriyoruz, görmediklerimizi ve yakalayamadıklarımızı ise beraberimizde götürüyoruz”(Fragmanlar,2016:165). Bilgi zor ve görünmez olduğunda değerlidir; çünkü ona ulaşmak için çabalamak gerekir; ayrıca bunu yapabilecek güç gerekmektedir; fakat ulaşılabilen bilgi kıymetli değildir, çünkü herkes ona ulaşır. Görünür şeyler, duyulara hitap eder; ancak duyulardan yola çıkarak logosa bağlanılamaz, dolayısıyla duyular üstü düşünmeye ve o düşünmenin ana kaynağı olan logosa, oradan da ateşe bağlanmak gerekir. Doğada gezinti yapınca ilkin karşımıza birbirinden bağımsız yapıda olan varlıklar çıkar. Doğada birbirini değiştiren ve bozan elementler bulunur. Bu elementlerden çeşitli aletler yaparız. Bir marangoz testeresini demirden yapar ve onu ağaç kesmek için kullanır, ağaç ise daha zayıf yapıda olduğu için testereye boyun eğer. Ağaç, ilkin kendi şeklindeydi, ancak daha sonra bir testereye boyun eğerek yeni bir üst belirlenime geçmiştir. Burada testere hem zararlı hem de yaralı görünür. Ancak testere, işlevsel açıdan üst belirlenime geçişi sağlamıştır. Yine bir doktorun neşteri kesmek için zararlı, ancak iyileştirmek için faydalıdır. Zararda fayda ve fayda da zarar vardır. Dolayısıyla bu zıtlıklar birbirini tamamlayarak yeni bir oluşum yaratır. Dolayısıyla ilk bakışta doğada uyumsuzluk görünür fakat derin kavrayışla bunun böyle olmadığı anlaşılır. Bu da seçkin kişilerin zor bilgiyi elde etmeleriyle gerçekleşir.

“Ölümsüzler ölümlü, ölümlüler ölümsüz; yaşayanlar diğerlerinin ölümüdür, ölümlüler ise diğerlerinin yaşamıdır”(Fragmanlar,2016:167). Güçlü hayvan yaşamak için avlar ve zayıf hayvan, yem olur. Zayıf hayvan besin zincirindeki sırasında kendinden daha zayıf olanı avlar. Böylece besin zincirinde bir hayvanın av olması başka bir hayvana yaşam ve onların ölümü ise toprağa besin olur. Toprak tüm canlılara hayat verir; tıpkı ateş gibi. Sürekli oluş ve bozuluş, varlığa getirip tekrar var olmak için yokluğa götürür. Değişmeyen, bozulmayan tek şey ateştir; çünkü o, her şeyi kendi içinde kapsar. Heraklitos, donuk olana, değişmeye ve görünene anlamsızlık yükler. Değişene karşın değişmeye dirençli yapı ve çatışmanın bu mükemmel yapısı, uyumu yaratır. Uyum da bir üst belirlenim kazandırır varlığa. Değişen ve değiştiren, görüngüye bağımlı olmayana anlam yükler. “ Eğer bütün gökyüzü ve bütün parçalarının her biri düzenli, mantıklı, biçimli, güçlü ve çevrimine uygun olsaydı bu mantıksız olurdu, oysa başlangıçta hiçbir şey böyle değildi, Herakleitos ‘un dediği gibi en güzel *Kozmos* tıpkı süprüntülerin dağılması gibidir”(Fragmanlar,2016:205). Kaos ve düzen birbirini tamamlayan iki etmendir. Varlık âlemine baktığımızda ilişkisiz gibi duran şeylerin uyumu ile birlik oluşur. Ancak bu uyum benzerler arasında değil daha çok çatışma ve savaş zemininde olur; çünkü savaş yeniliktir ve yenilik de başka bir yeniliğe kapı aralar. Kaosa düzen veren çatışma, yine *kozmosa* kaos verir, bu kaos da tekrar düzene everilir. Bu süreç hiç bitmez. Ateş canlılığını ve kapsayıcılığını sürdürdükçe oluş ve bozuluş devridâim olur. Bir şey yıkılmadan olmaz; kötüleşmeden düzelmez; yukarı çıkmadan inmez. Bu kaotik durumlar kendilerini tamamlar. İnsan yüzeysel bir bakış açısından bunları mantıklı ve düzenli görür ya da görmek ister; ancak logosla şekillenen derin kavrayış bunun böyle olmadığını bilir.

Sonuç olarak, görünür dünya yüzeysel bakışla kavranır; ancak derin bakışla bu görünen dünyanın ardındaki içsel uyum ve denge anlaşılır. Böylece Herakleitos ‘un düşüncesi Platon’u şekillendirir ve Platon’la birlikte diyalektik daha farklı bir görünüme bürünür. Herakleitos, öncüllerinden aldığı canlı doğa felsefesini ardıllarına ileterek ve felsefi düşüncede farklılık yaratır. Herakleitos ‘un dolaylı etkisini, Nietzsche, Hegel, Heidegger, Sartre vb. gibi daha çok düşünürde görmekteyiz. Bu açıdan diyalektik düşüncenin Herakleitos olmadan eksik kalacağını söylemek pek de abartılı bir sav değildir; çünkü Herakleitos kendini ardıllarında açığa çıkartır.

1.2.PLATON VE DİYALEKTİK

Presokratikler daha çok, birlik ve çokluk, uyum ve zıtlık, kaos ve düzen gibi doğanın oluşum aşamalarını inceleyip, doğayı canlı madde olarak yorumlamışlardır. Bunu diyalektik olduğu düşünülebilecek bir yaklaşım ile doğayı canlılığı olan bir bütün şeklinde görerek, kendi içinde kavramaya girişmişlerdir. Sokrates öncesi canlı doğa düşünürlerinin birbirinden farklı *arkheleri* vardır ve bu bağlamda diyalektik kavramının bu dönemde bir tür içsel hareketlilik olarak görüldüğünü; ancak onlarda henüz sistemsel anlamda diyalektiğin söz konusu olmadığını söylemek mümkündür; ancak bununla birlikte diyalektik Platon’la, belli bir kavramsal çerçeveye oturtulmuştur. Platon’un gençliğinde Herakleitos’dan etkilenmiş olduğu bilinmektedir (Arslan,2017:175) Platon’un felsefi gelişimini anlamaya çalışırken, onun aslında Herakleitos ‘un, Pythagoras’ın ve Elea okulunun belli oranlarda karışımı olduğunu görmekteyiz. Platon, değişim ve oluşum anlayışıyla Herakleitos, sayıların oluşturucusu yapıtaşları olduğu anlayışıyla da Pythagoras’ı öncül olarak almış ve idealar kuramını, yani, görünür evrenle kavranan evreni ve bunların ilişkisinin olanağını felsefesinin merkezi konusu olarak işlemiştir. Görünür evren duyuyla sınırlıyken kavranan evren İdealarla çevrilidir. Dolayısıyla idealar dünyası “Duyulardan hiçbir yardım almaksızın sadece akla dayanır. Konusu saf akılsallar olan idealardır. O kendinde İyi’nin özüne ulaşınca kadar bütün akılsallar dünyasını saf düşünce ile kavrar” (532a-Arslan, 2017:321). Sezgi, fenomenlerden yola çıkar; ancak zirvesini derin kavrayışta bulur. Bu kavrayış bir nesneden yola çıkarak, nesneyi ötesine geçerek kavrar ve süreç, iyi ideasında son bulur. “ Diyalektik kendine sağlam bir temel sağlamak üzere varsayımları teker teker ortadan kaldırarak ilkenin kendisine yükselen tek yöntemdir” (533d-Arslan,2017:321).

Görünen ve kavranan dünyalar arasındaki zıtlık, bir üst evreye geçmeyi sağlar; çünkü görüngülerden yola çıkmak yine görüngülerde son bulur; bu kısır döngü bir üst evreyi gerektirmez; derin kavrayış dondurur ve kendi içinde hapsolür. Diyalektik ise, oluşumu kısır döngüden kurtarır: “ Diyalektik, bilimlerin, tüm eğitim sisteminin doruğudur. Onun üstüne yerleştirilebilecek başka hiçbir şey yoktur”(534e-Arslan,2017:321). Doğrulama yöntemi olarak diyalektik, kendisini yineleyen ve çıktığı kaynağına geri dönen, sadece olumsuzlama değil, olumsuzlamanın

olumsuzlaması ile elde edilen kazanımlarını üst evrenin oluşumu için kendi içinde dinamik ancak fenomenal düzlemde dinginliği sağlamak adına tamamlayıcı biçimde geliştirip sona erdiren bir harekettir. Bu bağlamda görünür evren, kendini içsel sonsuzluğuna göre sürekli şekillendirir. Görünür evren, temelini *doxa* 'dan aldığı için oluşumunun en üst seviyesi nesnenin algılanmasıdır. Dolayısıyla kavranan evren algıyı merkeze almaz aksine algının ötesine geçer. Kavranan evren, kendini idealarda ve daha yüce olan İyi ideasında bulur. İyi ideasından daha alt idealara inilir ve bu hareket idealarda son bulur.

“Şimdi eşit olmayan iki parçaya ayrılmış bir çizgi al, bunlardan biri görülen dünyayı, öbürü de kavranan dünyayı gösterebilirsin. Sonra bu parçadan yine aynı oranda ikiye böl. Böylece, elde edilen parçaları birbirleri karşısındaki aydınlık ve karanlık derecelerine göre sınıflandırınca, görülen dünyanın birinci bölümü olarak görüntüleri elde edersin. Görüntüler diye önce gölgelere, sonra sularda ya da mat, cilalı, parlak yüzeylerde görülen yansılara ve bütün buna benzer şeylere diyorum. Anlıyor musun? (Devlet,2015:343). Duyular, nesne olmadan anlam ifade etmezler. Platon'un bilgi hiyerarşisi yukarı yönlü bir seyir izler. Çıkış noktası, insan duyusunda başlar, aşama aşama ve varsayımları boza boza yükselir, nesnenin anlam bulduğu ve onu aydınlatan idealara ulaşır, aydınlanmasını *İyi ideasında* bulur; dolayısıyla bu hareketlilik bilgi hiyerarşisini oluşturur. Oluşu kavramak ve görünen dünyayı anlamlandırmak için derin kavrayışa sahip olmak gerekir. Masanın sadece nesnesi görülür, onun ideasını kavramak derin kavrayışın olmasına bağlıdır. Derin kavrayış, görünen dünyadan yola çıkar ancak ona bağımlı değildir. Matematik zihnin bir aktivitesidir. Sayılar, zihnin ürettiği; ancak görünür evrende yaklaşık olarak alınan kavramlardır. Sayılarla görüngüleri tanımlamaya çalışırız, görüngüleri sınıflandırmak için sayıları kullanırız. Sayılar ve geometrik şekiller, kendilerini insan zihninin vasıtasıyla görünür kılar, ancak onların herhangi bir nesnesi yoktur. Dolayısıyla idealarla görünen evren arasında bir yerde dururlar. Bir yönü idealara bakar, öbür yönü görünen evrene bakar, buradan yola çıkan derin kavrayış idealarda ve *İyi ideasında* anlam bulur öz varlığına kavuşur. Görünür evren yansımalarından ibaret olduğu için, diyalektik, görünür evrende gölgelerin bilgisiyle yetinmez; çünkü mağaraya yansıyan gölgeleri diyalektikle bozmuştur. “ Varsayımları ilkeler olarak değil, kelimenin gerçek anlamında varsayımlar olarak, yani hareket noktaları olarak alır ve onlardan

yukarı doğru giderek kendisi hiçbir varsayım içermeyen ve her şeyin ilkesi olan bir şeye yükselir. Bu ilkeyi kavradığında tekrar ondan çıkan sonuçları göz önünde tutarak sonuçlarına iner. Bütün bu süreç duyusal hiçbir şey içermez, tümüyle bir İdeadan diğerine geçmek suretiyle gerçekleşir ve yine İdealarda sona erer” (511b-cArslan,2017:322). *İyi ideası* kendisinde kapsadığı bütünlük diğer idealardaki bütünlüğü de kapsar. Evren bu idealardan taklit yoluyla kendini görünür kılar; ancak bu görünür kılma tek ilkedен yayılan ışıkla olmaktadır. Alt ideaların eksikliğini bilen İyi ideası, oluşumu tamamlamak için İdealara iner, onların üzerinden kendisine geri döner ve bu hareket İdealarda son bulur. Dolayısıyla diyalektik akıl kesin bilgisini varsayımlar üzerinden değil İdealarda bulur; çünkü varsayım, eksik bilgidir. Varsayım üzerinden kavranan dünyayı anlamak olanaksızdır, bunu anlayacak olan anlaktır. Görüldüğü üzere kesin olmayan bilgi üzerinden yola çıkılmıştır. Diyalektik akıl, doğru üzerine, doğruyu bulmaz çünkü onu daha üst bir evreye taşıyacak bilgi eksiksiz olursa başarısız olur. Hareketi sağlayan olumsuzluktur. Kendi içinde eksik olan bilgi, kendini tamamlamak için harekete geçer. Dolayısıyla varsayım üzerinden hareket bulan diyalektik akıl, gerçeğini idealarda ve onların üstünde duran İyi ideasında bulur. “Bir doğruyu ikiye böleriz, içinden bir yanlış ve bir doğru çıkar, o yanlış üzerinden tekrar bir bölünme yapar ve tekrar bir doğru ve bir yanlış çıkar, bu sorgulama, diyalektik aklın, varlığı oluşturma ve varlığın doğru ereğini bulma çabasıdır” (Arslan,2017:230).

İnsanoğlu bilgisini, görünür evrenden alır. Duyuların edindiği bilgiler, görünür evreni yansıtmaya yönünden eksiktir. Bu da insanı derin düşünmeye sevk etmiş, zihinsel anlamda gelişimine katkı sağlamıştır. İnsanın çevresini tanımlamak ve kendini gölgelerden kurtarmak için, zihnini görüngülerden kurtarması gerekir. Masanın fiziksel varlığını görenin, onun ideasını düşünmesi lazım. Burada zihin ya da bilinç, görüngülerin zihne yansıttığı resimler üzerinden kendini tanımlamak istemiş ancak bu görüngüler kavranan dünyayı açıklayamamıştır. Bunun sonucunda insan bilinci, kavranan evren bağlantısını keşfetmiş onunla bütünleşmek için, görüngüleri çevresel etmenlerden ayırarak ideaları kavrayamaya çalışmıştır. Bunu Platon’un mağara benzetmesiyle daha iyi kavramış olacağız. “ Şimdi dedim, bilgi ve bilgisizlik bakımından insan tabiatını şöyle tasarla: Bir çeşit yeraltı mağarasında kapısı boydan boya ışığa açık olsun. Bu insanlar çocukluklarından beri orada ayaklarından ve boyunlarından zincire vurulmuş olarak oturuyorlar, öyle ki ne bir yere

kımıldayabiliyorlar, ne de (zincir, başlarını döndürmelerine engel olduğu için) önlerinden başka bir yeri görebiliyorlar. Arkalarında ve uzakta bir tepenin üzerinde yanan ateşin ışığı sırlarına vuruyor. Bu ateşle mahpuslar arasında yüksek bir yol geçiyor. Bu yol boyunca alçak bir duvar örülmüş, kukla oynatanların önlerine yerleştirip üstünden hünerlerini gösterdikleri bölmeye benzer bir duvar’’ (Platon, 2015:349). İnsanlar karanlığı zahmetsizce seçer; araştırma, doğrulama ve bilincin özgür seçimini dikkate almaz. Görünür evren bilgisi *doxa* olduğu için, ideaların bilgisini sunmaz. Toplum, klasikleşmiş doğrularını sorgulamaz aynı zamanda da sorgulatmaz. Dolayısıyla aydınlığı seçen insan için karanlık yıkıcıdır ve tehlikelidir. Onun bağımlı olduğu tabular, hayati önemdedir. Tabuları yıkmak, hayatı olumsuzlayarak hazır bulunulmuş bir yaşamı hiçe saymak olur. Zira tabular ve karanlık, dayatılmış olgulardır. Yanlış olguların olumsuzlanması, bir özgürlük ve aydınlık göstergesidir. Diyalektik akıl, yanlış ve doğruyu bulmak için var olan sanıları olumsuzlar. Dolayısıyla hakikati kavramak, derin kavrayışın perspektifinde gerçekleşir.

“Şimdi de bu alçak duvarın arkasından geçen insanlar düşün: Bunlar türlü türlü eşya, taştan, tahtadan, her çeşit maddeden yapılmış küçük insan ve hayvan heykelleri taşıyorlar. Duvarın üstünde yalnız bu eşyalar görünüyor. Geçen insanlardan da kimi konuşuyor, kimi konuşmuyor’’ (Platon,2015:349). Gölge, insanın hakikat bilgisinin oluşumunda etkisizdir. Gölgeler ile oluşturulmuş evren görünen evrendir. Görünen evren, kendi içinde kavramsızdır. Kavram olmadan içeriğin oluşumu anlamsızlaşır. Çünkü içerik sonsuzluktur, sonsuzluk kendini içerikte görür. Bu içerik, ideaları kavrayan ruhtur. Dolayısıyla görüngüler içeriksiz olursa sadece gölge olurlar. İçeriği anlamlandıran kavranan evrendir. Platon’a göre Ruh, kendini hapiste görür ve bir an önce bedenden kurtulmak ister(Phaidon,2012:35,80). Dolayısıyla görünen evrende ruhsal yeti görüngülerde tutsaktır, bu yüzden görünen evren İdeaların taklididir. Taklit, derin kavrayışın amacı değildir. Derin kavrayış, ideaları kavradığında gölgelerin idealardan dolayı oluştuğunu, bu gölgelerin varsayım olduğunu anladığında, artık gölgelerle ilerlemez, onları sadece kendisine basamak yapar. Derin kavrayış aydınlığını idealarda bulur. İdealar kendilerini en yüce idea olan *İyi ideasında* bulmak için bu dünyanın olumsuzlanmasına yol açarlar. Çünkü idealara ulaşılmaz, varsayımlar sadece birer basamaktırlar. Gerçek bilgi ya da gerçeklik

değişmeyendedir, değişmeyen tek şey de idealardır; dolayısıyla ideaların hakikat bilgisi sonsuzdur.

Platon, görünenin ardındaki kavranan evrenin filozofudur. Ve onu bu kadar önemli kılan, doğa filozoflarından aldığı canlılık kavramını idealara uyarlaması ve akli iki birbiriyle ilişkili olan âlân bağlamında yorumlamasıdır. Gerçekliği görünende aramamış, tersine onu sadece kendine başlangıç noktası kılarak, bir tür varlık hiyerarşisinin oluşumuna yol açmıştır. Değişmeyen gerçeklik, sonsuz bilgi ve sonsuz kavramdır. Gerçek bilgi, kavranan dünyanın aydınlığıdır. Sayılar, geometrik şekiller ve ruh gerçek bilginin birer belirtisidir. Sayı ve geometrik şekiller, ruh gibi, tamamen gerçeklik değildir; çünkü sayı ve geometrik şekillerin bir yönü görünen evrenle bağlantılıdır. Dolayısıyla ruhun kendini hapiste gördüğü, görünen dünyadan kurtulma arzusu onu derin kavrayışa götürür. Ruhun çırpınışı, gerçek bilgiyi idealarda bulduğunda dinginleşir ve sakinliğini yaşar(Phidon,2012:35.80,Arslan,2017:239.255).

Aklın diyalektik bir biçimde gerçek bilgiye ulaşması, ideaların bir süreç ile görünür olması ve ideaların varolanın ontolojik temelleri olduğu savları onu felsefe tarihinde eşsiz bir düşünür haline getirmiştir. Platon'un ardılları, felsefi argümanlarını Platon ile şekillendirip anlamlandırmışlardır. Bununla birlikte onun düşüncelerinin teolojik aklın gelişimde yadsınamaz bir etkisi olduğu da bir gerçektir. Bu bağlamda düalist anlayışın çok belirgin olduğu Alman idealizminde Platon'un idealar kuramının dolaylı etkilerini görmek mümkündür.

1.3.JOHANN GOTTLIEB FICHTE

Kant, felsefi düşüncede *fenomenal* ve *numenal* alanları birbirinden ayrı olarak tasarlamıştır. Bu ayırım, bir yönü ile insanın aşkınsal yönünü tanımlamıştır. Dolayısıyla, insanın aşkınsal yönünü bilme edimi kısıtlanmış ve aşkınsal yönünün görünen evrenle bağlantısı kopmuştur. Daha sonra bu kopukluk Kant'ın ardılları için önemli bir sorun olmuştur. Alman İdealizmi kendi içinde farklı çözümler getirerek bunu aşmaya çalışmıştır. Alman idealizminin ilk özgürlükçü filozofu Fichte'dir. Fichte *fenomenal* alan ile *numenal* alanı birbirinden ayırmamış ama bu bağlamda bunun ortaya çıkarabileceği bir tür belirlenimciliği eleştirmiş özellikle Spinoza'nın doğayı

yüceltmesinin ve birbirine örümcek ağı gibi dolanan mantıksal çıkarımlarının özgürlüğü kısıtladığını düşünmüştür. Dolayısıyla Fichte; Kant'ın kavranamayan alanı ile Spinoza'nın doğaya içkin olan Tanrısına aşkınlığını kaybettiği için, salt Ben'in özgürlüğünü kısıtladığı için karşı çıkmıştır; çünkü Fichte 'ye göre Kant insanı sadece uzay ve zamana mahkûm ederken Spinoza'nın doğasında da salt Ben ortadan kalkmaktadır. Oysaki Fichte için her iki alan da birbirini tamamlayan olgular olarak görülmekte, yorumlanmaktadır.

Fichte, iki önemli kavram Ben ve Ben-değil'i kendi diyalektik anlayışının temeline yerleştirir. Ben nedir? Sorusuna kapsayıcı bir şekilde verilen cevabı Fichte'nin felsefesinde buluruz. “ Baylar, duvarı düşünün. Sonra sürdürmüştü: Baylar, duvarı düşüneni düşünün. Açıktır ki bu yolda sonsuza dek ilerleyebiliriz. Baylar duvarı düşüneni düşüneni düşünün“(Copleston,2010:58). Saf Ben'e ulaşmak görünen Ben'den(Ben-değil) yola çıkılarak bulunur. Zihin ileriye doğru hareketinde Saf Ben'e ulaşır. Saf Ben'e ulaşmak, derin kavrayışın (Sezgi) var olmasına bağlıdır. Fichte 'ye göre, görüngüler üzerinden kendi Saf Ben'in'e ulaşmak mümkündür. Oysa Bilinemeyen ve kavranamayan alanlar üzerinden Saf Ben'e ulaşmak imkânsızdır. Fichte görünen ve bilinmeyen alanlar arasındaki kopukluk ya da uyumsuzluğu aşar; çünkü ona göre, Saf Ben, varlık değildir, o bir etkinliktir. Nesnelerde içkin değildir. Çevreme baktığımda, duyularım aktif olur ve algılarım, ancak derin kavrayışım nesneleri aşar, görünenden yola çıkarak onların ötesine geçer ve orada Saf Ben'i kavrarım, bu çaba, bir etkinliktir. “Başka bir deyişle, kendi'yi nesnelleştirmeye, e.d. onu bir bilinç nesnesine çevirmeye ne denli çabalarsak çabalayalım, her zaman bir Ben kalır ki; nesnelleşmeyi aşar ve kendisi tüm nesnelleştirilebilirliğin koşulu ve bilincin birliğinin koşuludur. Ve bu arı ya da aşkınsal Ben felsefenin ilk ilkesidir”(Copleston, 2010:54). Saf Benin görüngü düzlemindeki çabası, kavramın içsel anlamını şekillendirerek onun nesnelleşmesini sağlamaktır. Nesnel çerçeveden ya da görüngülerin bilincinin oluşmasına etki eden Ben, kavramın içselliğini doldurur. Ancak bu kavrama içkin bir Ben değildir. Ben, kavrama doluluğu (bilinç) vererek onun nesnelleşmesini sağlar. Bu görüş felsefesi aklın doğasında vardır. Her şeyin özüne ve oradan da aşkınlığına ya da metafiziksel boyutuna geçme etkinliğidir ki, Saf Ben bu etkinliktir. Dolayısıyla felsefenin ana ilkesi zihnin etkinliğidir.

Ben ve Ben-değil 'in birbirlerini sınırlaması ve birbirlerinden dolayı var olmaları, Saf Ben'in karşısında Ben-değil bulunması, karşıtlık olarak diyalektik tavidir. Ben-değil sınırsız nesnelliktir. “ Ben-değil, belirli bir nesne ya da sonlu nesneler kümesi olmaktan çok genel olarak nesnellik olması anlamında sınırsızdır. Ve bu sınırsız Ben-değil Ben'in içerisinde Ben'e karşıt olarak koyulur” (Copleston,2010:59). Zıtlık, sonsuz ve çatışkısız varlığın görüngüsel ve anlamsal çerçevesinde vazgeçilmez olgudur. Doğada çatışma ile var olan, kendi varlığını kavrayan canlılar, anlam dünyasını çatışma ile şekillendirir. Eleştiri nasıl ki bir edebi eseri ya da bir sinema yapıtını zenginleştiriyorsa, iki zıt (Ben ve Ben -değil)kavramın birbirini anlamlandırması kaçınılmazdır. Dolayısıyla Ben ve Ben-değil karşıtlığında anlamsızlık, anlam bulur. Sonsuzlukta kavramsal çerçeve oluşturulamaz. Çünkü sonsuzluğun sonunu görmek ya da tahmin edebilmek ne Ben'in ne de Ben-değil 'in odağında değildir. Fichte bu amaçla her iki kavramı, nesneler ve onların ötesine geçebilme tarzı olarak tanımlamıştır. Ben ve Ben-değil 'in oluşmasında temel etmen, Ben'in kendi içinden kendine karşı bir Ben-değil'i oluşturmasıdır. İki sınırsız kavramın birbirlerine karşıtlığı aynı zamanda anlam bulma arayışıdır. Eğer iki kavram anlam arayışında sınırsızca çatışsa birbirlerini anlamsız bırakır, aynı zamanda da birbirlerini yok ederler. Dolayısıyla karşıtlık sınırlamadır; çünkü bütün bir anlamsızlık yokluktur. “Bu nedenle, eğer bilinç ortaya çıkacaksa, Ben'in ve Ben-değil 'in karşılıklı olarak sınırlanmaları zorunludur” (Copleston,2010:59). Anlamanın oluşması için birbirlerine rağmen, birbirleri için ve kendi içinden bölünerek oluşmaları, uyum ve dengeyi gerektirir. Diyalektik akıl, kavramsal çerçevesini bu tarzda oluşturur. Görünürde uyumlu ötesine geçince uyumsuz, uyum ve uyumsuzluk, yeni durumun oluşmasına sebep olacaktır. Bilinç 'in oluşumu, bu uyum ve çatışmanın, birbirlerini sınırlamanın sonucudur.

“Ben'de bölünebilir bir Ben'e karşıt olarak bölünebilir bir Ben-değil koyarım. Daha açık bir deyişle saltık Ben kendi içerisinde birbirlerini karşılıklı olarak sınırlıyor ve beliriyor olarak bir sonlu Ben ve bir sonlu Ben-değil koyar” (Copleston,2010:59). Ben ve Ben-değil 'in Ben olabilmek için bölünmesi gerekecektir. Fichte sınırsız Ben'e, sınırsız Ben-değil'i karşıt olarak koyar ve Saf Ben, aşkınlığını sonlu Ben ile sınırlayarak, kendine karşıt olarak sonlu bir Ben-değil'i koyarak, bilincin oluşum aşamasını tamamlar. Nesnelleşme sınırsız bir Ben-değil ile

gerçekleşmez ancak bunu, bir sonlu Ben-değil ile sınırlarsa, nesnelleşme bir görünüm elde eder. Öte taraftan sınırsız Ben, kendine sınırlı bir Ben koyarak etkinliğini sonuçlandırır; çünkü Saf Ben, bilinç birliğinin koşulu olması nedeniyle kendini sınırlayarak bilinçlerin anlam kazanmasını sağlar. Saf Ben'in pratik anlamda kendini oluşturması nesnelleşmesiyle mümkündür. Bu, Ben'in kaynak olduğunun belirtisidir; çünkü ondan çıkan etkinlikler tekrar ona döner; tıpkı ana yolun tali yollara bölünmesi ve tekrar ona dönmesi gibi; bu bağlamda “Arı ya da saltık Ben'i ahlaksal kendini-olgu sallaştırma yoluyla kendi özgürlüğünün bilincine doğru çabalayan bir etkinlik olarak görmeliyiz” (Copleston,2010:60). Görünür evren, Saf Ben için kendini açma alanı olarak belirir. Kendini açan Saf Ben, etkinliğini görünür evrende pratik anlamda ve aşkınsal düzlemde kalarak, bir etkinlik ile olgusallaştırır. Aşkınsal anlamda Ben, kendini karşıtıyla tanır ve onun yoluyla kendi özgürlüğü kazanır. Saf Ben, bölünerek kendini var eder ve anlam kazanır; kendinde duran Ben'i bilinç öncesinden alarak anlamlandırır, böylece oluşan bilinç, görünür evrende olgusallaşır ve pratik düzeyde dışsallaşır. Dolayısıyla görünür evrenle bağlantı kaçınılmazdır.

Teorik ve pratik tündengelim, Saf Ben'in kendini açarak ve yine kendine karşı bölünerek, kendine karşıtlık oluşturması, onun teorik olarak anlam bulmasıdır. Teorik olarak anlam bulan Saf Ben dışsallaşmak ister ve bunu karşıtı dolayımında gerçekleştirir; çünkü teorik anlam pratik anlam ile olgusallaşır: “İki çıkarsama yolu hiç kuşkusuz tümleyicidir ve birlikte bilincin bütünsel felsefi tündengelimini ya da yeniden kuruluşunu oluştururlar. Aynı zamanda kuramsal tündengelim kılıksal olana altgüdümlüdür. Çünkü saltık Ben özgür ahlaksal etkinlik yoluyla kendini-olgusallaştırmaya doğru sonsuz bir çabadır ve Ben-değil, Doğa dünyası, bu ereğe ulaşmak için bir araçtır” (Copleston,2010:64).Ben, özgürlüğünü aşkınsal alanda değil ancak pratik alanda bulur. İnsan, çevresini oluşturarak ve yaşam alanı kurarak diğer insanlarla iletişime geçer. Kurulan çevre insanı anlamlandırır. İnsan, *zoon politikon* olduğu için, kendini pratik anlamda açığa çıkarır. Saf Ben, birey üzerinden kendini nesnelleştirmez; ancak, tündengelim ile kendini teorik olarak oluşturur; kendini açmak için sonlu Ben'i oluşturur; çünkü doğada sonlu Ben nesnelleşir. Sonlu Ben, tündengelim ile kendini pratik olarak oluşturur. Pratik anlamda kendini etkinlik olarak gösteren Saf Ben, çevresini şekillendirir; dolayısıyla çatışma ve karşıtlıkla birbirlerini sınırlayarak teoriyi pratiğe döken Saf Ben kendini olgusallaştırır ve bunu dışsal edinme

değil içsel bir edinme ve etkinlik olarak gerçekleştirir. Bu aynı zamanda Saf Ben'in de özgürlüğüdür.

“Fichte'nin Kantçı başlangıç noktasından uzaklaşmasını ve arı Ben'in, insan bilinci üzerine düşünme yoluyla varılmış bir kavram olarak kendini dünyada belirten saltık Varlık olmasını gerektirir. Bu gerçekten de Fichte'nin *bilincin olguları* üzerine derslerini de kapsamına alan geç felsefesinde tuttuğu yoldur. Ama daha sonra görüleceği gibi, metafiziksel idealizme tırmanmasını sağlamış olan merdiveni vurup devirmeyi gerçekte hiçbir zaman başaramamıştır. Ve gerçi açıkça Doğayı Saltık tarafından bir ahlaksal etkinlik alanı olarak koyulmuş olarak düşünse de, sonuna dek dünyanın ancak bilinçte ve bilinç için var olduğunu ileri sürer. Öyleyse, özdeksel şeylerin genel olarak birey yoluyla koyulmuş oldukları gibi bir düşüncenin açık yadsınısının dışında, konumu ikircimli kalır. Çünkü bilincin Saltığın bilinci olduğu söylene de, o denli de Saltığın İnsan yoluyla bilinçli olduğu söylenir” (Copleston,2010:70).

Kant, *numenal* alan dışında *fenomenal* alanda geriye doğru bir nedensellik ilkesi işletir ve bu görünen evrenle sınırlıdır. Bilinmeyen evren gizemini korumaktadır. Fichte bunu aşmak için diyalektik aklı kullanır. Derin kavrayış(Entelektüel sezgi) , anlamlandırdığı görünür evrenin bilinmeyen evrenle bağlantısını koparmamış ve görünür evreni pratik deneyimle olgusallaştırmıştır. Görünür evreni anlamsız ve dikkate değer olmayan bir alan olarak tanımlamak Fichte için olanaksızdır; çünkü genel anlamda yaşam alanı görünür evrendir. Saltık Ben'in kendini açması için, yaşam alanı olarak görünür evren, Ona zemin olur. İnsan bilinci üzerinden ahlaki yaşam üretir. İnsanda oluşan bilinç iki yönlü olur, ilki olgusal öbürü aşkınsaldır. Ahlaki edim burada sentez konumundadır. Ben ve Ben-değil 'in karşıtlığından doğan olgusalılık, kendini ahlaki olgusalılıkla gösterir. İnsan bu iki ahlaksal edimi yaşamsal düzlemde anlamlandırır; aşkınsal bağlamına göre şekillendirebilir ya da olgusalılık bağlamında şekillendirebilir. “Buna yalnızca iki ayrı bakış açısından bakılır. Daha açık bir deyişle, Ben özne-nesneyimdir ve gerçek varlığım bu ikisinin özdeşlik ve ayrılmazlığından oluşur”(Copleston,2010:75).

Sonuç olarak, Fichte, Kant'ın iki ontolojik alanın birbirinden kopuk alanlar olarak değil, ancak birbirini tamamlayan ve birbirine anlam veren alanlar olarak görmüştür. Ben ve Ben-değil karşıtlığında, birbirlerini sınırlayarak bilincin oluşmasını sağlayan diyalektik akıl, her iki alanı birbirine indirgemıştır. Saf Ben'in

kendini açması için görünür evren gerekmektedir; çünkü o, ancak görünür evren üzerinden tekrar kendine dönebilir. Dolayısıyla Saf Ben bölünerek kendi öz olgusallığını tamamlar.

1.4.FREDERIC WILLHELM JOSEPH VON SCHELLING

Fichte'nin Ben ve Ben-değil bölünmeleri, evreni bir aracı olarak kullanması ve kendini bölünmeleri üzerinden açığa çıkaran Ben'i, felsefesinin temelidir ve fiziksel evren, bu düşüncede bir araçtan çok tasarımdı ve öznenin nesne ile iletişime geçtiği bir evreydi. İşte Schelling'in felsefi anlayışı bu bağlamda önemlidir. Schelling, 1775'de Württemberg, Leonberg'de doğdu.(Copleston,2010:111) Fichte 'den etkilendi ve Ben ve Ben-değil'i çıkış noktası olarak felsefi görüşünü oluşturdu. Schelling öncüllerinden aldığı felsefi mirası dönüştürerek ardıllarına aktarmış; tasarım ile evren arasındaki bağlantıyı gösteren Ben'i, sanat ve estetik olarak kendini açığa çıkaran derinliği Ben-değil üzerinden kurgulamıştır. İlişkiden başlayan devinim, ona göre, aşama aşama daha üst evrelere geçiyordu. Bu bağlamda Alman idealizminde dinsel motiflerin felsefi motiflere dönüştürüldüğü, özellikle de Hristiyan teolojisinin temel motiflerinin felsefi bağlamda sıkça kullanıldığını görmek mümkündür. Dikkat edilirse Descartes ile başlayan iki farklı doğa anlayışı Kant üzerinden Fichte 'ye ve Fichte 'den de Schelling'e farklılaşarak ulaşır; ancak bu süreç boyunca söz konusu farklılık minimize edilmiş görünmektedir; çünkü Schelling de görünür evren ile aşkınsal evren arasındaki farklılık görünmemektedir. Dolayısıyla, Ben-Nesne-Tasarım bütünlüğünün Ben'in karşısındaki Ben-değil üzerinden dışsallaşarak olgusal tasarımı göstermesi, bir sonraki evrenin oluşum aşamasıdır. Oluşum sonlu değil sınırsız olacaktır. Schelling 'de Ben, tanımı gereği, sonsuz ve sınırsızdır; ben-değil ise onun karşısında duran, ondan bölünerek oluşan ve fiziksel çevreselliğe denk düşen sonlu ve sınırsız olmayandır. Bu ilişki bağlamında her bir alt evre üst evreyi anlamlandırarak daha üst bir evreye geçişi sağlamıştır. “ Tasarlanan dizge saltık olarak özgür bir varlık olarak Ben ya da kendi düşüncesinden başlayıp Ben- değil 'in koyulması yoluyla kurgul fizik alanına dek ilerleyecekti” (Copleston,2010:115). Bu felsefi görüş kendini süreç boyunca çıkaran ve çevresiyle etkileşim halinde olan insanın çabasıdır. Bu sistemsel çaba olmazsa Ben kendini üst evreye taşıyamaz. Schelling, reel ve ideal varlıkların karşıtlığındaki birliği

şöyle tanımlar; reel varlığın içsellğinde ideal varlık olmalıdır, çünkü ideal varlık reel varlık üzerinden bir hareket başlatabilir. Birbirine bağımlı yapılar, birbirlerinden etkilenererek anlam bulacaktır. İki reel varlığın kapsayıcılığı olmaz; ancak, bir uyumlu ve bir uyumsuz varlık birbirlerini kapsar “Dehanın reel yönü ya da sonsuzun sonluda şekillenmesi olan birlik, dar anlamda poezie (yapma, oluşturma, icat etme) olarak adlandırılabilir; dehanın ideal yönü ya da sonlunun sonsuza şekillenmesi olan birlik ise ,sanattaki sanat (tasarım ya da yaba bilme becerisi) olarak adlandırılabilir”(Schelling,2017:153).

Schelling ideal ve reel evrenleri tanımladığında bir fiziksel çevreyle sınırlı kalmayarak, insan tinine geçer, bu devinim görünür evren(reel) ile aşkınsal evrenin(ideal) bütünleşmesiyle sonuçlanır. “Tarihsel ilkelerinin gelişimi ortaya serilecek ve ahlaksal bir dünya, Tanrı ve tüm tinsel varlıkların özgürlüğü üzerine düşünceler geliştirecekti. Dahası, güzellik ideasının özdeksel önemi ve onun en yüksek ediminin estetik karakterinin gösterilmesi gerekecekti. En sonunda, felsefeyi ve dini birleştiren yeni bir mitoloji doğacaktı” (Copleston,2010:115). Fiziki çevreyi anlamlandıran, yüzeysel bakış ya da sadece etkileşimsiz bilinç değildir. Evrene anlam katan onun derinliğidir. Derinliği anlayan ortak bilinç gücüdür. Ortak bilinç, Özne Nesne Tasarım bütünlüğüdür. Eğer oluşum sadece fiziki çevreyle sınırlı kalsaydı, tasarım sadece tasarım olarak kalacaktı. Ancak, tasarıma derinliği veren Ben’dir. Dolayısıyla Schelling’in sanat anlayışında rasyonel olmanın yanında irrasyonel derinlik de bulunur. Estetik bakış, estetik tasarımda birleşir; çünkü estetik bakış, derinliğini aşkın Ben’den alır ve reel ben vasıtasıyla nesnelleşir. Dolayısıyla sanat görüşünü kendinde barındıran tasarım, sanat değerinin görünmesini sağlayan reel varlıktaki ideal varlığın içkinliğidir. Bu birbirini içselleştirme sonucunda daha üst evreleri sınavan reel varlık, görüngüleri Ben’in aşkınsal dolayımında şekillendirir; çünkü reel varlığın içkinliği ideal varlık için nesnel tasarıma ulaşmak yoludur; üst evreleri sınamak için basamaktır. Din ve felsefinin birliği diyalektik açısından şöyle tanımlanabilir. Felsefe, kendine karşıt olan dini içselleştirir. Bu içselleştirme, dini kazanımları negatif anlamda kendine mâl eder; çünkü din, sorgulayıcı felsefe karşısında dogmatik yapısını korumak ister. Bu amaçla, felsefe pozitif, din ise negatiftir. Felsefesinin, din ile birleşmesi aslında daha üst bir evreye geçişi sağlar. Dinin arka zemininde felsefi akıl vardır. Evren’i anlama çabası felsefeyi doğurur ve

felsefe de bilinci oluşturan etmenleri geliştirir. Tüm bu dile getirilenler bağlamında İlk evre olan, Ben ve Ben-değil etkileşimini ise Schelling şu şekilde ele alır:

Öznenin, kendi eylemi ve nesne ile etkileşimini gösteren tasarım zeminini oluşturması kendi özişaretidir. “İki birlikten ilki, Yani sonsuzun sonluyla şekillenmesi olan birlik, kendini sanat eserinde esasen yücelik olarak ifade eder; diğeri ise, yani sonlunun sonsuza şekillenmesini tesis eden bir birlikse, güzellik olarak ifade eder” (Schelling,2017:156) Reel varlık kendi alanı ile sınırlıdır. Bu alanda yüce kavramını anlamak için ideal varlığın reel varlıktaki içkinliği ve karşıtlığı gereklidir. İnsan ve yerleşim yeri arasındaki karşıtlık ve bütünlük bu içkinliği açıklar. Coğrafi şartlar, şehirleşme oranında etkindir. Sarp vadiler ve kayalıklarla çevrili bir şehir, sadece kendi fiziksel çevresinde gelişir ancak bu gelişim durağandır. Ve ilk kurulduğu alanla sürekli bağlantılı olduğu için, gelişimi o alanla sınırlıdır. Ama eğer olumsuz coğrafi şartlar olmazsa şehir yayılır ve gelişir. Dolayısıyla kendi çevresiyle sınırlı kalan Özne eylemsiz kalır. Özne, kendi alanından çıkarak barındırdığı zıtlıklarla, bağlantısını koparmadan, bütünlük içerisinde kendini açar. Görünür evren ile ideal evren arasındaki zıtlık başka oluşum evrelerine zemin olur. Doğa ve aşkınlık, birbirlerine rağmen, beraber olurlar. Daha yüksek bir olgusalılıkta anlam bulan birliktelik, en alt evreden en üst evreye kadar birbirlerine bağlıdır. Zıtların uyumu ve bağlantısı kendini fiziki çevrede tamamlar; çünkü fiziki çevre, tasarımın vücut bulduğu zemin olduğundan, sonsuz ve sonlunun birleşmesi sonucunda bir olgusalılığı meydana getirecektir. Dolayısıyla eylem alanı olarak fiziki çevrede, kendini ve çevresini dönüştüren insan bu özelliği ile düşünüldür.

“Göstermelidir ki Doğa görülür Tin’dir ve Tin görülmez Doğa. Daha açık bir deyişle, felsefeci nesnel Doğanın nasıl baştan ideal olduğunu göstermeli, onu deyim yerindeyse yukarıya, insan tininde ve onun yoluyla kendi üzerine geri döndüğü noktaya dek gelişen birleşik bir dinamik ve erekbilimsel dizge olarak sergilemelidir (Copleston,2010:124). Felsefi bakış açısı doğayı ikiye ayrılmış bir çizgi gibi düşünür. Yukarıdaki çizgi ideal olanı temsil eder. Aşağıdaki çizgi ise doğayı temsil eder. Bu iki çizginin kaynağı tin’dir. Üst çizgi ve alt çizgi senkronize olarak hareket ederler ve birbirlerini tamamlarlar, çünkü üst çizgi, ideal olanı yansıttığı ölçüde doğallaşamaz, alt çizgi ise, derinliğini Tin’den almadığı sürece anlamsızdır. Anlam ve doğallaşma

sonucunda, her iki farklı yönü olan çizgilerin, aslında bir olduklarını söylemek mümkündür. Tin doğallaşmak için, kendini doğanın derinliğinde saklar. Dışsal forma bürünerek eyleme geçer. “Çünkü bu doğa tablosu verildiğinde görebiliriz ki bu tasarım yaşamı yalnızca nesnel dünyaya karşı koyulan ve ona yabancı olan bir şey değildir ve böylece öznel ve nesnel, ideal ve reel arasındaki bağdaşma sorunu çözülmeyecek bir güçlük yaratmaz. Tasarım yaşamı Doğanın kendisine ilişkin bilgisidir, Doğanın gizliliğinin edimselleşmesidir ve bu yolladır ki uyuyan tin bilince uyanır” (Copleston,2010:124). İdeal, sonsuz ve sınırsız varlıktır. Reel varlığa yüceliğini veren imkânsızlıklardır. Ancak reel varlık ideal içkinliğinden kopar sadece bedensel anlamda değerlendirilir. Fiziksel çevrenin yüzeysel anlamında değer kazanır. Bu tatmin edici olmaz. Eğer reel varlığa sonsuz değeri veren ideal varlık olmazsa, reel varlık değersizleşir. İdeal, bedenleşmezse nesnel bağlamından kopuk olur. . Yüzeysel olan, sonsuzluktan pay almadıkça derinleşmez. Sonsuz olan da bedenleşmezse anlam bulamaz. Dolayısıyla iki farklı yönün zıt görünüşleri, aslında birbirlerinin tamamlayıcısıdır. Benzer yönlerine bakılınca, karşılıklı gerekliliklerini görmekteyiz. Reel varlıktaki ideal varlık içeriksiz değil aksine onun ötesine geçen ideal bir içkinliktir. İdeal içkinlik yüzeysel engeller sayesinde içsel taşkınlık yaşar, çünkü dışsallaşması gerekir. İdeal varlık, reel ile çatışmaya girerek fenomenal düzlemde bedenleşir.

“Aşkînsal İdealizm Dizgesinde şunları okuruz: Nesnel dünya Tinin biricik özgün, henüz bilinçsiz şiiridir: Felsefenin evrensel organonu- ve bütün bir kemerin kilit taşı-sanat felsefesidir. Ama sanat felsefesi, felsefenin gerçek organonu ’dur”(Copleston,2010:136). Sanat yukarıda değindiğimiz gibi derinliğini Ben’den alır. Bu anlamda bir aracı nedendir; çünkü sanat bir uğraktır. Nesnel tasarımı eğitir ve onu kendine içtepi olarak alır. Sanat içsel doluluğunu ve gizliliğini tasarımda gösterir; ancak tasarım, bu aşkînsal yoğunluğu açığa çıkaracak yeterlilikte değildir. Doğayı dönüştüren ve kendinden farksızlaştıran Tin, sanat yoluyla bunu yapar; çünkü varlığını müşahade ettiği reel varlık, sanatı yansıtmaz. Sanatı ideal varlık dolayımın da yansıtır; dolayısıyla sanat, reel varlığı, ideal varlığa bütünleştirir. Bu yüzden sanat, aracı bir nedendir. Doğanın çerçevesini kendisi çizdiği bir çabadır sanat. Bu bir yeniden çizimdir. Daha üst belirlenime geçmek için. Ben, içsel derinliği ile doğada nesnelleşir; daha sonra anlamını, tasarımın derinliğinde sergiler. Bu tasarım sanat olur. Kendine

has bir çerçeve çizer; ancak henüz belirlenimini bulamamıştır. Üst belirlenimini felsefi akıl ve dinde bulacaktır Schelling'e göre, çünkü pratikle kurgunun yan yana durduğu, kalıbın ve sorgulamanın temsilcisi olan din ve felsefe aynı kaynaktan süt emen kardeşlerdir; dolayısıyla tin, içselliğini ve dışsallığını tamamlayan bu üst evrede kendini tamamen açığa çıkarır : “Tüm şeyler ilksiz-sonsuz ideal varoluşlarını İdeada ya da tanrısal düşüncelerde bulurlar. Bu nedenle tüm sonlu şeylerin özekleri ve gerçek olgusalıkları tanrısal ideadadır ve sonlu şeyin özünün böylece sonlu olmaktan çok sonsuz olduğu söylenebilir(Copleston,2010:144). Saltık Ben'in kendini açındırması onun özgürlüğüdür; çünkü taşkınlığını doğa aracılığıyla gerçekleştirir. Bu onun daha üst bir evreye taşınmasını sağlar ve tanrısalda kendini bulur.

Sonuç olarak Schelling, iki farklı alanı birbirine bağlar ve doğayı, saf Ben'in kendini açığa çıkarmanın alanı olarak görür. Bu açıdan bakıldığında, Fichte'nin aracı olarak kullandığı doğa, Schelling tarafından, saltığın dışsallaşmış alanı olarak yorumlanır. Bu bağlamda görünür evren ile aşkınsal evren ayrımının etkilediği Alman İdealizminin Hegel öncesi düşünürü Schelling'in, Hegel'i Fichte 'ye bağlayan önemli ve etkili bir figür olduğunu söylemek mümkündür.

1.5.GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Sistemli diyalektik mantık argümanlarıyla Hegel, bir bakıma Fichte ve Schelling'in sentezidir. “Çağımızın en göze çarpan ve ayırt edici özelliği bugüne kadar varolan tüm sistemlerin, teorilerin ve düşünme biçimlerinin karışmasıdır, öyle bir karışım ki insan zihninin tarihinin bize bir örneğini dahi gösteremeyeceği bir derinlik ve genişliktir” (Beiser, Reinhold,2017:152). Algı, imge ve oluşun kavramsal çerçevesini yeniden şekillendiren Hegel, diyalektik yöntemi tüm felsefesi boyunca sergilemiştir. Herakleitos ile başlayan dönüşüm ve değişim serüveni, zirvesini Hegel'de bulmuştur. Diyalektik doğrulama yöntemi ve varlık görüşü ile Hegel, düşüncenin kavramsal çerçevesini ve içselliğini bütüncül olarak serimlemiş, varlığa yönelik sorgulama yöntemini hem içsel hem de dışsal olarak evrelere bölmüştür. Bu evrelerde, her bir evreyi ve kapsamını içselleştiren daha üst bir evreye geçişi sağlayan diyalektik akıl, doğrulama yöntemi ile başlangıç evresini kapsayacak şekilde bir üst evreyi oluşturur. Hegel 'in çevremizi anlamlandırırken bize sunduğu diyalektik

yöntemi, tikelin tümele kattığı anlam ile tümelin tikele kattığı anlam aracılığıyla çevremizi nasıl anlamlandırmamız gerektiğini göstermiştir. Hegel bize algıladığımız her şeyin, ilk algılandığı anda, kendi ereğinin doğasına yabancı olduğunu ve onun, evreler arasındaki değişim esnasında ereğine doğru açılarak kendini gerçekleştirdiğini göstermiştir. Devlet oluşumunda kişinin kavramsal alt yapısını, Kendisi-için 'in Kendinde ile olan devingenlik ilişkisini serimlemiştir. Dolayısıyla Hegel 'in, düşün dünyasına kattığı anlam, diyalektik yönteminin felsefi akla kattığı anlam kadardır. Alman İdealizminin son parlak ışığı olan Hegel, kendisinden önceki iki düşünürün adeta bir sentezidir; yani Fichte ve Schelling'in bir üst evresidir; çünkü ideal evren ile fenomenal evren aralarındaki anlaşmazlığı birbirine içsel olarak aşmış, her ikisini de aynı erek bağlamında yorumlanmıştır. Sadece saltığın dışsala etkisini ya da dışsalın saltığa etkisini değil, ancak her ikisinin de bir bütünün parçaları gibi, oluşun ve ahengin ereğine katıldığı diyalektik bir süreci düşüncenin nesnesi kılmıştır.

“ Nesnel bir bütün olarak bilgi ne kadar büyükse, o kadar etkin bir şekilde kendisini temellendirir ve parçalar, sadece bu bilgiler bütünü ile eşzamanlı olarak temellendirilirler. Merkez ve daire birbirleri ile o kadar bağlantılıdır ki, dairenin ilk başlangıcı zaten merkezi ile bir bağlantıdır ve merkez, dairenin bütünü tüm bağlantılarıyla tamamlanmadıkça tam olarak bir merkez değildir: Öyle bir bütün ki, yer-yüzü gezegeni kendisini güneş yörüngesinde dolaştıran ve aynı zamanda onun hallerinin bütün yaşayan çeşitliliğini sürdüren kuvvetle tutunmak için belli bir tutamağa ne kadar az ihtiyaç duyuyorsa, bu bütün de bir temelde tutunmak için belli bir tutamağa o kadar az ihtiyaç duyar” (Rockmore, Hegel,2019:129).

Hegel 'in, düşüncesini ortaya koyduğu Tinin *Fenomenolojisi* kitabı, felsefe tarihinde bir karanlık noktadır; çünkü kitabın anlamsal katmanları çok derin ve soyuttur. Antik Yunanda Herakletios'a karanlık filozof denilmesi gibi, Hegel de bir bakıma aynı sıfatı hak etmiştir. Bu eserde diyalektik yöntem işletilmiş ve varlığın özüne bağlı kalınarak bir oluş sahnelenmiştir. Devingenlik, bir oluşla başlar, bu oluş bir üst evreye geçişle sonuçlanır ve daha üst bir duruma geçilir. Burada bir tez ortaya atılır, bu tezin bir olumsuzlaması yapılır ve sonuçta bu yapılan olumsuzlama, yeni bir üst belirlenim oluşmasına vesile olur. Hegel 'in aşağıdaki deyimini, diyalektik yöntemini serimler: tomurcuğun çiçek olması ve tekrar bozularak meyve olma ereğini gerçekleştirmek için oluşu başlatması, bir oluş ve bozuluş devingenliğini başlatır. O, olmak için ereğini tüm devingenliğe dayanacak bir yapıda, bir durumda, ona sarılarak

değişimi başlatır. Buna, tez, anti tez ve sentez diyecektir ve bu süreç mutlak tinde son bulacaktır. Dolayısıyla evrelerin, bütünleşik haline sentez denir. Bu bağlamda Alman idealizminin onun savları göz önüne alındığında Hegel’de bütünleşik halde nihayete erdiği söylenebilir; çünkü her düşünür, bir başka düşünürü içselleştirirken ve sonra gelen düşünür, kendini düşüncenin bir sonraki evresini ya da sentezini temsil eder bir filozof olarak açığa çıkarır. Düşün tarihini, diyalektik sorgulamayı, evrendeki zıtların birliğinin bir açılım olarak görmek mümkündür. Diyalektik akıl, sorgulama yaparken Öz’e iner, oradan dışsala çıkar ve tekrar başkalaşan Öz’e iner ve bu oluş, olgunluğa ereceği noktada biter. Aynı zamanda Özün, tüm değişimi kaldıracak olgunlukta olması gerekir. Eğer Öz, değişime dayanacak kabiliyette değilse, devingenlik sürecinde yitip gidecektir. Bir ulus kökenine dayandığı oranda kişiselleşir; ancak, kökenine dayanmayan ya da kökeninde sentetik oluşumun söz konusu olduğu bir süreçte, kişiselleşme olgunluğa erişemeyecektir.

Hegel, diyalektik sistemi içinde, Mutlak olanı şöyle tanımlamıştır: Tinin ve ondan ayrı düşüp uzaklaşan bilincin, tekrar kendine dönmesi serüveni. Tikeli ve tikelleri kapsayan tümellik, daha üst bir negasyon ile kendini bölerek başka tekellikleri oluşturur. Dolayısıyla Kendisi – için ve Kendinde birbirlerine uygunluk durumunda olurlar. Kendisi-için; Hegel ‘in özün özü dediği, Mutlak Tin’den pay alan ve onunla birleşme ereği olandır. Mutlak Tin’den uzaklaşan tin, kendi ereğine yabancılaştığını bilir ve ereğine bağlanır. Tin’in amaçsızca yeryüzünde dolaşımını gören Mutlak Tin onu sonsuz ereğine bağlayarak anlamlandırır. Hegel bunu şöyle tanımlar “‘Tomurcuk çiçeğin açması ile yiter ve denebilir ki birincisi ikincisi tarafından çürütülür; yine, meyvenin görünmesi ile birlikte çiçek bitkinin yanlış bir varoluşu olarak anlatılabilir ve bitkinin gerçeği olarak meyve çiçeğin yerini alır. Bu biçimler yalnızca ayrı olmakla kalmaz, ama ayrıca aralarında geçimsiz olarak birbirlerinin yerlerini alırlar”’(Hegel,2015:9). Görüngüler amaçlarının sadece bir yüzüdür, gerçek amaçlarının açığa çıkması için birer olumsuzlukturlar. Tikel, gerçek amacını tümel ile etkileşime girince kavrar. Tikel, tümelden aldığı kapsayıcılıkla gerçek ereğinin farkına varır. Kendini oluşa sürükleyerek amacına ulaşmak ister. Var olan yeni oluşum tam değildir, içinde barındırdığı eksiklik, kendini daha iyi açmasına ve yaygınlık göstererek yeniden bir oluş ve bozuluş ile yeniden doğmasına neden olur. Bu yüzden gelişme çağında olan oluşumda, kesin ve tamamlanmış bir amaç bulunmaz. Bu oluşun

ana içerikleri önceki bağlamlardan ve durumlardan oluşan gelişmeler olmakta, bunun da yeni bir negasyon ile düzene girdiği görülmekte. Ayrıca yeni üst oluş bu durumunu evrensel olarak göstermektedir; çünkü Tin'in, Mutlak Tin'e bağımlılığını göstermek ve tikelinin de bu bilince sahip olmasını ister. Yeni oluşum, önceki durumu kendine içtepi olarak alır ve devam ettirmekte ısrarcı davranır; çünkü devinim, olumsuzlukta ve hiçliğin etkisiyle oluşur.

“ Dahası, dirimli Töz varlıktır ki, gerçekte Öznedir, ya da yine aynı şey, gerçekte edimseldir, ama ancak kendi- kendini- koyma devimi ya da kendini kendi ile başkalaştırma dolaylılığı olduğu sürece. Bu Töz, Özne olarak, arı yalın olumsuzluktur ve tam da bu nedenle yalının ikiye ayrılışıdır; ya da karşıtlık kuran eşlenmedir ki, yine bu ilgisiz türlülüğün ve bunun karşıtlığının olumsuzlanmasıdır: Salt bu kendini yeniden kuran özdeşlik ya da başkalıkta kendi içine yansıma – genel olarak kökensel ya da dolaysız birlik değil-gerçektir. Gerçek kendi kendisinin oluş sürecidir; dairedir ki ereğini amacı olarak varsayar ve başlangıcı olarak taşır ve salt yerine getirilmesi ve ereği yoluyla edimseldir” (Hegel,2015:15).

Canlı töz, Hegel de bütünsel anlamda varlığın görünümüdür. Bu görünüm organik yapıdır. Hegel, canlı doğa olarak gördüğü tin ve onun kaplamasını diyalektik yöntemle tanımlamıştır. Bu bağlamda özellikle Spinoza'nın içkin töz anlayışının Hegel 'in organik varlık anlayışına öncülük etmiş olduğunu söylemek mümkündür. Töz kendi içkin ereğini formlara ve oradan da varlığa iletir. Hegel olumsuzlaşmayı tersine işleterek varlığı töz'e geri alır ve tekrar dışlaştırır. Dirimli Töz, içe dönük bir şekilde olumsuzlar. Temel olumsuzlamaların sonucunda tekrar bir yapı oluşturulmuş, bu yapıda da, tekrar içe dönük bir devingenlik amaçlanmış, bunun sonucunda da devingen durum, yeni bir durumu ortaya çıkarmıştır. Dışsal duran kavram yeni üst belirlemenin ve felsefenin konusu olmuştur. Aşağıdaki şekilde gösterilen yapı, var olan bir durumun olumsuzlamasının ve devinin nasıl başladığının bir tablosudur. Tez, Antitez ve Sentez, birbirlerinden ve birbirlerine rağmen oluşur ve daha üst bir evreye geçerler. Her uğrakta bu devingenlik katlanarak devam eder.

Hegel, oluş ve olumsuzlama içinde olan varlığı, diyalektik yöntemle açıklar. Oluşun temel aldığı güç, geçmiş ve geleceğin, şimdinin anlamında var olmasıdır; çünkü ereğin, oluşa neden olabilmesi için zamansal bağlamından ötesine geçmesi gerekecektir. Tarihsel bağlamdan koparılan varlık artık hiçbir şeydir. O ereği

kendine güç olarak kabul edemez; o yüzden tarihsel bağlamdan habersiz yapılan diyalektik yöntem ereğini oluşturmak için bir temel bulamaz. Ayrıca bu değişimi sıradan bir uslamamayla sergilemek ve kurgusal bir senaryo üretmek bu amaca, yani mutlak tine ulaşma amacına gölge düşürür. İçten içe devam eden devingenlik, olgunluğunu, tarihsel bağlamını şimdide kavradığında, oluş bir üst evreye geçer. Bu durumda Tin, kendini serimler ve Kendinde için ilk olumsuzlama olur; çünkü henüz tohum meyve olmamıştır, sadece çiçek ilk oluştur. Dolayısıyla ilk olumsuzlama, kendine karşıt bölünmedir. Gerçek, varlığını Mutlak Tinde bulacaktır. Gerçek, oluş olduğu zaman anlaşılır. Kendinde ve Kendisi-içinin oluş durumunu şekillendiren bu devinim, yukarda açıkladığımız gibi tümel kavramların içeriğindeki tikellerin değişimi şekillendirmeleri ve değişime katlanarak bütünsel bir temel oluştururlar. Bu oluş, diyalektik kavrayışla şekillenir.

Tümel, içselliğini tikel ile oluşturur. Tümelin kapsadığı bütünlük, orta terimin maharetiyle tikelin tümele ait olmasıdır. Orta terim tikel ile tümel arasındaki düzenleyici olgusalıktır; çünkü tümel kendi içselliğinin olumsuzluğunda tamamlanır. Bu olumsuzluğu tikele ve tümele yansıtan orta terimdir. Orta terim; tohumdur, tohum, ereğin taşıyıcısıdır. Ereği ilk oluşa ve ilk olumsuza taşıyan tohum içine döner ve gerçek oluşunu açığa çıkarır. Dolayısıyla Mutlak Tin, kendini birey üzerinden açarak nesnelleşir ve birey tümellikte eriyerek daha üst bir evre için olumsuz bölünmelere sebep olur.

“Bilinç tekil bilincin kendinde saltık Öz olduğunu ayırımsayan düşüncede kendi içine geri döner. Mutsuz bilinç için kendinde-varlık onun kendisinin öte-yanıdır. Ama devrimi kendini tamamlamış ve eksiksiz gelişimi içindeki bireyselliği ya da edimsel bilinç olan bireyselliği kendi kendisinin olumsuzluğu olarak, yani nesnel uç olarak koymuştur ; ya da, kendi için varlığını kendi dışına çıkarmaya çabalamış ve varlık yapmıştır; bu devimde bu evrensel ile birliği de ona belirtik olmuştur— bir birlik ki, ortadan kaldıran bireysellik bir evrensel olduğu için bizim için bundan böyle onun dışına düşmez, ve bilinç bu olumsuzluğunda kendi kendisini sakladığı için, genelde bilinç de onun özüdür. Onun gerçekliği uçların onda saltık olarak birbiri dışında tutulmuş olarak ortaya çıktıkları tasımda orta terim olarak görünendir ki, değişmez bilince bireysel kendisinden vazgeçtiğini bildirirken, bireye iste bundan böyle Değişmezin onun için bir uç olmadığını, tersine onunla uzlaştığını bildirir. Bu orta terim ikisini de dolaysızca bilen ve onları bağlantılı yan birliktir ve birliklerin bilinci ki bu birliği bilince ve böylece kendi kendisine bildirir, tümgerçeklik olmanın pekinliğidir” (Hegel,2015:98).

Dolayısıyla tikel olgusallığını, tümel de ona sahip olarak kazanır. Toplumun içsel etmenlerin oluşturan ailelerdir. Ailelerin her birinde toplum olma ereği saklıdır. Ailelerin oluşum aşamalarını düşündüğümüzde, önce kişiye bakmamız gerekir. Kişi, kendinde aile olma ereğini taşır. Ve kişi, karşıtı ile etkileşime girer. Daha sonra bu etkileşim sonucunda kendilerini olumsuzlayarak çocuğu sentez olarak nesnelleştir. Çocuk ilkin nesnel olduğu zemini olumsuzlar ve daha sonra, başka etkileşimler yaşar; sonuçta aileler meydana gelir bir üst evrede ve bu aileler toplumu oluşturur. Tümelin kapsadığı erek ile kişinin kapsadığı erek birbirine bağlıdır tıpkı bir örümceğin ağı gibi. Öz bilinçten habersiz ve amaçsızca dolaşan anlak, kendi öz bilincine dönerek yeni bir oluşu başlatır. Oluş, her evrede bir önceki evreyi kapsayarak ilerler ve oluşun nihayete erdiği yer Mutlak Tin'dir. Öz bilinç ve evrensele ulaşan Tin, alacakaranlıkta yeni bir güne ve bedene uyanarak, üstündeki kokuşmuş bedeni hiçler ve kendini bulur. Dolayısıyla düşkünlükten kurtularak kendini arındırır. Hegel 'in “ *Minerva'nın baykuşu alacakaranlıkta uçar*” (2015)sözü, bilincin öz bilince uyanmasıdır.

Hegel, diyalektik serimlemesini , tüm felsefi çalışmalarının yapısında göstermiştir. Hegel 'in diyalektiği, Schelling üzerinden Fichte'nin dolaylı bir görünümüdür. Dolayısıyla Alman idealizmi, kendini Mutlak Tininde açığa çıkarmıştır. “Tin'in görüngübiliminde Hegel, anlığın öz-bilince, evrensel bilince ve saltık düşüncenin duruş noktasında uyandığı evreler konusunda kendi ustaca eğitışiminin ortaya serdi” (Copleston,1998:100). Hegel, yeni felsefenin bu açılımını diyalektik yöntemle serimleyerek, tümelin içindeki ereğin doğasına işaret ederek mutlak tine varma yolculuğunu ortaya koymuştur. Bu amaçla diyalektik yöntem, bir tez, anti tez ve bir sentez olarak kendini gerçekleştirir. Bu devinim bir olumsuzlamayla ve örtük bir şekilde varlığın bağrında ortaya çıkan hiçlikle sağlanır. Değişim esnasında ereğin, gelgitlere dayanarak bunu devam ettirmesi gerekir. Erek devinime tepkisiz kalırsa diyalektik yöntem gerçekleşmez ve evreler oluşmaz. Tanrı ve diğer tümeller, kapsadıkları tikellerin değişimi sağlamasını öngörür. Fenomenlerin değişimi için bu kaçınılmazdır. Bu değişimi unutan kendi-için, değişimi kendindenin bağrına gelerek oradan tekrar başlatır. Tarihsel olarak gelişen erek bu durumda yeni bir sistemle kendini yeniler. Yani önceden edindiği birikimler onu yeni duruma göre tekrar şekillendirir. Kendi için ve kendinde olan varlık, bir zıtlasma meydana getirir. Ancak Tinin bağrından çıkan kendi için, yüzeyselliğini ve olmamışlığını tersine çevirerek,

kendindenin alt yapısını kullanarak kendine zemin hazırlar ve oraya yerleşir. Bu yerleşme sonucunda kültürel etkinliği yakından görür ve onu lehine çevirir. Böylece serimlenen kendi-için, varlık değişimine dirençle katılarak ve geçmişini unutarak diyalektik olagelişi benimser. Bu amaç, onu mutlak tine götürür ve orada henüz olamadığı ama olmak istediği varlık olur. Hegelin *Geist* kavramıyla açıkladığı sonsuz tin, gerçekliğini tüm evrenselde ve tüm mutlakta bulur. “Ortak tanınmada öz-farkındalığın bu ortak yapısına -başkasının kendini ben aracılığıyla bildiği gibi benin de kendini başka aracılığıyla bilmesine-Hegel tin *Geist* der”(Beiser,2017:232).Değişim ve dönüşüm *Geist* ile anlam bulur. ‘Hegel’e göre tin sadece yaşam değildir, yaşamdan daha fazlasıdır, yaşamın öz-bilincidir. O yaşam kavramı doğanın bütün farklı düzeyleri veya güçlerinde ortaya çıkarken, tin idesi kendini toplumda, tarih ve devlette dışa vurur” (Beiser,2017:153). Hegel ‘in diyalektik çözümlemesi, Aristoteles’in töz anlayışı ile Platon’un idealizmi bağlamında şekillenen bütünsel bir doğa olarak kurgulamıştır. Bilindiği gibi Aristoteles tözü, maddenin özü olarak nitelendirmiştir.(Aristoteles,2017:288) Töz, varlığı kendine bağımlı olarak belirli formlarda şekillendirir ve Hegel diyalektik serimlenmesini Platon’da olduğu türden daha çok organik bir yapıyla şekillendirmiştir.

Hegel, diyalektik yöntemini kümülatif bir şekilde oluşturmuştur. “Hegel insan bilincinin en alt düzeyleri ile başlar ve eğitimsel olarak yukarıya insan anlığının saltık bakış açısına eriştiği ve sonsuz öz-bilinçli tenin deyim yerindeyse bir taşıyıcısı olduğu düzeye doğru ilerler”(Copleston,2010:36). İnsanın, kendi oluşum aşamasından habersiz olması tıpkı çiçeğin gerçeği yansıtmayışı gibidir. İnsan, kendi gerçekliğini ancak öz – bilincinde bulacaktır.

“Hegel bu bağlamda sevgi deneyimini dışsallaşma ve içselleşme açısından da tanımlar. Öznel olan nesnel olduğu sürece, içsel olanın dışsal olması dışsallaşmaya ilişkindir; Nesnel olan öznel olduğu sürece dışsal olanın içsel olması da içselleşmeye ilişkindir. Dışsallaşma momenti özel ya da kişisel ben ’in bu moment aracılığıyla kendini bir zamanlar tamamen kendi dışında gördüğü, ötekinde yitirdiği veya ötekine teslim ettiği bir momenttir. İçselleşme momenti benin kendisini şimdi ötekinde bulduğu ya da keşfettiği momentidir, böylece daha önce kendisinin dışında gördüğü şimdi onun parçasına dönüşmüştür. Şayet dışsallaşma momenti kendini-değilleyişin momenti ise, içselleşme momenti ise kendini-olumlayışının, kendini-değilleyişin değilleyişinin momentidir “ (Beiser,2017:159).

Özgürlüğü özbilinçle eşleştiren Hegel, devlet kurumunu insan öznesinin özgürlüğünün de temel koşulu olarak yorumlar. Özgürlük bağlamında devlet, bireysel istencin vücut bulduğu ya da olgusal olarak görüldüğü bireyselliktir. Hegel, devleti kültürün en üst belirlenimi olarak tanımlar. Bu üst belirlenim devletin kendini açındırması olarak yapındaki alt katmanlarla organik bir bağ içindedir. Bu tanım, devletin Hegel tarafından bir bütün olarak görüldüğünün açık bir kanıtıdır. Bu açıdan bakıldığında devlette baş gösteren herhangi bir aykırılık, onun bu olağan dışı durumdan kurtulma ve tüm katmanları ile yekvücut olma iradesini göstermesi şeklinde, yani söz konusu aykırılığın bütün içinde bir kıpı olarak biçimlenmesi şeklinde, gelişir. Devlet, kendi için olarak, ilkin bireyde başlar; kendinde olarak ise daha üst ve soyut bir evrede görünür. Bu eğitimsel olarak gelişir; birey kendisini devlette gerçekleştirirken, devlet de bireyin somutluğunda cisimleşir. Birey, devlette kişi olarak tanımlanır. Kişi, kendi için olarak varolur; çünkü kendi için olmayan, kişi olarak tanımlanamaz. Bununla birlikte, Hegel için, kişi devleti oluşturan bir kıpıdır ve bu bağlamda bir olumsuzlamadır; çünkü olumsuzlama, oluşu başlatan kıpıdır; dolayısıyla kişi, kendi için olmak ve daha sonra kendinde olarak olgusallaşmak zorundadır.

“Devlet kendinde ve kendi için bütündür, özgürlüğün gerçekleşmesidir ve özgürlüğün gerçekleşmesi aklın kendi bağımsız amacıdır. Devlet Tin olarak fenomenal alanda durur ve kendini bilinçli bir şekilde bireyde bilfiil olarak gerçekleştirir; buna karşın Tin, fenomenal alanda kendini yalnızca kendi başkası olarak, bil kuvve Tin olarak edimselleştirir. Tin ancak bilinçte bulunduğu zaman, kendini var olan bir nesne olarak bildiği zaman Devlettir. Özgürlükte bireysellikten, tekil öz bilinçten değil, ama yalnızca özbilincin özünden yola çıkmalıyız, çünkü insan onun farkında ya da farkında olmasın, bu öz kendini bağımsız bir güç olarak olgusallaştırır ki, birey yalnızca momenttir: Devletin olması Tanrının dünyadaki yürüyüşü ve zemini ve kendini irade olarak gerçekleştiren Aklın gücüdür. Devlet ideasında görünmesi gereken şey tikel devletler, tikel kurumlar değildir; aksine İdea, edimsel Tanrı, kendisi için irdelenmelidir. Kişi kendi ilkelerine göre pekâlâ her Devletin kötü olduğu gösterilebilir, her Devlete şu ya da bu eksikliğin bulunduğu saptanabilir ve gene de bu eğer çağımıza ait gelişmiş bir Devlet ise, her zaman varoluşun kıpırlarını kendi içinde taşır. Fakat eksikliği görmek olumlu olanı kavramaktan daha kolay olduğu için, kolayca Devletin tekil yanlara takılarak organik yapısını gözden kaçırma yanılgısına düşebiliriz” (Hegel, 2013:100,350).

Bu açıdan bakıldığında devlet, organik yapısını bireysel görü ile değil, ancak kendi içinin görüşü ile şekillendirir; çünkü birey duygusal bağlamından, tarihsel klasik görüşünden ve olumsuzluğun olumlu etkisinden habersizdir. Böylece Devlet ideası kendi gerçekliğini kendi için ve kendinde olarak serimler. Devlet diyalektik oluşunu şu aşamalarda gösterir: a) Dolaysız gerçeklik olarak Anayasa şeklinde, çünkü anayasa devletin organik bütünlüğünü oluşturan en temel unsurdur b) Bireyselleşen devlet belirginleşir, yani yasalar çerçevesinde kendi varlığını diğer devletlerle, siyasal hakları kullanarak, ilişkiye sokar c) Dünya tarihinin evrensel Tine bağlanması ve gerçekliğini bulması.

“Devlet ideasının modern dönemde öyle bir özgünlüğü vardır ki, devlet bundan böyle öznel keyfiliğe göre değil, ama İstencin kavramına, ed. evrenselliğine ve tanrısallığına göre özgürlüğün edimselleşmesidir. Gelişmemiş Devletler onlarda Devlet ideasının henüz örtülü olduğu ve onlarda onun tikel belirlenimlerinin kendilerinde özgür kalıcılığa ulaşmamış devletlerdir. Klasik antikçağın devletlerinde evrensellik hiç kuşkusuz daha şimdiden bulunuyordu, ama tikellik henüz salınıp özgür bırakılmamış ve evrenselliğe, ed. bütünün evrensel ereğine geri getirilmemişti. Modern Devletin özü evrenselin tikelliğin tam özgürlüğü ile ve bireylerin gönenci ile bağlı olması, böylece Ailenin ve Yurttaş Toplumunun çıkarlarının kendilerini Devlete yoğunlaştırmak zorunda olmaları, ama ereğin evrenselliğinin hakkı saklı tutulması gereken tikelliğin kendisinin bilgisi ve isteği olmaksızın ilerlemeyeceğidir. Evrensel böyleyse etkinleştirilmelidir; ama öte yandan öznellik de tam ve dirimli gelişimini kazanmalıdır. Ancak her iki kıpının da güçleri içinde kalıcı oldukları zamandır ki Devlet eklemleri ve gerçek anlamda örgütlü bir Devlet olarak görülebilir” (Hegel, 1821, Berlin).

Devletin işleyiş durumu vücut bulduğu zaman ondaki bireyler, bütünün parçaları gibi işlem görürler ve bu parçalar herhangi bir kopuklukta devlet işleyişine sekteye uğrar. Bu açıdan Anayasa, işleyişini devletin en küçük parçası olan bireyin tikelliğini evrensel ereğe katarak organik bir yapı sergiler ve tin kendini tam da burada açındırır. Bu bağlamda iki kutuplu uğrakların sabit konumlanışlarına ilişkin klasik anlayışta geçerli olandan farklı bir yorumlanışları söz konusudur; dolayısıyla uğrakların kendi aralarında sürekli bir devinimsellik vardır. En uçta bilincin özünün özü olan erek vardır. Bu erek, keyfi değil, tersine devleti evrensele taşıyan bir momenttir. Bu açıklama ilkin bir olumsuzlamaya uğrayıp tekrar bir oluşu başlatan ve daha bir üst belirlenime geçen Dünya Tininin ereğidir.

“Devletler, uluslar ve bireyler Dünya-Tininin bu işinde tikel belirli ilkeleri içinde ortaya çıkarlar ki, bu ilke açılım ve edimselliğini onların anayasalarında ve durumlarının bütün bir genişliğinde bulur; onlar bu açılım ve edimselliğin bilincinde ve onun çıkarlarına soğrulmuş olarak, aynı zamanda Dünya Tininin o iç işinin bilinçsiz aletleri ve üyeleridirler; orada bu şekiller geçip giderken, kendinde ve kendi için Tin sonraki daha yüksek aşamasına geçişi hazırlar ve geliştirir”(Hegel,1821,Berlin). Devletler bilinçlerini özbilincin özüne katarak kendilerini gerçek anlamda var ederler. Bu oluş aslında onların üstlendikleri bir görevdir ve bu görevi bir noktadan başlatarak açındırmaları ve tekrar kapatmaları sonucunda, bir bütün oluşturma durumu gerçekleşir. Oluş kendini tikelliklerinden üreterek tümele katar oradan da bir üst belirlenime geçişi sağlar. Bu geçiş diyalektik kavrayışın zorunluluğunu açıklar. Çünkü olumsuzlama Dünya Tininin oluş sebebidir, bu sebep karşılıklı zıtlıkların birbirinin dışına düşmesiyle oluşur ve sonunda bu durum organik yapının tüm katmanlarında ve her uğrağında görülür. Şimdi ulusların Dünya Tinine katılma durumlarını ve bunu sağlayabilme ereğini gerçekleştirmelerine bakacağız. Aslında burada kendi-içinin dirimli yapısını arayacağız.

1. Doğu İmparatorluğu; Bu imparatorluklar yönetim şekilleri olarak dinsel ve klasik bağlamına sahip ve kendi-içinin kendinde belirlenmesi yoktur. Bu yüzden oluşun gelişim sağlaması imkânsızdır, kendi –için birbirinin dışına düşürecek bir olumsuzlama yoktur ve bunun sonucunda Dünya Tinine katılamazlar.

2. Yunan İmparatorluğu; İmparatorluk kendinin geçmiş ve gelecek durumun şimdisine bağlıyor ancak Klasik bağlamından kopamayan bu İmparatorluk mitoslara teslim edilmiştir. Sonuçta bu donukluk oluşu başlatamaz ve Dünya Tinine katılamaz.

3. Roma İmparatorluğu; Bu İmparatorluk tikelliklerine kendini açımlandırır fakat bu açındırma bir olumsuzlama değildir. Yani kendi- içinin birbirinin dışına düştüğü o kemikleşmiş yapıda durup kalır. Sonunda despotik yönetim ortaya çıkar ve tikelliklerini göz ardı ederek zorbalıkla kendine bağlar. Bu yüzden Dünya Tinine bağlanamaz.

4. Germanik İmparatorluğu; Dünya Tinine katılan tek imparatorluktur. Kendi –içinin olumsuzluğu kabullenerek onun oluş sürecine

girmesi sağlanır. Bu görev onun Dünya Tininin den uzaklaştıracak ereği unutmasını engeller ve böylece kendi-içinin kendinde belirlenmesi sağlanmış, Evrensel oluşa katılmasını sağlamıştır. Sonuçta Germanik imparatorluğu dirimli, organik yapısını kemikleştirmeyen ve sürekli hareket halinde olan, kendini sınırsızca üreten bir imparatorluktur.

Bu İmparatorluklar Dünya Tininin tüm içsel yapısını, işleyişin en temel etmeni olan kişide başlayan bu oluş kendini Dünya Tinine kadar götürür ve kendinde olur. Dünya Tini kendini kişiye kadar açıklandırır çünkü kişi kendi-içindir. Organik yapı canlılığı ve hareketi ister, Dünya Tini bu hareketle üst belirlenime geçer.

Sonuç olarak Hegel, diyalektik aklın gelişimini çok iyi kavramış ve anlamlandırmıştır. Bilinmez bir sonsuzluk ve sonsuz bir içerikten yoksunluk Hegel için imkânsızdır. Mutlak Tin, evrenselin ve insanın bilincine öz bilinç yükleyerek süreci kendisine ait kılar ve böylece varlık katmanları oluşur. Her katmanda, o katmanın bileşenleri birbirine bağımlı ve birbirine karşıttır; ama aynı zamanda da aynı ereği paylaşırlar ve bu onları Mutlak Tine taşır ve orada bütünleşirler. Klasik felsefi anlayışın yerini alan bu yeni felsefi anlayışın, özellikle numenal alan olarak karşımıza çıkan bilinmeyenler alanını eleştiriye tâbi tutması, onun felsefi yönteminde yeni olarak ortaya çıkan özel bir durumdur. Bu bağlamda açıklama ve yanıtlama sistemini kendisine amaç olarak alan felsefi tarihsel bakış, değişimi yakalamıştır. Öz bilinç, devingenliğini bir üst evreye çıkarmak için sürekli hareket halindedir ve bu hareket mutlak Tinde son bulur. Olumsuzlamalarla ve sorgulamalarla gelişen bu devingenlik, diyalektiği, varlığın öz bilinci olan kendi-içinin bağrına yerleştirmiştir. Kendi-için, sürekli verilmiş olan dışsal varlığın değişimini sağlamaya ve onu şekillendirmeye çalışır. Bunu da verilmiş olanın geçmişini örtük olarak hiçleyerek gerçekleştirir. Diyalektik, tüm olumlu birliktelik ve olumsuz karşıtlıkla bütünleşmeyi başarabilme ereği ile kendini mutlak tine bırakarak huzurlu bir dinginlik durumuna kavuşma hedefidir. Orada artık bir hazır kendinde yoktur, orada kendi-içinin idrakini sağlayan ve bunu evrensele sunan Mutlak Tin vardır. Hegel, Marx ve Sartre gibi düşünürlere ilham kaynağı olmuştur. Marx, felsefi alt yapısını Hegel 'in diyalektik görüşü ile şekillendirip topluma uyarlamış; bunu Alman ideolojisi eserinin ön kısmında; onun,

kafa üstü duran felsefesini tersine çevirerek ayakları üstüne oturtmaya çabaladığını belirtmiş, Sartre ise, dolaylı olarak Hegel ‘den etkilenererek kendi felsefesi için temel bir takım argümanları onun düşüncesi içinde bulmuş; ama bunu yaparken de Hegel’i ciddi bir şekilde eleştirerek, ondan ödünç aldığı kavramları devrimsel bir biçimde dönüştürmüştür.



2. VARLIK, HIÇLIK VE DİYALEKTİK

2.1. HIÇLIK VE HIÇLIĞIN KÖKENİ

Sartre’ın başyapıtı olan “Varlık ve Hiçlik” metni başlıktan da anlaşılacağı üzere ilkin Varlık kavramı ile başlıyormuş izlenimi verse de asıl vurgu Hiçlik kavramına ilişkindir. Sartre, metninde bize hiçliği, olmamaklığı somutluğu içinde vermeye çalışır. Somutluk ifadesi Sartre’ın düşüncesi için bağlayıcı bir öneme sahiptir; çünkü bizzat insan dünyasını oluşturan deneyimler alanıyla ilgilidir. Sartre, her şeyden önce bir fenomenolog olarak hiçlik olgusunun insan deneyimiyle nasıl bir bağlantısı olduğunu anlamaya çalışır ve bu olgunun *belirîşlerini* ya da *görünüşlerini* saptayarak fenomenolojiye özgü bir şekilde betimlemeler yapar. Hiçlik insana özgü bir tür zorunlu deneyim hâli olarak belirir ve bu bağlamda her türlü kişiye özel deneyimin dışında kalır; başka bir deyişle yalnızca tek tek bireylere özgü istisnâ bir olgu olmanın ötesindedir. Burada Sartre açısından hem takipçisi olduğu, Descartes’ten bu yana gelişen, bir özne merkezli bilinç anlayışının, hem Husserl’de olgunlaşan bir fenomenolojik yaklaşımın hem de Heidegger ’in düşüncesinde karşımıza çıkan bir varlıkbilimsel bakışın etkileri söz konusudur. Dolayısıyla Sartre’ın hiçliğe yaklaşımının anlaşılmasında bahsi geçen düşünürlerin oluşturmuş olduğu hattın mutlak surette göz önünde tutulması gerekir.

Hiçlik, Sartre’a göre, her şeyden önce, insanın varoluşu ile bağlantılı bir olgudur. İnsan, kendi imkânlarını ve dünyayla içiçeliğini kavradığı anda kendi gerçekliğini de anlar. Varlığın fenomenlerle içiçe olması, onun aslında hiçlikle olan içiçeliğidir. Hiçlik, ilkin varlığa yönelik bir olumsuzlama şeklinde ortaya çıkar; Sartre’ın ifadesiyle *hiçlik varlığın bağına musallat olma durumudur*; çünkü hiçlik, insan varoluşuna içkin haldedir ve gerek bu varoluşa gerekse de bu varoluşun içinde bulunduğu dünyaya anlam katmaktadır. Hiçlik, Sartre’ın kendisi -için varlık olarak adlandırdığı insan varoluşunun sürekli bir biçimde yaşadığı varoluşsal baskıdır. Bu baskının temelinde ise insanın bir bilinç varlığı olarak var olması ile zamansal bir yapıya sahip olması yatar. Hiçlik, insanın kendi bağrında varlığı kavrama fırsatıdır. Hiçliğin kökenine yönelik her araştırmada düşüncenin karşısına yokluk ve hiçlik çıkar. Yokluk ve hiçliğin birbiriyle aynı mı yoksa farklı mı olduğu sorusu Sartre için önemlidir. Bu bağlamda, ona göre, yokluk, varlığın özüne ilişkin bir olumsuzlama

olarak *belirir*. Var olan bir kişinin ölmesi halinde, söz konusu kişinin varlığı sadece anılarda, anımsanan bir hatıra olarak var olur; dolayısıyla yokluk var olanın değillenmesi olarak artık var olmama haliyken, hiçlik, insanın bütünsel olmayan, başka bir deyişle eksik olan varoluşuna ait bir olumsuzlama haline işâret eder. Bunu insanın gündelik yaşamında olagelen deneyimler bağlamında gözlemlemek olanaklıdır. Şu anda burada bulunmayan bir arkadaşla ilişkin olarak şunlar düşünülebilir: Yanımda olmayan arkadaşım, yanımda olmadığı için yok değil; tam tersine aslında o, dünyanın herhangi bir yerinde mevcut; ancak benim şimdinde nâmevcut. Nâmevcut olan arkadaşım benim şimdinde olmadığı için, bilincimin yönelimselliğinde bulunmadığı için şu anda hiçtir; dolayısıyla benim gibi tüm ötekiler de kendi şimdilerini yaşarlar. Buradan da anlaşılacağı gibi, hiçlik, yokluk gibi varolanın varlığına yönelik bir olumsuzlama değildir. Hiçlik, varlığın zamansal oluşuna ve kendinde varlığın şekillenmiş haline yönelik bir olumsuzlamadır. Hiçlik, insan varoluşu olmadan kendini açığa çıkartmaz. Buradan da anlaşılacağı üzere, Sartre’a göre, hiçliğin insanla olan ilişkisi daha *kökeneldir*. Sartre, varlığı, var olma ya da var olmama ikilemi üzerinden tartışırken, varlığı onun karşıtı olan hiçlik ile nitelendirir; çünkü hiçlik, olmama durumudur; dolayısıyla hiçliği düşünmek, varlığın varlığı ile ilgilidir; bu bağlamda hiçliği düşünmek, aynı zamanda insan varoluşunun olmak istediği ama henüz olamadığı durumlara ilişkin bir düşünme imkânının da gerçekleşmesidir:

“Önce varlık sorusunu ortaya attık. Sonra bu sorunun kendisine yönelip, bir insan davranışı tipi olarak onu sorguladık. O zaman da eğer olumsuzlama var olmasaydı, hiçbir sorunun, özellikle de varlık sorusunun sorgulamayacağını kabul etmek zorunda kaldık. Ancak bu olumsuzlama da, daha yakından bakıldığında bizi kendisinin kökeni ve temeli olarak hiçliğe gönderdi: dünyada olumsuzlama olabilmesi için ve dolayısıyla kendimizi varlık üzerinde sorgulayabilmemiz için, hiçliğin herhangi bir biçimde verilmiş olması gerekir. O zaman şunu fark ettik ki, hiçliği, tamamlayıcı ve soyut Nosyon olarak da, varlığın askıya alındığı sonsuz ortam olarak da, Varlık dışında tasarlamak mümkün değildir; olumsuzlama adını verdiğimiz bu özel gerçeklikleri kavrayabilmemiz için hiçliğin varlığın bağrında verilmiş olması gerekir”(Sartre,2009:71).

Varlığın hiçlikle ilişkisi, Kendinde ile Kendisi-için ‘in münasebetinden meydana gelir; dolayısıyla Sartre için hiçlik sadece insan varoluşu gibi eksik ya da yitimli bir varlıkta olanaklı olur; bu, hiçliğin aşkınsal olarak düşünülen hiçbir varlıkta

ya da yapıda bulunamayacağı anlamına gelir. Felsefe tarihi boyunca varlığı düalist bir şekilde ele alan yaklaşımlar, hep aşkınsal varlığa kıymet verecek bir biçimde hareket etmişler ve dolayısıyla *burada olanı*, yani dünyadaki varolanları genellikle görmezden gelmişlerdir. Oysa Sartre bu türden düalizmleri aşarak varlık ve hiçlik ilişkisini bu dünyaya, insan varoluşunun somutluğuna indirger. Varlık ile hiçlik münasebetinde hiçlik, insan varoluşundan doğarak bu varoluşun varlığına var olma bilincini verir; başka bir ifâdeyle hiçlik, oluşum sürecine girerek kendi-için ‘in oluşum safhasını başlatır; bu süreç bir defa başladığında sürekli ileri doğru devam eder ve başladığı noktaya bir daha dönmez; çünkü hiçlik, insan varoluşunun, varlığın bağrındaki tasallutuyla başlattığı bir tür devingenlik olarak, varlığı, içinde bulunduğu *hareketsiz* ve *som gerçeklikten* kurtarır: “...ama hiçlik nereden geliyor? Ve eğer o, sorgulama davranışının, daha genel olarak da felsefi ya da bilimsel her türlü soruşturmanın birinci koşuluysa, insan varlığının hiçlikle münasebeti nedir?” (Sartre,2009:59). Sartre’a göre, hiçliğin kökenini kavramaya yönelik araştırma yapılırken varlığın kendi imkânını kavrama yeteneğini göz önüne almak gerekir. Donuk ya da hareketsiz gerçekliğin varlığa anlam katma kudretsizliği nedeniyle insan varoluşu aracılığıyla hiçliğin gerçekliği ve zorunluluğu *belirir*. Bu doğrultuda insan varoluşu, kendinde-varlığın donuk gerçekliğine ait olan olgusallıktan uzaklaştığında hiçlikle olan varoluşsal bağlantısını kavrar; dolayısıyla varlık, ne olmadığını kavradığı zaman hiçlik olgusunu/halini kavramış olur. Burada kritik olan nokta varlığın, hiçliği dışarıdan gelen bir telkinle kavramadığıdır; tam tersine, hiçlik, tam da varlığın bağrında kavranır. Sartre, varlığın bağrına hiçliğin nasıl musallat olduğunu insan varoluşu üzerinden, bu varoluşun gündelik ve en sıradan hâlleri üzerine yönelip düşünerek ulaşır: “Pierre ile saat dörtte randevum var. On beş dakika gecikerek geliyorum: Pierre hep tam vaktinde gelir; acaba beni beklemiş mi? Buluşacağımız kafeye, oradaki müşterilere bakıyorum ve burada yok diyorum. Pierre’nin mevcut olmayışına ilişkin bir görüş mü var, yoksa olumsuzlama sadece bir yargıyla birlikte mi devreye girmektedir? İlk bakışta, burada görüden söz etmek saçma gibi görünüyor, çünkü gerçekten de hiçin görüşü olmaz ve Pierre’nin mevcut olmayışı bir hiçliktir. Yine de gündelik bilinç bu görüşe tanıklık eder. Örneğin, şöyle demez miyiz? Onun orada olmadığını hemen gördüm” (Sartre,2009:57). Gündelik dilde yargılarımız bizi yanıltır ve gerçeği öyleymiş gibi algılarız; ancak gerçek hep, var olma olasılığımızdır. Bu

yüzden mekânsal durumlar ve eylemlerimiz bizi sürekli olarak bir beklenti düzlemine çekerek mevcut durumun içine sokar. Ancak bizim dışımızda birtakım olaylar gerçekleşmekte ve bu olaylar sonucu beklentilerimize cevap bulamadığımızda söz konusu durumu ya da durumları yok saymaktayız. Pierre kafede sadece nâmevcut durumda geriye giderek hiçleştirmesini sürdürmekte, aslında o içinde bulunduğu mekânın şimdisinde, mevcudiyetinde değildir; dolayısıyla varoluşunu, anlıksal zaman bölümlerinden bağımsız olarak sürdürmektedir. Burada bizi beklenti içerisine sokarak yanılgı durumuna düşüren bir nâmevcut durum söz konusudur; işte bu, Sartre’a göre, hiçliğin gündelik yaşam içinde kavrandığı durumlardan sadece bir tanesidir. Bununla birlikte Sartre, hiçlik olgusunun *belirdiği* kaynak olarak insanın sorgulama eylemine yönelir; çünkü sorgulama, bizzat insan varoluşunun bilince sahip olması bağlamında hiçliğin olanaklı hale geldiği temel varlıkbilimsel eylemdir.

2.2. SORGULAMA

Varlık ile ilgili kavrayışlar felsefe tarihi boyunca bir yandan Elea Okulu, Hegel ve Spinoza gibi monistik yaklaşımlar sergileyen düşünürlerce, diğer yandan da Platon, Descartes ve Kant gibi düalist yaklaşımlar sergileyen düşünürlerce ortaya konulmuş; bununla birlikte her yaklaşım, beraberinde başka başka soruları/sorunları da getirmiştir. Düalist yaklaşımlar genel olarak ortaya koydukları *ikili dünya* anlayışları sonucunda bu iki dünyayı bir araya getirememiş ve ayrımı ortadan kaldıracak bir varlık sentezi oluşturmamışlardır; tekçi anlayışlar ise özellikle Spinoza ve Hegel örneklerinden de tanık olunduğu üzere bir tür sentezi başarmış gibi görünseler de öznenin bireyselliğini yok eden bir tanrısal tümelliği ön plana çıkarmışlardır; dolayısıyla felsefe tarihi boyunca bilinçle varlığın ne şekilde uzlaştırılabileceği ya da ilişki içinde olduğu sorusu hep bir çıkmaz olarak kalmıştır; bununla birlikte bu çıkmazın bir bakıma Husserl’le başlayan modern düşünce evresinden varoluşçu felsefelere kadar uzanan çok geniş ve farklı bir yelpazede aşılmaya çalışıldığını söylemek mümkün görünmektedir. Bu bağlamda, özellikle de J.P. Sartre’ın felsefesi özel bir önem arz eder; çünkü Sartre, insan varoluşunu, Heidegger’in de etkisiyle, her şeyden önce bir *dünya-içinde-olmaklık* hali olarak yorumlamıştır. Ona göre, insan, bir bilinç varlığı olmakla birlikte, yöneldiği nesneleri kendi bilincinin karşısında konumlandıran, dolayısıyla ancak kimi soyutlamalar ve genellemeler aracılığı ile

anlayabilen bir varoluşa sahip değildir; o tam tersine nesneleri dünyada-bulunuşuyla, yani belli bir ilişkisellik ağı içinde kavramaktadır. Dolayısıyla bilinçle, bilincin yöneldiği nesneler alanının bir ayrımından değil, ama görüneni, fenomeni dünyada-bulunuşla bağlantıda anlayan bir varoluştan söz etmek daha doğrudur. Sartre, bu durumu, görünenin varlığıyla bilincin varlığının işbirliği içinde kurulan bir bütünlük olarak düşünür; dolayısıyla insan varoluşu, ona göre, dünya-içine gömülmüş bir tür bilinçtir; başka bir ifadeyle dünya-içinde-olma hali sentetik bir ilişkidir ve bu sentetik birliğin kuruluşu da insan doğası ile dünyanın birlikteliği ya da iç içeliğiyle ilgilidir. Bu bağlamda Sartre, insanı soyut bir öznenin içinde barınan psikolojik bir varlık olarak değil, *dünyaya ilişkin* ve *dünyaya doğru* yönelmiş bir varoluş olarak yorumlar. İnsan varoluşunun dünyaya yönelmişliğinin bâriz bir biçimde ortaya çıktığı etkinlik tarzı ise onun sorgulama/soru sorma etkinliğidir; çünkü en basit formunda sorulan gündelik bir soru bile Sartre için her durumda dünyaya-yönelik, dünyaya-ilişkin olmak zorundadır ve bu soru, öyle ya da böyle, soruluşunu izleyen anlar içinde sorulduğu şeye ilişkin olumlayıcı ya da olumsuzlayıcı, yani bir evet ya da hayır vurgusunu, anlamını içeren formda bir yanıtla karşılık bulmak zorundadır. Soruyu soran sorunun yanıtı olumlu da olsa olumsuz da olsa, sorgulayışında/soruyu soruşunda bir varlık ve yokluk ilişkisi ile bağlantı halindedir; çünkü sorunun ilişkin olduğu şey yokluğunda da varlığında da bilince dışsaldır, başka bir ifadeyle bilince aşkındır; fakat gene de bilinçle, bilincin varolanlarla sentetik bir ilişki kurması anlamında ilişkilidir.

Burada Sartre için söz konusu olan, oluş içinde olan insan varoluşunun kendinde olan varlıkla, yani gerçeklikle kurduğu ilişkide sorgulama ile kendinde varlığa devrim getirdiğini göstermektir. Ama bu, tek başına insanın, sadece kendi bilinci ile ortaya koyduğu kurgusal ya da hayalî bir şey değildir; daha önce de ifade edildiği gibi, insan varoluşu bağlamında düşünülmesi gereken bilincin, dünyayla kurduğu sentetik birliktelik söz konusudur burada. İnsan varoluşu, içinde bulunduğu dünya halinde, kendinde varlıkla bir şekilde bir olumsuzlana ilişkisine girmekte ve ortaya bir nâ-mevcudiyet çıkmakta ve böylece kendinde olan, insanın varoluşu aracılığıyla kendini öldürmesine olanak sağlayan hiçliğin *diyalektiği* aracılığıyla, bir oluş içerisine sokulmaktadır. Böylece varlık düzlemindeki düalist yapının çıkmazı ortadan kaldırılarak, Sartre tarafından, kendinde varlığın fenomenal bir yaşam alanı olarak biçimlenme olanaklarının, yani *gerçekliğin* çözümlemeleri yapılmaktadır.

“Araştırmalarımız bizi varlığın bağına getirdi. Ama aynı zamanda da bir açmaza ulaştılar, çünkü keşfetmiş olduğumuz iki varlık bölgesi arasında bağlantı kuramadık. Herhalde soruşturmamızı sürdürebilmek için seçmiş olduğumuz perspektif kötüydü. Descartes da ruh ile beden arasındaki ilişkilerle uğraşmak zorunda kaldığında kendini benzer bir sorunun karşısında bulmuştu. Bu durumda düşünen töz ile uzamsal töz arasında birliğin gerçekleştiği olgu alanı üzerinde, imgelemde çözümün aranmasını tavsiye ediyordu. Tavsiyesi değerlidir. Elbette bizim kaygımız Descartes'in kaygısı değil ve biz, imgelemi de onun anladığı gibi anlamıyoruz. Ancak, Descartes'in söylediklerinden bizim muhafaza edebileceğimiz şey, bir münasebetin iki terimi önce ayırıp sonra bir araya getirmenin yersiz olduğudur. Münasebet sentezdir” (Sartre,2009:49).

Descartes, ikici varlık anlayışının ortaya çıkardığı -iki farklı varlık alanının nasıl bir araya getirilebileceğiyle ilgili- çıkmazı çözmek için "kozalaksı bez" gibi iknâ edici olmaktan oldukça uzak bir yardımcıyı devreye sokar (Descartes,2013:150,195) Spinoza ise, varlığın gerçekliğini, *Natura naturans* olarak adlandırdığı doğaya içkin değişmeyen, ama kendisini farklı düzeylerin sonsuz çeşitliliği içinde görünür kılan tek *bir töz* olarak yorumlayarak aşmaya çalışır. (Spinoza,2011:40,105). Hegel’e bakıldığında ise, onun, varlığın çeşitliliğini anlamada, töz ve nesne ayırımını aşmak için diyalektik sürece başvurduğu ve bütünü bu sürecin olumlu ve olumsuzun ilişkisinden oluşan devingen süreci içinde yorumladığı görülür; bununla birlikte Hegel’e kadar olan süreçte ikici anlayışa yönelik ciddi bir çözüm getirilememiştir. Bu bağlamda Hegel ‘in felsefi anlamda aynı zamanda bir Aristotelesçi olduğunu da belirtmek gerekir. (Beiser,2017:83,118). Çünkü ona göre, Varlık, ancak töz üzerinden varlığa gelerek form kazanır; yani tin, açılımını doğa olarak yapar, doğayı bir bakıma şekillendirir ve böylece kademe kademe en yetkin düzeye-forma kadar ulaşır; dolayısıyla buradan da görüleceğe üzere varlık her durumda geldiği nihâî nokta itibariyle hep en yetkin formun erekselliğinde biçimlenen ideal yapıda ama aynı zamanda organik olan bir bütünlük olarak anlaşılır. Gene de bu tür bir açıklamanın sorunu ortadan kaldırdığını düşünmek, Sartre’ın felsefi yaklaşımı düşünüldüğünde, pek mümkün görünmez; zira düşünen töz ile uzamsal töz arasındaki bağlantı Hegel felsefesinde her ne kadar birleşiyormuş gibi görünse de her şey, tanrısal töz bağlamında hiyerarşik bir dizge içinde kapalı kalır.

Bu bağlamda, Sartre’ın özellikle vurgulamaktan çekinmediği sorgulamanın sorgulayanı varlığın bağına kadar götürerek görüneni/görünenleri serimleyeceğini

söylemek mümkündür. Dolayısıyla gündelik sorulardan “*Varlığın ana gayesi ne olabilir? Varlığın kendini gerçekleştirmesi ne demektir?*” gibi çok daha felsefi sorulara kadar her türlü soru, en başta varlığın oluşumunda kendi -içinin keşfedilebilme imkânına işâret eder. Bu sorular, soruyu soranı sorgulamanın ana problemine dâhil ederek bir bakıma oluşum sürecine katılıp kendi-içinin görünür olmasına, ortaya çıkmasına olanak tanır. Sartre’ın ifadesiyle, “Varlığın araştırılması için yola çıkmıştık ve sorgulamalarımızın dizisi boyunca sanki varlığın bağına kadar götürülmüş gibiydik. Ancak hedefe ulaştığımızı düşündüğümüz bir anda, sorgulamanın kendisine şöyle bir göz atmak bile, aniden, hiçlikle çevrelenmiş olduğumuzu bize gösteriyor işte. Varlık hakkındaki sorularımızı koşullandıran, varlık-olmayanın bizim dışımızdaki ve içimizdeki sürekli olabilirliğidir. Ve yanıtın sınırlarını çizecek olan da varlık-olmayandır: varlık ne olacaksa, bu, zorunlu olarak olmadığı şeyin fonu üzerinden elde edilecektir. Bu yanıt ne olursa olsun, şu biçimde formülleştirilir. Varlık bu ‘dur ve bunun dışında hiçbir şey değildir.” (Sartre,2009:52). Buradan da anlaşılabileceği üzere, varlık, Sartre için her şeyden önce varolanın kendi varlığı üzerindeki tasarrufudur; yani onun kendi varlığını sorgulayabilme olanağıdır ve bu olanak, varlığın hiçlikle olan münasebetinden doğar. Hiçlikle karşılaşan varlık, kendi varoluş gerçekliğine dönerek varlığının kökenine yönelik sorgulamayı gerçekleştirir; yani varlık, var olmaya devam ettiği sürece durmaksızın kendi üzerine dönerek kendini sorgulamaya devam eder.

2.3. OLUMSUZLAMA

Sartre Varlık ve Hiçlik metni boyunca yeri geldikçe şu iki temel noktanın altını çizer sürekli olarak: nâ-mevcudiyet ancak insan aracılığıyla vücuda gelir; dolayısıyla onu yalnızca öznel ya da insanın ruh haline ilişkin psikolojik bir tür soyutlama olarak yorumlamamak gerekir. Kendinde varlık her türlü olanaklılığın ya da olumsuzlamanın dışında, dolayısıyla her türlü olumlamanın ya da olumsuzlamanın ötesinde yer alır; dolayısıyla o aynı zamanda zorunlu varlıktır; zorunlu varlık kendi içi ile dolu olan bir varlıktır ve bu varlık, olmak için başka varlıklara ihtiyaç duymaz; zorunlu varlık, Sartre’a göre, yapısı gereği doluluk olmasının nedeniyle kendi içinde asla bir olumsuzlama barındırmaz. Bu minvalden bakılınca ben-olmayan varlığın, yani kendi kendisiyle zorunlu varlığın devingen olabilmesi, hareket kazanabilmesi için bir Ben’e

ihtiyacı vardır; sorgulayan, soran, kısacası içinde bulunduğu dünyaya yönelen bir Ben'e. Bu noktada elbette sorgulamadan fazlası gereklidir ve bu fazlayı Sartre olumsuzlama olarak düşünür. Olumsuzlama İlkçağ felsefesinden itibaren, özellikle Herakleitos ve Elea okulu ya da Platon'un Sofist diyalogu başta olmak üzere sıklıkla soru konusu edilegelen bir felsefi sorun olarak karşımıza çıkar; öyle ki idealist felsefenin büyük isimlerinden Hegel bile olumsuzlamayı ereksel bir süreç olarak yorumladığı dünya anlayışının temeline koymuştur. Bu yorumda, tikel olan varlık nihayetinde mutlakta erir; başka bir ifadeyle tikel, hiçbir zaman kendi başına kendisi olamaz; ancak negasyonu ile ilişkide evrildiği daha genel bir üst belirlenim bağlamında anlaşılır bir yere sahip olur; dolayısıyla hiçliği kavramak, bir bakıma aynı zamanda varlığın bu ya da şu olmadığını da kavramak anlamına gelir; işte Hegel 'in düşüncesinde bile bu denli belirleyici olan olumsuzlama, Sartre'da, her şeyin ancak içinde bir anlama ve konuma kavuştuğu bir dizgesellik bağlamında değil de, tam tersine insan varoluşunun somutluğu bağlamında anlaşılır. Ben benim dediğimde, ben, ben olarak bir varlığım; ben bu değilim dediğimde de ben, olmadığım bir varlık değilim; işte bu türden, ilkin sanki sadece bilinçte ya da dilin olumsuz kullanımında ortaya çıkıyormuş gibi görünen, ama sadece bilince ve dille sınırlı olmayan olumsuzlamalar varlığın içselliğinde anlam bulurlar; çünkü ben bu değilim dediğimde, bu sadece söyleyen ben' de kalmaz, bir şeyi olumsuzlama ilişkisi içinde açığa çıkartır; söylenen ve yönelimi içinde dile getirilen, dile getirilişinde olumlu ya da olumsuz farketmeksizin gerçeklik kazanır.

“Bize, kendinde varlığın olumsuz yanıtlar sağlayamayacağı itirazı yöneltilecektir. Kendinde-varlığın olumsuzlama gibi olumlamanın da ötesinde olduğunu biz kendimiz söylemiyor muyduk? Esasen sıradan deneyim kendi kendisine indirgendiğinde, varlık-olmayı bize açık eder gibi görünmemektedir. Cüzdanımda bin beş yüz frank olduğunu düşünüyorum ve ancak bin üç yüz frank buluyorum: denecektir ki bu hiçbir biçimde deneyimin bana bin beş yüz frangın varlık-olmayan oluşunu göstermiş olduğu anlamına gelmez, sadece, benim yüzer franklık on üç banknot saydığım anlamına gelir. Olumsuzlama gerçek anlamıyla bana yüklenebilecek bir şeydir, yalnızca, umulan sonuç ile elde edilen sonuç arasında bir kıyaslama yapmama imkân veren yargılayıcı edim düzeyinde belirecektir. Böylece, olumsuzlama sadece yargının bir niteliği olacaktır ve sorgulayanın beklentisi de yanıt- yargının bir beklentisi olacaktır”(Sartre,2009:53).

İşte insan varoluşu tam da dünyaya-yönelik oluşu bağlamında ortaya çıkan imkânlarla olan bağlantısı üzerinden olumsuzlamayla karşı karşıya kalır. Bu bağlamda beklenti insanın dünyasında daima varlığı, olmadığı gibi oldurmaya çalışan bir etmen olarak iş görür. Beklentinin olumsuzlanması için ilkin beklentinin gerçekleşmemesi ve bunun gerçek hayatla bağlantılı bir oluş içerisine sokulması söz konusudur. Bu sürekli bir (var) oluş halidir. Sartre ile Hegel ‘in olumsuzlamadan anladıkları arasındaki fark bu bağlamda daha bâriz bir şekilde açığa çıkar:

“Sadece deneyimin görünüşünün zorunlu koşulları üzerine düşünmek suretiyle bu kavramı genişletmek ve derinleştirmek mümkündür. Deneyimin zorunlu koşullarının aşamalı olarak keşfi aracılığıyla genişletmesi aslında *Fenomenoloji*’deki bütün diyalektiğin ayırıcı niteliğidir. Bilincin yeni bir aşamasına yükselirken, kendini-inceleleyen özne bir önceki aşamada söz konusu olan deneyiminin koşullarını öğrenir; bir alt aşamada görünürde verili olanın, daha yüksek bir aşamanın varsayım ve kavramlarını gerektirdiğini keşfeder. Bu keşif ya da üst seviyedeki öz-farkındalık, deneyimden daha üstün değildir fakat deneyimin bir parçasıdır”(Beiser,2017:226).

Bu bağlamda özne, Hegel açısından üst koşulları, edindiği alt deneyimlerle öğrenir ve bu, tamamlanacak olan kapalı bir süreç olarak yorumlanır. Sartre açısından Hegel diyalektiği olumlunun olumsuzlanması ile olumsuzun olumlanması olarak ve çoğunlukla da soyut bir süreç olarak işler. Burada olumsuzlama ile başlayan sürecin adı oluştur ve bu oluş kendisi-için ‘in oluş sürecidir. Sartre’da ise varlığın olumluluğunu ortadan kaldıran tek başına özne değildir; burada da bir bireşim söz konusudur; çünkü olumsuzlama, bizzat beklentilerin ve ön kabullerin bertaraf edilmesini sağlayan dünya ile iç içe bir varlığa olanak sunar. Bu olanak kendinde-varlıkla kendisi-için varlığın hiçbir özdeşliğinin olmadığı bir durumu açığa çıkarır. Bu oluş süreci aslında bizi Sartre felsefesinin ana merkezi olan hiçliğin bağrına iterek kendisi-için ‘in kendinde-varlığın bağrına hiçliği davet etmesiyle sonuçlanır.

“Olumsuzlama yoluyla bir varlık ya da bir varlık tarzı ortaya konmuş, sonra da hiçliğe fırlatılmış olmaktadır. Eğer olumsuzlama bir kategori ise, eğer kimi yargıların üzerine öylesine yapııştırılmış bir etiketten başka bir şey değilse, bir varlığı hiçleme gücü, onu aniden ortaya çıkarma ve adlandırıp yeniden varlık-olmayana fırlatma gücü nereden gelecek? Eğer kendisinden önce gelen yargılar, örnek verdiğimiz saptamalar gibi olgusal saptamalarsa, olumsuzlamalarda özgür bir icat gibi olmalıdır, bizi sıkıştıran olumluluk duvarından çekip çıkarmalıdır: bu, hiçbir durumda daha önceki olumlamaların sonucu olmayacak ani bir

kesintidir, özgün ve indirgenemez bir olaydır. Ama burada bilincin alanında bulunuyoruz. Ve bilinç bir olumsuzlama üretmez, meğerki onu olumsuzlama bilinci şeklinde üretmesin. Hiçbir kategorinin bilinçte ikamet etmesi ve bir şeymişçesine orada oturması mümkün değildir. Ani görsel keşif olarak değil, değil 'in varlık bilincinin bilinci olarak belirir. Kısacası, eğer her yerde varlık varsa, kavranamaz olan şey Bergson'un öne sürdüğü gibi yalnızca hiçlik değildir: varlıktan asla olumsuzlama türetilmeyecektir. Değil demenin mümkün olması için zorunlu koşul, varlık-olmayanın, içimizde dışımızda sürekli bir mevcudiyeti olmasıdır, hiçliğin varlığa musallat olmasıdır'' (Sartre,2009:59).

2.4.HİÇLİĞİN DİYALEKTİK KAVRANIŞI

İlkçağ düşünürleri tarafından *arkhe*, her şeyin kaynağı olarak görülmüştür. Doğa, ana maddesine göre şekillenir ve tekrar ona döner. Dolayısıyla ana madde, doğadan kopuk ya da doğa dışı değildir; tam tersine doğaya içkindir ve kendisi için hep var olmaya devam eder. Canlı doğada, aşkınsal bir varlık tasavvuru söz konusu değildir; tam tersine organik bir bütünlük ve ilişkisellik vardır; bu bağlamda canlı doğanın aşkınlaşması durumunda canlılığını ya da organik bütünselliğini kaybetmesi söz konusudur. Dolayısıyla ilkçağ düşünürleri *arkhe* olarak gördükleri ana maddeyi doğayı kapsayacak ve doğanın yenilenmesini sağlayacak yeterlilikte düşünmüşlerdir. Bunu, doğayı gözlemleyerek tasavvur etmişlerdir. Daha sonra idealar kuramını geliştiren Platon, kavranan evren ve görünen evreni birbirinden ayırarak ikili bir dünya anlayışı geliştirmiştir. Bu, felsefe tarihi açısından sürekli tartışılacak bir konu olmuştur. Platon'la birlikte doğa önemini kaybetmiştir; çünkü doğa ile ilişkisi kalmayan idealar tek gerçeklik olarak var olmuştur. Doğa, ideaların soluk birer kopyası olmuştur. Dolayısıyla doğa, *arkhe* değil ancak bir gölge konumundadır. Bu bağlamda insan da sadece et ve kemikten öte, öncelikli olarak ruhsal bir varlıktır; dolayısıyla, değerli olan da ruhtur; lâkin ruhun kapsadığı beden değerli değildir. Beden sadece bir kılıftır ve dolayısıyla bedenle ilişkisinde herhangi bir önem arz etmemektedir; çünkü asıl olan ruhtur; çünkü ancak ruh ve kapsadığı akıl ideaları kavrar. Bu ikilem tüm sadece Skolastik felsefeyi değil, tüm felsefe tarihini etkisi altına almıştır. Teoloji, Platondan aldığı mirası kullanarak, kendi düşünce sistemini geliştirmiştir. Düşünce, Descartes sonrasında sorgulanan ruh ve beden ayrılığı, düşünürleri epey meşgul etmiştir. Descartes bu ayrılığın yarattığı problemleri gidermek için beyindeki kozalaksı yapıya başvurmuş ancak problemin çözümünde

gene de başarılı olamamıştır. Şüpheyi yöntemsel olarak kullanan Descartes, temelde kabul gören *cogito*'yu aşkınsal alanla bağlantılı ele aldığı için, söz konusu ikilem giderilememiştir; çünkü düşünce akışında saf bilinci değil; aşkınsal bilince sarılıp kendi aşkınsal Ben'ini kavramıştır. “Descartes’in yanılgısı işte budur: Vücut ile zihnin bir uçurumla birbirinden ayrılması. Bir tarafta ölçülebilen, boyutlu, mekanik olarak işletilen ve sonsuza dek bölünebilir bir vücut maddesi; öteki tarafta ölçülemeyen, boyutsuz, itilip çekilemeyen, bölünemez bir zihin maddesi. Akıl yürütmenin, ahlaki yargıların, fiziksel acı ya da duygusal karmaşadan doğan ıstırapın, vücuttan ayrı olarak var olabileceği önerisi. Özellikle; zihnin en incelikli işlemlerinin biyolojik bir organizmanın işleyiş ve yapısından ayrılması “(Damasio,2006:247). Descartes, fenomenal alan ile aşkınsal alan arasındaki dilemmayı çözmemiş ve söz konusu problemi ardıllarına bırakmıştır. Bu bağlamda Kant’ın *numenal* alanı, Spinozanın doğaya içkin olan tanrısı, Leibniz’in monadları ve Hegel ‘in mutlak tini Kendinde’nin aşkınsal yönünün farklı tasavvurlarıdır. Kant’da fenomenal alanın kaynağı anlama yetisi; dolayısıyla doğa, sentetik bir olgusalılık olarak fenomenal alandan başka bir şey değildir. Bilinmeyen alan ise “*gerçekliktir*” ve bu bağlamda da mutlak kendindedir. Bu alana Kant, numenal alan demiştir. Hegel ‘in Mutlak Tini ’ne bakıldığında onun varlığı aşkınsal bir gerçeklik olarak düşündüğü izlenimine düşülebilir; fakat bu yanıltıcıdır; çünkü tüm görünür doğa, yani fenomenal alan oluşun bir parçası olarak bütün olan hakikatin bir evresinden ibarettir. Hegel, şüphesiz Sartre’in etkisi altında kaldığı başlıca düşünürlerden bir tanesidir; çünkü Hegel ‘in felsefesi, bir büyük sistem olarak, varlık ile hiçliğin ilişkisine odaklanmakta ve bu ilişkiyi diyalektik bir süreç olarak yorumlamaktadır. Bununla birlikte bu diyalektik süreç, Hegel tarafından, sadece gerçekliğin değil mantıksal olanın da tâbi olduğu bir süreç olarak ele alınmakta, dolayısıyla bu düşüncede mantıksal olan da belirleyici bir öneme sahip olmaktadır. Hegel, varlığı açıklamaya çalışırken onu, düşüncenin, yani mantığın ulaşabileceği en genel kavram olarak koyutlar; bu, o kadar genel bir kategoridir ki neredeyse hiçliğe denk gelmektedir. Dolayısıyla Hegel’e göre, varlığı düşünmekle hiçliği düşünmek aynı şeyi düşünmek gibi görünür; burada belirleyici olan kavram oluş kavramıdır; çünkü ancak oluşun devingenliği aracılığıyla gerçeklikteki tekil ve tikel varoluşlardan bahsedilebilir. Gerçeklik alanındaki varoluşların olanağı Hegel ‘in diyalektik yasa dediği, bir tür devingenliğe işaret eden, süreç ile ilgilidir. En genel mantıksal olumlama

olan varlığın, kendini değilleyerek, olmadığı şeye doğru devinmesi ve kendi olumsuzlamasını da aşarak daha üst bir konumda çözülüp dönüşmesi, gerçekliği kuran diyalektik yasanın işleyişinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla Hegel için, oluş, varlığın ve hiçliğin ortasındaki kurucu ana unsur olarak iş görür. Hegel’e göre, diyalektik sürecin işleyişi esnasında varlık en genel ve soyut halden aşama aşama en özel ve somut hale doğru evrilir. Tarihin, varlığın ve mantığın gelişim çizgisi, birbirine benzer bir şekilde, bu doğrultuda gerçekleşir. Diyalektik sürecin her aşaması, belirsiz olanı ardında bırakarak gerçekliği, daha belirgin varolanların olduğu ileri bir evreye doğru sürükler; bu, Hegel’e göre, diyalektik yasalılığın temel amacıdır.

" Nitekim Hegel, Varlık ile Varlık-Olmayan arasındaki münasebetleri Mantık ‘ta inceler ve bu mantığa düşüncenin salt belirlemelerinin sistemi adını verir. Tanımını da şöyle açılar. Düşünceler onları genellikle kafamızda canlandırdığımız biçimiyle salt düşünceler değildir, çünkü düşünülen varlık dendiği zaman, içeriği ampirik bir içerik olan bir varlık anlaşılır. Mantıkta, düşünceler o şekilde kavranırlar ki içerikleri salt düşüncenin içerikleridir ve salt düşünme tarafından üretilmiş içeriklerdir. Elbette bu belirlemeler, şeylerden en içsel olanlardır, ama aynı zamanda da kendilerinde ve kendileri için düşünüldüğünde, düşünmenin kendisinden çıkar sanılırlar ve doğrulukları da kendilerinde keşfedilir. Bununla birlikte, Hegel ‘in mantığının tüm çabası sırayla ele aldığı nosyonların eksik olduğunu ve bunları anlamak için onları kendisinde bütünleştirerek aşan daha eksiksiz bir nosyona yükselmenin zorunlu olduğunu kanıtlamak olacaktır (Sartre,2009:60)

Sartre’a göre, Varlık, Hegel’de olduğu gibi, mantıksal, düşünceye ait bir kategori ya da anlam olarak düşünülmez; çünkü ona göre, Hegel’de hem varlık hem de hiçlik en soyut kavramlardır ve bu nedenle de Sartre için eleştiri konusudurlar. Oysa Sartre, hiçliğin insanın somut yaşam deneyimlerinde, en sıradan ve gündelik olaylarda ortaya çıktığını ileri sürer; dolayısıyla hiçlik soyut olmaktan öte somut bir yaşamsal gerçekliktir. Hiçlik, “hiçbir şey” ifadesinin de gösterebileceği gibi, dilde bir olmayana, yokluğa, olumsuzluğa işaret ederek insan varoluşunu, yönelimselliği içinde, somut olan hiçlikle ilişki içine sokar. Bu haliyle hiçlik, Sartre’a göre, zorunlu olarak varlığa eklemlenen, kendisini varlıkta bir tür değilleme olarak gösteren bir “*varlık*” sergiler. Dolayısıyla Hiçlik ve Varlık arasında insan varoluşundan kaynaklanan bir varoluşsal ilişki söz konusudur. Varlık, bu ilişkinin öncesinde bir kendinde olarak orada bulunur/durur. Kendinde varlık, Sartre’a göre, var olandır. Her neyse o olandır. Kendinde varlık, hem sonluğu ve bütünlüğü içinde vardır, hem de kökenini insan

varoluşunun tarihsel bağlamında ve toplumun şekillendirdiği donuk gerçekliğinde bulur. Dolayısıyla insan, gözünü açtığı ilk andan itibaren kendisini bu yapının içinde görür ve bu yapıdan dolayı bilinç-değil'i oluşturur.¹ Ancak bu oluşturulan donuk gerçeklik insanın o anki varlığıyla sınırlı kalmaz; tam tersine kendini onun tüm zamansallığında hâkim kılar. Kendinde, insanın varoluşunu kendisine bağımlı kılar; tam da bu durum Sartre'ın yaşamın somut akışı içinde bir tür aşkınsallığın doğuşu olarak nitelendirdiği duruma işaret eder. Donuk Gerçekliğin (*Practico-Inert*) kökeni ise, mutlak aşkınsal varlıktır; çünkü varlığı değerli kılan, bir projeksiyon (yansıtma) sonucu oluşturulan aşkınsal Ben'dir. Toplumdaki bu sonsuz varlık düşüncesini oluşturan temel etmen Tanrı kavramıdır; insan varoluşu için kavranan evrenin ötesinde, kendinde doğrusu olan bir varlık düşüncesi daima cezbedici olmuştur. Bu açıdan insanoğlu kendi *bilinç-değilini* bu sonsuz varlıkla doldurmuştur. Bunun sonucunda görünen evren, sadece bir kopya ya da zihnin ürettiği bir şey, kendindenin varlığa bürünmesi için, olumsuzlanması gereken ben-değil olan doğa ya da varlıktır. Sartre, tanrıdan cafe'deki bir garsonun tavırlarına dek uzanan geniş bir alanda kendindenin varlığını görür. Ona göre, garsonun sergilediği hareketler garsondan ziyade garsonun *bilinç-değil 'ine* aittir. Garsonun konuşması, servisi sunması, sipariş alması ve en önemlisi de sahte gülümsemesi, Sartre'ın dikkatini çeken ana hususlardır; çünkü Sartre'a göre, tam da burada kendindenin varlığı müşâhade edilebilmektedir. Dolayısıyla kendinde varlık, aynı zamanda olgusallığını kalıpta sunar (Sartre,2009). Bununla birlikte Sartre, hiçliğin Varlıkla kurduğumuz ilişkide Varlığa musallat edilerek olanaklı kılındığını ifade eder:

“Bundan anlaşılması gereken de yalnızca, hiçlik üzerinde mantıksal bir önceliğe sahip olduğu değil, ama ayrıca, hiçliğin de etkililiğini somut bir biçimde varlıktan devşirdiğidir. Hiçlik varlığa musallat olur diyerek dile getirdiğimiz şey de budur. Bu, varlığın kendini kavramak için hiçbir şekilde hiçliğe gereksinmediği ve varlık nosyonunun, içinde hiçlikten en küçük bir iz bile bulmaksızın baştan sona araştırılabileceği anlamına gelir. Ama bunun tersine olmayan hiçlik olmadığı için ancak ödünç alınmış varoluşa sahip olabilir: hiçlik, varlığını varlıktan alır; onun sahip olduğu varlık hiçliği ile ancak varlığın sınırları içinde karşılaşılır ve varlığın tümünden yok oluşu varlık-olmayanın saltanatının başlangıcı değil, tersine,

¹ Bilinç-değil ifadesini Sartre'ın insan varoluşunun karşısında duran, konumlanan insan-olmayan anlamında kullanıyorum.

hiçliğin da aynı anda silinip gidişi olur, Varlık-Olmayan ancak varlığın yüzeyinde vardır” (Sartre,1943,2009:65).

Hiçlik, görevini varlığın olamayanında öldürmez; tam tersine Varlığın kendisinde, onu değilleyerek öldürür; böylece hiçlik, diyalektik olarak varlığa musallat olur ve onu olumsuzlar; kendi içinin oluşumuna devingenlik katar. Kendindenin dolaylı ya da doğrudan görünümü olan toplum ve din gibi fenomenler, insan varoluşuna hazır bir *bilinç-değil* olarak nüfuz eder ve her şeyi bu *bilinç-değil*’e göre şekillendirir. Bu bilinç-değil, bireylerin yaşam stilini, beğenilerini, duygu ve düşüncelerini, dünya görüşlerini ve inançlarını belirleyerek oluşturur. Hatta Tanrıyı bilme yönündeki çabalar da buna dâhildir. Doğaya bir düzen atfetmek ve bu düzenin sürekli var olduğunu bireylere, bizzat bu bilinç-değil dikte eder. Peki, ama hiçlik bu çıkmazda nasıl meydana gelmektedir?

“Varlık fenomenine ilişkin açık görüşümüz, yaratımcılık adını vereceğimiz çok genel bir ön yargı tarafından sıklıkla karartıldı. Dünyaya varlığını Tanrı’nın vermiş olduğu varsayıldığından, varlık hep belli bir edilginlikle lekelenmiş gibi görünüyordu. Ama *ex nihilo* yaratım varlığın ortaya çıkışını açıklayamaz, çünkü varlık, eğer bir Öznellik içinde kavranırsa, bu tanrısal bir özellik bile olsa, öznellik-içi Bir varlık kipi halinde kalır bu öznellikte, bir nesnelliğin tasavvuru diye bir şey söz konusu olamaz, dolayısıyla bu Öznellik, nesnellik yaratma istencini taşımaz. Kaldı ki varlık Leibniz’in sözünü ettiği ve şema yoluyla aniden özneliğin dışına konmuş bile olsa, kendini ancak yaratıcısına karşı ve ona rağmen varlık olarak olumluyabilir, aksi taktirde yaratıcısında eriyip gider: Sürekli yaratma teorisi, Almanların *Selbstständigkeit* dedikleri şey varlığı elinden almak suretiyle, varlığa tanrısal özneliğin içinde eritip yok eder. Eğer varlık tanrının karşısında varolmaktaysa , Bu varlığın kendi kendisinin dayanağı olmasındandır, tanrısal yaratmanın en ufak izini bile taşınamasındandır. Kısacası, kendinde-varlık, yaratılmış bile olsaydı yaratma aracılığıyla açıklanamazdı, çünkü kendinde-varlık varlığını yaratılışın ötesinde sahiplenmektedir. Bu, varlık yaratılmamıştır demekle aynı şeydir ama buradan varlığın kendi kendisinin yarattığı sonucu da çıkarılmamalıdır, çünkü o zaman da onun kendinden önce olduğunu varsaymak gerekir. Varlık, bilincin olduğu tarzda kendi kendinin nedeni olamaz. Varlık kendidir bunun anlamı, onun ne edilginlik ne de etkinlik olduğudur. Bu Nosyonların her ikisi de insani Nosyonlardır ve insan davranışlarını ya da insan davranışlarının araçlarını ifade ederler. Bilinçli bir varlık, bir erek doğrultusunda araçları elinde bulundurduğunda etkinlik vardır. Ve üzerinde etkinlik gösterdiğimiz nesnelere de, kendisine hizmet ettikleri ereği kendiliklerinden hedef almadıkları sürece, edilgin deriz. Kısacası, insan etkindir ve kullandığı araçların da edilgin oldukları söylenir. Bu kavramlar, mutlaklaştırıldıklarında her türlü anlamlarını yitirirler. Özel olarak, varlık etkin değildir: bir

ereğin ve araçların olabilmesi için, varlığın olması gerekir. Besbelli bir şey ki varlık edildiğinde olamaz, çünkü edilgin varlığa sahip olmak için varlığa sahip olmak gerekir. Varlığın kendinde-kaim oluşu, etkin olanın da edilgin olanın da ötesindedir. Olumlama her zaman bir şeyin olumlanmasıdır, yani olumlayıcı edim, olumlanan şeyden ayrıdır. Arama, eğer olumlananın olumlayanı gelip durduğu ve onunla bir ve aynı olduğu bir olumlama varsayacak olursak, böyle bir olumlama, aşırı doluluğu nedeniyle ve *noema*'nın *noesis*'e dolaysızca içkin olması nedeniyle olumlanamaz. Fikirleri daha açık kılmak üzere, eğer varlığı bilince kıyasla tanımlayacak olursak, varlığın ne olduğu işte tam da burada ortaya çıkar: o, *noesis* içindeki *noema*'dır, yani en ufak mesafe bırakmaksızın kendi içineliktir. Bu açıdan bakıldığında, ona içtenlik adını vermemek gerekir, çünkü içtenlik her şeye rağmen kendine doğru bağlantıdır, kendinden kendine doğru alınabilecek mesafenin en küçüğüdür. Ama varlık kendiyle bağlantılı değil, kendidir. Varlık kendini gerçekleştirmeyen bir içkinlik, kendini olumlayamayan bir olumlama, kendi kendisiyle dopdolu olduğu için etkilemeyen bir etkinliktir. Her şey, sanki kendinin olumlamasını varlığın bağrından kurtarmak için, varlık basıncından kurtarmak gerekirmişçesine cereyan etmektedir. Kaldı ki, kendinin farklılaşmamış bir olumlaması gibi de düşünmemek gerekir: kendi-nin farklılaşmamışlığı, kendini olumlamamanın sonsuz biçimleri olarak, kendini sonsuzcasına olumlamanın da ötesindedir. Bu ilk sonuçları, varlık kendindendir diyerek özetleyeceğiz” (Sartre, 2009:41,42,43).

Varlık konusunu, varoluşsal anlamda tetkik eden Sartre bağlamında gerek varlık ve gerekse de hiçlik kavramları ancak yaşamsal somutlukları içinde anlamlıdır. Sartre'ın düşüncesine yakından bakıldığında, ham halde duran varlığa nasıl olanaklılık yüklendiği ve bunun kendi-için varlık durumunun oluşmasını nasıl sağlandığı apaçıktır. Bunu Sartre'ın vermiş olduğu bir Boks maçı örneğinden de görmek mümkündür: “Bir boks maçında seyirci ve menajer öznedir. Ring ve salon nesnedir. Boksörler de birer tasarımdır. Özne kendisini bir boks maçında tribünde izleyici olarak konumlandırır, çünkü izleyici nesne üzerinden tasarımını oluşturur. Fiziksel çevre, uygun koşulları nesne için sağlar ve nesne de özne için bir zemin olur. Birbirini tamamlayan evreler tasarımda çatışır. Her iki boksör, birbirlerine karşı pozisyon alır. Boksörler birbirlerinin olumsuzluklarını kapsarlar ve ona göre gard alırlar. Dolayısıyla her bir boksörde, öbürünün negatif yönü bulunur. Boksördeki pozitif etki negatif etkiyle etkileşime geçerek bir üst evreye hazırlanır. Boksörün maçı kazanması, pozitif düşüncenin içinde barındırdığı negatif düşüncenin sayesinde olmuştur” (Sartre, 1990:35,55). Öznenin nesne ile etkileşime geçerek tasarım aşamasına geçmesi, öznenin kendini açındırması fiziksel çevrede algılanmasıdır. Sonuç olarak varlığın bağrında olumsuzlama ile kendi varlığını oluşturan kendisi-için,

olumsuzlamayı ve hiçliği de varlığın bağrına koyarak kendini oluşturan kendisi için, olumsuzlamayı ve hiçliği de varlığın bağrına musallat ederek kendi gerçekliğini kavrar. Buradaki temel problem, varlığın ben bilincine sahip olmasıdır; çünkü ben bilinci, onun gerçek varoluşunu sağlar; oysaki olumsuzlamayı kabullenmeyen bir varlık mutlaklıdır; çünkü mutlak varlığın bağrında, kendinde varlığa karşıt olarak duran kendisi-için varlık vardır ve o, bütünüyle hiçlik ve olumsuzlamadır. Varoluşsal *diyalektiğin* amacı düşüncenin özgürleşmesidir, öznenin bilincini kendisinin oluşturmaktır. Tarih ve tarihin şekillendirdiği toplum, kendinde varlığın dolaylı görünümüdür. Dolaylı görünüm, Kendi *bilinç-değil*’i olarak vardır. *Bilinç-değil* olarak kendinde varlık, kendisi için varlığa tüm bilinç değil gerçekliğini dayatır. Kendisi için varlık özgürlüğünü göz ardı edemez; eğer aksini yaparsa kendini aldatmış olur ve bunun sonucunda hiçlemeyi ve olumsuzlamayı sahiplenmeyen bastırılmış kendisi-için olur. Dolayısıyla kendisi için varlık, oluş, hareket ve hiçlemedir. Kendisi için varlığın bilincinde olursa da olunmasa da, her durumda, insan varoluşsal olarak özgürlüğe mahkûmdur.

2.5.HİÇLİĞİN FENOMENOLOJİK KAVRANIŞI

Sartre, Hegel ‘in Hiçliğe ilişkin diyalektik kavrayışını yorumladıktan ve fazlasıyla soyut olması nedeniyle eleştirdikten sonra Heidegger ‘in Hiçlik kavrayışına yönelir; çünkü Sartre’a göre, Heidegger ‘in hiçliğe ilişkin düşüncesi daha yaşamın içinden ve somut olarak ortaya konulur. Bu, Sartre için ileri bir adımdır; çünkü Heidegger hiçliği varlıkla ilişkisinde merkezinde insan varoluşunun bulunduğu bir aşkınlık olarak ileri sürmektedir. Her ne kadar Heidegger ‘in yorumu fenomenolojik bir temele dayanıyor olsa da, Sartre’a göre, hiçlik onun düşüncesinde soyut bir kategori olarak kalır. Sartre, Heidegger ‘in düşüncesini eleştirirken onun “Metafizik Nedir?” metnini göz önünde bulundurur. Sartre’a göre Heidegger ‘in yorumunun merkezinde varlık ile hiçlik arasındaki somut gerilim bulunur. Bu gerilim, insan varoluşunun sürekli devinimselliği ile ilgilidir. Heidegger bu söz konusu devingenliği daha iyi açığa çıkarttığını düşündüğü bir kavramı, yani Dasein kavramını kullanır. Bu kavramda, kritik olan nokta Dasein’in ek-statik, yani kendi merkezinde sabit durmayan, hep kendi dışına doğru taşan, kendinden kaçarak uzaklaşan, ama sonrasında tekrar kendi merkezine doğru yönelen, lâkin hiçbir durumda ve koşulda kendisiyle olan mesafesini

ortadan kaldırıp sıfırlayamayan bir yapıda olduğunun unutulmamasıdır. İnsan varoluşu, tam da bu bir merkeze sabitlenememesi yüzünden dünyayı varlığa getirir. Dünyayı varlığa getirmek, bu varoluşun, yani Dasein'in ileri ve geri, yakına ya da uzağa, bir noktadan bir başka noktaya gidiş gelişleriyle olanaklı kılınır. Bu, bir bakıma hiçliğin içinden ortaya çıkan insan varoluşunun “*doğal*” konumlanmasıdır. İnsani varoluş olmaksızın her şey ayrımsız bir bütünlük olarak durur; Heidegger'e göre, ayrımsızlık, ancak Dasein ile birer birer ayırım kazanarak, yani olduğundan başka şeylere dönüştürülerek, yani değillenerek var olmaya, görünüşe gelmeye başlar. İnsan, dünya-içinde-varlık olarak var olanlarla girdiği bitimsiz, sonu olmayan ilişkide dünyayı/dünyaları var eder. Sartre'a göre, tüm bu söylenenlere rağmen Heidegger 'in hiçliği insan varoluşunun temeline indirgenerek, onun varlığının olumsuz bir özelliği olarak düşünülmez. Bu, ona göre, Heidegger düşüncesindeki en temel eksiklerden bir tanesidir; çünkü hiçlik Heidegger 'de Dasein 'in kendisinden çıkmaz: “*Sartre için Heidegger, Dasein'in aşkın olabilmesi için ne olması gerektiği sorusunu yanıtızsız bırakmıştır*” (Catalano, 1985:62).

Sartre, Heidegger 'in düşüncesindeki hiçliğin fenomenolojik kavranışının, Dasein'in kendinden bir kaçışı ya da kendine bir dönüşünde düğümlendiğini düşünür. Hegel 'in tümelde sıkışmış tikeli, özgürlüğünü kavrayamaz; ancak Heidegger 'de Dasein, özgürlüğünü kavrama olanağına sahip olsa bile varlığa bağımlıdır, dolayısıyla Heideggerci düşünce özellikle hiçliği insani varoluşun bir özelliği haline getiremediği için idealizme düşme tuzağından kurtulamaz. Sartre'a göre varlık, Heidegger 'de de bulunduğu görüngüler düzleminde kendi olmaklığıyla ilgili bir çıkmaza girer. Heidegger bu sorunu aşmak için Dasein 'in kendine doğru ve kendinden dışarı doğru bir hareket içinde olduğunu ileri sürer; ancak bu varlığın olgusal zorunluluğunu, yani hiçliğin insan varoluşundaki yerini örter. Hegel, kendisi için'i tümele ait kılar, Heidegger ise tümele rağmen tikeli dönüştürür ancak Sartre, bu her iki yaklaşımı da kabul etmeyerek hiçliği tümüyle varlığın olgusallığına sokar.

Düalist varlık anlayışı, fenomenolojik hiçlik olgusallığını göz ardı etmiştir; çünkü düalist varlık anlayışında ehemmiyetli varlık, aşkın olan varlıktır. Hiçlik, düalist varlık anlayışında varlığa musallat olmuş bir olumsuzluk olarak görülmüştür. Bu itibarla hiçlik varlığı değersizleştirir. Doğru bilgi görüngülerde değil aşkınsalda

bulunur ve dünya ile iç içe olan varlık, varlık çatışkısını aşkınsal olanla ilgi içine soktuğunda anlamlı bir bütün haline getirebilir. Düalist varlık anlayışının bu dayatması insanî varoluşu, kendi özgürlüğünden alıkor; çünkü insan, özgürlüğünü her koşulda isteyebilme olanağına sahiptir. Bu olanağın kökeninde hiçlik yatmaktadır ve bu hiçlik soyut bir kavram olarak ya da varlıkla karşılaşmanın sonucunda ortaya çıkan bir özellik olarak değil, tam tersine insani varoluşa âit bir özellik olarak anlaşılır: “Hiçlik eğer varlık tarafından taşınmıyorsa, hiçlik *olarak* dağılıp gider ve yeniden varlıkla karşı karşıya kalırız. Hiçlik ancak kendini varlık fonu üzerinden hiçleyebilir: eğer hiçlik verilebiliyorsa, bu, ne varlıktan önce ne de sonradır, ne de hiçlik genel bir tarzda varlığın dışında verilir, varlığın bizatihi bağrında, yüreğinde, bir kurtçuk gibi ortaya çıkar” (Sartre,2009:71).

2.6. KENDİSİ İÇİN VE KENDİSİ İÇİN YAPISI

İnsanın kendisini ve çevresini tanıması onun en büyük amacıdır. Bu amaç doğrultusunda insan, tüm çabasını kendi bilincini oluşturmak için harcar; çünkü insan, düşünen bir varlık olduğu için kendini anlamlandırmak ister. Eğer kendimi tanımayı beceremezsem, kendi yetenek ve dünyayı algılama bilincimi de geliştiremem; dolayısıyla beni kapsayan, yaşamın her alanına nüfuz eden Kendinde bilinç-değil'i tanıyamam. Kendi değer yargıları ve dünyaya hükmetme isteği insanı bir arayışa sürükler. Bu arayış, sonuçları bakımından iç açıcı olamamaktadır; çünkü kendini bulma arayışında insan sürekli yola aynı yerden başlar: Aşkınsala sarılan ve olgusallığını yitiren bir anlamsızlık yumağı içinde insanın yönünü bulması zordur. Presokratikler olgusallıkla bağlarını koparmadılar. Doğadan ayrı bir öte alanı düşünmediler; ancak Platonla beraber kavranan evren ile görünen evren ayrımı ortaya çıktı. Aristoteles'in varlığın özüne yönelik çalışmaları, olgusallık bağlamından kopmamıştır. Ancak izleyen dönemde evrenden bağımsız kendinde doğruları olan bir varlık alanına yönelince, doğadan kopuş gerçekleşti. Plotinus, ideal evreni farklı bir evreye taşıyarak doğadan kopuşu daha da derinleştirdi. Ortaçağ ve öncesi mistik ve Tanrısal evren tasavvuru, görüngüleri tamamen dışlayarak öteki dünya inancını vaaz ederek olgusallığı sonlandırdı. Özellikle ilk Hristiyan teologları olan Apologistsler felsefi soruşturmaları dışlayarak ve felsefenin Yunanlar tarafından tahrif edilmiş olduğunu iddia ederek, felsefeye karşı Hristiyanlığı savunmaya çalışmışlardır. Ortaçağ

skolastik felsefesinin bu minvalde geliştiği düşünülebilir. Bu bağlam kendini Descartes ‘te farklı bir biçimde göstermiştir. Onun ” *Cogito ergo sum*” ifadesi, ben ‘in kendini anlamlandırma çabasıdır. Ben kendini düşündükçe tanır ve tanıdıkça kendini bulur. Dış dünyayı olumsuzlayarak öznenin kendisini bulabilme çabasıdır. Descartes, modern felsefenin ve skolastik felsefesinin bir sentezi olmakla birlikte söz konusu kendini bulma çabasını yöntemsel olumsuzlama aracılığıyla gerçekleştirmiştir. Descartes’in bu açılımından sonra Spinoza, varlığın olgusallıkla bağını vurgulamıştır. Varlığa içkin ve tüm varlıkta bulunan töz, varlığı kendine doğru düzenlemiştir. Ancak töz, kendinde, zorunlu ve mutlak olarak varlığın bağrında bulunduğu için, kendi öz bilincine yönelik bir olumsuzlama yapmaz. Töz *a priori* olarak zorunlu olduğu için, kendine yönelik bir oluş başlatmaz. Hiçliğin diyalektik kavrayışı bölümünde anlattığımız gibi kendinde olumsuzlamadan kendisi – için varlığın bilinç öncesine varılamaz. Bu açıdan bakıldığında nesnel dünya kendisi-için sürekli bir oluş halidir. Aşkınsala ve kendinde olana bağlılık, ben’i iki duvar arasına sıkıştırır ve bilinci bu duvarın çatısı yapar. Bu hazır bulunulmuşluğa doğan bilinç, kendi önceki bilinç durumunu unuttur. Zaten bilinç öncesi, kendisi-için varlığın katıksız temelidir. Descartes ve Spinoza düalist varlık anlayışından kopamamıştır: Daha sonra Kant, uzay ve zaman deneyiminden yola çıkarak bilinci oluşturduğunu ve fenomenal alanın bizim bilincimizin bir tasavvuru olduğunu açıklamıştır. Algılar da, deneyimden geldiği için kavram algıya bütünleşerek anlam bulur. Kant’ı şekillendiren David Hume’nin *İnsan Doğası Üzerine Bir inceleme* adlı yapıtı, insan deneyimini ve deneyim nesnesini tanımlamaktadır. Kant’ın, varlığın katıksız yapısını *a priori* olarak şekillendirip, dünya ile iç içe olan varlığın özgürlüğünü iki duvar arasına koyarak, üzerine *a priori* varlığın bilincini yerleştirerek onu kısıtlar. Bu açıklamalar, kendi özgür ben’ni keşfetmeyi insana salık verir. Çünkü insan var olan kendi öz benliğini varlıkla münasebetinde keşfeder. Önceki bölümlerde yazdığımız tüm diyalektik soruşturmalar, aslında Kendisi-için ‘in varlığını bulma denemeleridir. Kant’ın açtığı yolda ilerlediğimizde karşımıza Alman İdealizmi çıkıyor. Alman İdealizmi ve diyalektik bölümünde salt Ben’in kendini ve olgusal olarak doğaya karşı kendi özgürlüğünü pekiştirmek için, karşıtlığını üretmek kendi öz benliğini oluşturduğu ifade edildi. Sartre ‘in özgürlük vurgusunu ilkin Fichte farklı bir anlamda dillendirmiştir ve bunu da yine aşkınsala sarılarak tanımlamıştır. Ben ve Ben-değil ayırımı tıpkı, kendisi-için

ve kendindenin, olumsuzlamayla kendi öz benliğine yönelik bir bölümlenme sonucunda kendini fark ederek özgürleşmesi hâlidir. Fichte'nin bu açılımı kendi ardıllarında farklı bir görünüme bürünmüştür. Sartre bağlamında yorumlanacak olursa Schelling, ideal, reel ve sanat fikriyle, bütünleşik bir varlık bilincini tasavvur etmiştir. Ancak sanat evresinde duran bilinç, kendini dinde tamamına erdirdiği için kendinde varlığın dolaylı bir görünümü olduğu ve Kendisi –için varlığın bu bütünleşik yapıda anlamsızlık kipinde olduğu görülmektedir. Kendi katıksız bilincine ulaşmak isteyen insan, ötekine rağmen var olmak ister ve insan *kendi özgürlüğüne mahkûmdur* söylemi bunu destekler niteliktedir. Bu kısa açıklamadan sonra, Hegel'i ve sentezi olduğu Alman idealizminin Sartre'ı nasıl şekillendirdiğini göreceğiz. Hegel, bütünleşik doğa tasavvurunu oluştururken, mutlak tını hem dışsal hem de içsel olarak bütünsel anlamda tasarlamıştır. Fichte gibi doğayı salt benin özgürlüğünün bir aracı olarak görmemiş ve içselleştiği oranda dışsallaşan bir tını'ı varsaymıştır. Hegel, kendi karşıt öğelerini içinde barındıran ve onunla tamamlanan bir oluş sürecini kendinde ve kendisi-için varlıkla şekillendirmiştir. Dolayısıyla Hegel 'in diyalektik açılımı, her evrede bir önceki evrenin karşıtlığını kapsayarak oluşu devam ettirmesi, bütünsel anlamda kendisi-için 'in olgusallığını yansıtır. Bu da bize tikelin tümele âit olmasını ve tümelin içsellğinde eriyen tikelin özgür olmadığını gösterir; çünkü kendisi-için, kendi özgürlüğüne muhtaçtır: Onun özgürlüğü mutlak tını'nın yapısında ortaya çıkar. Ancak Hegel, bunu evrensel mutlak tını için görmezden gelmiştir. Tikelin herhangi bir etkisi ancak tikelin, tümelin bütünleşik yapısına kattığı anlam kadardır. Tikel, tümel sayesinde anlam kazanır. Tikel karşıtlığına bölündüğünde tümelin içerikselliğine çokluk katar. Kendinde, dışsallık olarak kendisi –için 'in yansımasıdır. Dışsallığını olumsuzlayarak kendini tamamlar. Hegel 'in bu açılımı, Sartre'ın düşünsel arka zemininde yer tutar. Bununla birlikte Sartre Hegel'de evrensel bir bilincin diyalektik projeksiyonu olarak yorumlanan varlıksal ilişkiyi insan tekinin bilincine indirger; Sartre'da artık söz konusu olan bir kendi-için yapısı olarak insan bilincinin kendi dışına taşmasıdır. Sartre'daki kendi-için kavramı bilincin kendi kendisiyle özdeş olamaması, yani hep kendinden başka olarak, yani yönelimi içinde kendinden uzaklaşan bir devinimle kendisini gerçekleştirmesini ifade eder. Başka bir deyişle bilincin kendi kendisine kendini göstermesi, yani kendisine mevcut olması her durumda onun kendinde olmaması anlamına gelir. Sartre'ı gerek Hegel 'den, gerek

Descartes'ten gerekse de Heidegger 'den ayıran en temel nokta onun bilince yaptığı varoluşsal vurgudur. Ona göre her şey bilinçten başlar; ama burada kastedilen bilinç, soyut kavramları düşünerek çıkarımlar yapan Descartesçı türden bir bilinç değildir; tam tersine özgürlükten, değerlere, kötü inanç da başta olmak üzere her türden inanca kadar uzanan olanaklıları içeren ya da gerçek kılan bir bilinçtir ve bu haliyle de aslında Sartre için bir kaynak anlamına gelmektedir. Sartre, insan varoluşunun gerçekliğini anlamak için bilinci, kastedilen bu anlamıyla, göz önünde tutmak gerektiğini düşünür. Bu bağlamda bilinç varlıkbilimsel bir anlam taşır; insanın dünyadaki varoluşunu ortaya koyan aslî bir temel olarak anlaşılır. Sartre'ın sıklıkla insan varoluşunun ayrılmaz bir özelliği olarak gördüğü hiçlik tam da bilincin yapısından kaynaklanır; çünkü insanın eşyayla kurduğu ilişki her şeyden önce bu bilincin yönelimselliğinde gerçekleşen bir dizi olumsuzlamayla kurulur. *İnsanın varoluşunun özünden önce geldiği* savı, aslında tam da onun bilinçli bir varlık olduğunun ifadesidir; çünkü insan yönelimi içinde, seçimleri esnasında gerçekleştirdiği her eylemde, eş-zamanlı bir şekilde bir şeyleri de reddeder, birtakım seçimleri dışarıda bırakır ve yapıp ettiklerinin tamamı böyle bir birbirini dışarıda bırakan seçeneklerin söz konusu olduğu bir gerilimde gerçekleşir. Nitekim her türlü... *e mevcut olma* durumu bir ikilik, dolayısıyla da en azından potansiyel bir ayırım içerir'' (Sartre,2009:137). Bu, bilincin çalışma biçimidir; bilincin buradaki temel amacı, hiçbir zaman kendi kendisiyle özdeş olmamasından kaynaklanan parçalanmışlığını bütünlemeye, birleştirmeye çalışmaktır. Bu, aynı zamanda insanın kendini anlama ve eylemlerini yorumlama etkinliğinin de temelinde yatan aslî tutumdur. Bununla birlikte Sartre'a göre, bilincin amaçladığı bu bütünlenme, özdeşleşme hiçbir zaman ulaşılamayan, başarısız bir hedef olarak kalır. İnsan varlığını kendi-için olarak kendinde-varlıktan ayıran en temel görüngü bilince özgü olan bu varoluşsal başarısızlıktır. Bu açıdan bakıldığında kendisi için, hazır bulunulmuşluğun her şeklinde kendi için olur. Her hangi bir kaplama ya da bir tümelliğe ait olamaz. Dolayısıyla hiçliğin dâimî varlığını kendinde hisseden ve tecrübe eden varlık sürekli olumsuzlar ve dolayısıyla da kaçınılmaz bir şekilde özgürlüğe mahkûm olur. Kendisi için varlık, kendinde-varlık gibi olmayan bir varlıktır; olmadığı gibi olan, olduğundan başka bir şey olan, aynı zamanda başkası ya da ötekisi ile var olan bir varlıktır. Sartre, temeline somutluğu içinde anlaşılması gerektiğini düşündüğü bilinci koyduğu kendisi-içini radikal bir şekilde düşünmeye çalışmıştır. Kendisi için,

tümele ait olan ve tümelin şekillendirdiği soyut bir varlık olarak değil, tam tersine kendini kendi varoluş imkânlarını kavrayarak gerçekleştirmeye çalışan bir varlık olarak tanımlanmıştır.

2.7.KENDİSİ İÇİNİN OLGUSALLIĞI

Bir varlık düşünün hem çevresiyle etkileşim içinde hem de tanım kabul etmeyen yapıda olsun. Varlığı biz çevresiyle tanımlarız; çünkü varlık nesneyle ilişkisi sonucu var olur. İnsan, özgürlüğü ile kendini belirleyen bir varlıktır; çünkü insan kendinde değil kendi-için varlıktır. Bu, onu her türlü tanımlamanın dışında bırakır. Tanım bir belirlenim olarak kendinde varlığa ilişkindir. Oysa kendisi-için, kendinde varlığı ve dolayısıyla aynı zamanda kendisini olumsuzladığı ölçüde kendisi-için olur. Kişileri tanımlarken onları toplumsal statüleri ve işgal ettikleri ilişkileri bağlamında kavrarız; çünkü olgusallık bağlamında değerlendirilen varlık kendisi-için varlık olur. Kendi zamansal bölümlerinde ve dünya ile ilişkisinde kendisi-için varlık olarak anlam bulur. Dolayısıyla tüm yaşamım ve hedeflerim bu doğrultuda gerçekleşir. Dünyada yaşadığı sürece bireyler kendileri olmak için mücadele ederler; bu esnada da çevreleriyle, içinde bulundukları koşullarla, kişisel ataletleriyle ve donuk gerçeklikle sürekli bir çatışma halindedir. Sartre’a göre, bunların hepsinin temelinde insan varoluşunun olumsuzluğu yatar. Sartre, olumsuzluktan insan varoluşunun geçerli hiçbir kökene ya da nedene sahip olamamasını anlar. Kendisi-için olarak bilinç, ona göre, tam da bu geçerli nedene sahip olamamanın açık bir kanıtıdır.

“Ne var ki temelin ortaya çıkış ya da kendi-içinin belirişi olan mutlak olaya gömülü olan ve orada hiçlenen bu kendinde, kendi-içinin kökensel olumsuzluğu olarak hep kendi-içinin bağrındadır. Bilinç kendi kendisinin temelidir, ama salt sonsuz bir kendinde yerine bir bilincin olup olmaması olumsal kalır. Mutlak olay ya da kendi-için, bizatihi kendi varlığında olumsaldır. Düşünüm-öncesi *cogito*’nun verilerini çözersem, hiç kuşkusuz kendi-içinin kendine gönderme yaptığını saptarım. Kendi-için her ne olursa olsun varlık bilinci kipinde olumsaldır”(Sartre,2009:143).

Kendi-için varlık, sadece kendi varlığına ve kendi gerçekliğine bağlıdır. Salt beni kavradığımda bundan şüphe duymamak, kendi-için varlığın gerçekliğidir:

Kendisi için varlık, kısaca bilinçle ya da bir başka deyişle söylersek, bilinç sahibi bir varlık olarak insan gerçekliği ile özdeşdir. Kendisi için varlık, kendinde varlığın olumsuzlanması olarak ortaya çıkar ve kendisi için varlık bilgi edimi ile varlığın içine olumsuzlamayı sokar. Zaten Sartre’a göre, olumsuz yargılar, sorgulama, hatta yıkım edimleri kendisi için varlığın asli var olma tarzlarıdır. Kendisi için varlık kendinde varlığın hiçlenmesidir ve kendisi aynı zamanda bu hiçliktir. İnsan, dünyaya kendisiyle geldiği varlıktır.” (Kırkoğlu, Sartre,2016:19).

Descartes, salt benden şüphe duyarak ben ‘in varoluşunu temellendirmek adına bir Tanrı’nın varlığını koyutladığı için, Sartre’a göre, kendi-için ‘in olgusallığını ignore etmiştir. Oysa kendisi-için, fenomenal alanda kendi öz benliğine ait olgusalılığı yaratmak ister. Ancak kendisi-için bilinç, tarihsel ve toplumsal bağlamından (bilinç-değil) geri çekilerek kendi içine dönmedikçe kendi olgusalılığına ilişkin “hakiki” bir kavrayışa ulaşamaz. Bu bağlamda Hegel ‘in kendisi-için varlığı, kendinde bağlamına hapsediği için kendi bilinç- öncesini kavrayamaz. Hegel ‘in bir ilerleme olarak anladığı bu açılım, Sartre açısından sorunludur; burada sorunun kaynağı mutlak tin’in varlığıdır; çünkü mutlak tin kendi içinde olumsuzluğunu barındırmaz. Sartre açısından yorumlandığında ise; varoluş, amacını mutlak tinde bulmaz. Ben kendimi, benim dışımda oluşmuş bir yapıya kattığım zaman, benliğimi orada oluştururum. Kaygılarımı, hırslarımı ve algılarımı o yönde şekillendiririm. Cafer’de oturduğum sırada, dikkatimi karşı binada asılı tabela çekti. Tabelada nargile resmi vardı. Tabelaya baktığımda nargile resmini göremedim. Bana görünen bana öğretilen bilinç-değil ve kendinde ‘nin zamansal/ekstatik varlığıydı. Orada bana görünen, benim dinsel kendinde bilinç-değil ‘in bana dayattığı resimdi. Ben orada İslam dininin bende oluşturduğu algıyı gördüm. Hristiyan dininin motifi olan haç resmini gördüm ve öyle yorumladım. Bir an düşünüp kendisi-için ‘in kaygısını hissettim o anda. Bana görünen haç resmi bir anda nargile olarak görünmeye başladı. Bunu tekrar yaşamak için kendinde varlığa bağlandığımda tekrar aynı şeyi gördüm. Kendisi-için varlığı bir anda hissettim. O’nu kavrayabilmek, kendinde varlığın olumsuzlanmasıyla mümkündür. Bu açıklamalardan sonra soruşturmamız bizi fenomenolojiye sevk etmiştir. Sartre bağlamında düşünüldüğünde, algıladığımız imgeler, bilincin yönelimselliği doğrultusunda anlam kazanır. Yukarıdaki açıklamamızda gösterdiğimiz nargile imgesinin dönüşümü doğrultusunda, bilincin kendinde ve kendisi-için arasında dolaşıma girmesi söz konusudur. Sartre’ın verdiği örnek üzerinden de düşünülecek

olursa, ayı, yarım hilal gördüğümde, onun on dördünde tamamlanacağını kavrarım. Ayın bütün geçirdiği dönüşümü kavrarım. Tüm bu dönüşümlere şahit olmasam da kavrarım. Çünkü nesneyi düşündüğümde aslında onu *bütünleşik* olarak algılarıım. Tüm bu yönelimsel edimlerin temelinde kendi-içinin bir temelsizlik olarak anlaşılan olgusalılığı bulunur:

“Dolayısıyla kendi-için, kendindenin çözücü tahribine tekabül eder ve kendinde, kendini temellendirme girişiminde hiçleşip emilir. Şu halde kendinde, düşünce üreten ama bu sırada kendisi tükenmeyen ve yüklemi kendi-için olan bir taş değildir. Kendinde, bir varlık anısı olarak, doğrulanamaz bir dünyaya mevcudiyet hali olarak, kendi-içinde kalır sadece. Kendinde-varlık kendi hiçliğini kurabilir ama kendi varlığını kuramaz; çözüldürken hiçleşip bir kendi-için haline gelir ve bu kendi-içinde, kendi-için olan olarak kendi kendisinin temeli olur; ama kendi-için kendindelik olumsuzluğu, ele geçirilmeden kalmış olur. Bu, kendi-içinde olgusalılık olarak kendineden kalan şeydir ve kendi-içinin yalnızca bir olgusal zorunluluğa sahip olması ,yani kendi bilinç-varlığının ya da varoluşunun temeli olması, ama mevcudiyetini hiçbir durumda temellendiremeyeşi de bu yüzdendir. Böylece bilinç, hiçbir durumda kendini olmaktan alıkoyamaz ama yine de kendi varlığından tümüyle sorumludur”(Sartre,2009:146).

Sartre’a göre, insan varoluşunun olgusalılığı, bu varoluşun sadece geçerli herhangi bir temele sahip olmaması değildir; çünkü herhangi bir temele sahip olamamak aynı zamanda bu olgusalılığı geçerli kılacak eylemlerin gerçekliği hakkında da insana varoluşçu bir sorumluluk yükler; yani Sartre için insan, kendi varoluşunu haklılaştırmaya çalışan, olgusalığının sonucu olarak seçimlerinin sorumluluğunu üzerine alıp kendi özünü kuran bir yapıya sahiptir:

“Kendi –için vardır. Ne ise o olmayan ve ne değilse o olan varlık vasfıyla da olsa, kendi-için vardır diyeceğiz. Kendi-için vardır, çünkü içtenliği başarısızlığa sürükleyecek engeller ne olursa olsun, en azından içtenliğin projesi tasarlanabilir. Kendi-için II. Philip’e vardı dediğimizde ve dostum Pierre vardır, var olmaktadır dediğimizde kastettiğimiz anlamda, bir olay vasfıyla vardır; Pierre kendisinin seçmemiş olduğu bir koşulda beliren biri olarak 1842 yılının Fransız burjuvası olarak vardır, Schimtt ise 1870 yılının Berlinli işçisi idi, o dünyaya atılmış olarak, bir durum içine bırakılmış olarak vardır; saf bir olumsuzluk hali olarak, dünyanın tüm diğer şeyler için, şu duvar, şu ağaç, şu fincan için geçerli olan kökensel soru onun için de geçerlidir: Bu varlık neden başka türlü değil de böyle? O, temelini kendisinin oluşturmadığı bir şeyi, dünyadaki mevcudiyetini, kendinde barındıran olarak vardır (Sartre,1943,2009:140)

Kendi için, olgusallığını dünya-içindeki buluşundan alır. Hiç ışık görmemiş bir kişinin boş zihni, içinde bulunduğu dünyayı anlamlandıramaz. Bir bebek gözlerini açtığı anda, etrafındaki nesneleri algılamaya başlar ve zihnini nesnelerin ideleriyle sistemsal olarak doldurur ve böylece anlamlandırdığı fenomenlerle yaşamaya başlar. Dolayısıyla dünya içindeki varlık olarak kendi olgusallığını da kavrar. Nitekim bilincinde olmak, her zaman için dünyanın bilincinde olmaktır ve böylece dünya ile beden farklı tarzlarda olmakla birlikte her zaman için bilincimdeki mevcudiyetleridir’’ (Sartre,2009:437). Bununla birlikte Sartre, bedenin bilincinde kendi kendine olma olgusallığını tanımlar. Beden dünya ile iç içe iken, bazen başa çıkılamaz bir bulantı açığa çıkar ve varlığa gerçekliğini durmandan rahatsızlık olarak bildirir.

Olgusallık meselesi kısaca insan varoluşunun kendi berisine ilişkin seçeneksizliğini ifâde eder, özne, içine doğduğu zamansal ve maddi koşulları seçemez ya da belirleyemez, bu olguların tümü bize herhangi bir temelden yoksun gelir, yani Türk ya da Fransız olmanın ya da 18. Yüzyılda bir köle olarak doğmuş olmanın rasyonel hiç bir gerekçesi yoktur. Olgusallık bu yüzden olumsaldır ve aynı nedenle de insanî varoluşun dünyadaki görünüşü herhangi bir temellendirilebilir, rasyonalize edilebilir kökenden yoksundur. Sartre’a göre, Descartes’in da bağlı olduğu gelenek bu temelsizliği Tanrısal bir gücü temele koyarak, yani tanrıbilimsel kanıtlarla çözmeye çalışmış, Heidegger ise özellikle de vicdanın çağrısı kavramı aracılığıyla ölüm karşısındaki otantik varoluş olanağı ile temelsizliğe bir temel vermeye çalışmıştır. Sartre ise varoluşun temelsizliği üzerinden insanın aslında olgusallığından fazla, başka, öte bir şey olduğunu anlatmaya çalışmıştır; buna göre, insanı her ne kadar seçemediği koşullarla sınırlandırılıyormuş gibi görünse de özünü belirleme, oluşturma seçeneğine mahkûmdur; seçimleriyle, yapıp etmeleriyle kendi benliğini kurma, dolayısıyla olumsallığını gerekçelendirerek bir “temele” oturtma eğilimindedir. İnsanın içinde yaşadığı toplumsal yapı ve bu toplumsal yapının içindeki edindiği rollerle ilgili hareketliliği bu temelsizliğin meşrû bir zemine oturtulmaya çalışılmasının bir görünümünden başka bir şey değildir aslında. Dolayısıyla insanı soyut kavramlarla anlamaya çalışmak ve ona böylece temel kazandırmaya çalışmak felsefe tarihinde sıklıkla yapılan bir hata olarak göze çarpar; Sartre’a göre insan ancak eylemlerinin somutluğunda, yapıp ettiklerinde, tasarılarında temellenen, yakalanan, kavranması olanaklı olan bir yapıdır.

2.8.KENDİSİ İÇİN VE DEĞER

İnsan, Sartre'a göre, bilincini çevresi ile oluşturur; daha sonra bilincini bu fiziksel çevrenin ötesine, yani aşkınsala yönlendirir. İnsan, kendi-için olarak kendinde-varlıktan farklı bir şekilde mutlak bir dolulukla değil, tam tersine doldurulamaz bir eksiklikle karakterize edilmiştir. Kendinde, bir bilinç-değil bütünlüğüdür; o, içselliğinde kendine doğru bir olumsuzluk taşımayan varlıktır ve bu haliyle de her hangi bir aşkınlığa bağlı değildir. O, kendinde olan olgusalıktır. İnsan Kendisinde varlığın taşıyıcısıdır; çünkü insan, Sartre'ın da verdiği örnek hatırlanacak olursa garson, bilinç-değil 'in taşıyıcısıdır. Burada Sartre'ın kastettiği düşünüm-öncesi bilinç durumudur. İnsan varoluşu, Sartre'a göre, bilinçli bir varoluş olmakla birlikte, bu bilinçlilik, Descartçı bağlamda anlaşılan bir bilinçlilik değildir. Sartre'da dünyaya kuramsal ya da bilişsel bir tavırla yönelim değil, bilinci önceleyen, kuramsal olmayan bir tavırla yönelim söz konusudur. Dolayısıyla insan varoluşu dünya-içindeki yönelimleri ve deneyimlerinde çoğu zaman sanki kendi-içinde varlık olmaktan ziyade kendinde varlık gibi davranmaktadır. Bu Sartre'a göre sadece insanın gündelik eylemleriyle sınırlı bir durum değildir. Felsefe tarihinde idealizm ve realizm gibi, bizzat Sartre'ın sıklıkla eleştiri yönelttiği yaklaşımlar da bunun en bilindik örnekleridir. Bu bağlamda Platon, Descartes, Leibniz, Spinoza ve Kant gibi fenomenlerin anlamlarını aşkınsaldan ya da sezgiden aldığını belirten düşünürler, dolaylı olarak Kendinde varlığı imlemişlerdir. Bu düşünürlerin yanı sıra Hegel de Sartre'ın eleştirilerinden pay alan düşünürlerin başında gelir. Sartre, öncelikle Hegel 'in tanımladığı ve kullandığı Kendinde kavramını ondan farklı bir anlamda kullanmıştır. Hegel bölümünde de dile getirildiği gibi Kendinde, Kendisi-için 'in bir yansımasıdır. Hegel'de kendinde varlık, mutlak tinin açılmasıdır. Bu açılma sonsuzlukla bütünleşmedir. Dolayısıyla Hegel 'in kendinde varlığı, içkinliğini mutlak tinden alır; ancak Sartre, kendinde varlığı aşkınsal olarak değil kendi içinde kendinde varlık olarak tanımlar. Kendini olumsuzlamayan bir olumluluktur kendinde varlık. Bununla birlikte kendinde varlığın gündelik yaşamda kendini farklı biçimlerde göstermesi Sartre felsefesinin dikkat çektiği en önemli hususlardan bir tanesidir. Bu bağlamda düşünülecek olursa, toplum, kadına belli roller yükler ve onu kadın, kız, anne, kız kardeş ya da cinsel bir obje olarak yorumlayarak koyutlar. Bu durumda,

sorulacak soru kadının bunlardan hangisi olduğudur? Sartre'ın felsefi yaklaşımı göz önüne alındığında, aslında kadın, bunların hepsi de olabilir, hiçbiri de olmayabilir. Oysa geleneksel toplumlarda kadına, törenin, dinin ve kültürün şekillendirdiği bakış açısına dayanılarak kimi genel geçer etiketler yapıştırılır. Bu etiketler, Sartre bağlamında, kendindenin ve onun bilinç-değilinin ya da düşünüm-öncesi bilinç halinin yaygınlık gösterdiği olgusalılıklardır. Bu haliyle Kendinde, donuk gerçekliğin yansımasıdır. Oturduğum binada, üst katımda sesler duymaktayım. Bir an seslere kulak kabartarak anlamaya çalışıyorum. Ancak sesler net değil, kelimeleri seçemiyorum. Daha iyi duymak için dairemden çıkıp üst katın kapısını dinlemeye karar veriyorum. Bu esnada ayak seslerini duyuyorum. Gittikçe bana yaklaşan ayak sesleri ve bu sesler bende öyle bir bilinç-değil uyandırıyor ki, telaşlanmaya başlıyorum. Önceki rahat halimden eser kalmıyor. Kalp atışlarım hızlanıyor, nefes alıp verme aralığım artıyor. Dahası yüzüm kızarıyor, terlemeye başlıyorum; çünkü duyduğum ayak sesleri, bana gittikçe yaklaşıyor ve dahası gelen kişinin her an beni görebileceğini düşünmeye başlıyorum; arkama dönüp baksam aslında orada kimsenin olmadığını görürüm; ancak bu baskı o kadar artıyor ki orada kalakalıyorum. Bilinç-değile ilişkin tematik olmayan yargıları çok şeyle dolup taşıyor; içinde bulunduğum andan çıkıp, zamansallığın kaybolduğu bir yapıda kendimi görmeye başlıyorum; çünkü ayak seslerini yakınımda hissediyorum, birisi adeta yanı başımda yürüyor gibi, sanki birisi yanımda duruyormuş gibi hissediyorum. Tüm bunları bana yaşatan koca bir yapı olan Kendinde varlığın bilinç-değil'idir.

“Kendinde varlık aynı zamanda fenomenin varlığıdır ve onun hakkında sahip olduğumuz bilginin üzerinden geçip gider. Mutlak bir ilişkisizliktir. Onun bu anlamda, belli bir zamansağlığı bile yoktur. Zaten uzam ve zaman Sartre'a göre sadece insana özgü bir olgudur. Kendinde varlık zaman dışıdır. Kendinde varlık, ayrıca, bilinç-olmayandır. Kendinde varlık bilincinin, yani kendisi için varlığın ekstasis'lerinden biri olan zamansallığa sahip değildir. Ve kendinde varlık fazladandır. Sartre 1938'de yayımlanan ünlü Bulantı romanının birkaç pasajında, toplumdışı kahramanı Antoine Roquentin'e Kendinde varlığın olgusalılığını derinden hissettirerek bir-takım varoluşsal yaşantıların çok çarpıcı betimlemelerini yapar. Bu betimlemelerden biri de şudur: Antoine Roquentin bir belediye parkında oturmuş, dalgın dalgın, bir ağacın toprak seviyesindeki gövdesine, toprağın içine doğru uzanan kökün başlangıç noktalarına bakmaktadır. Ve ağaç birdenbire gerçek dışı bir görünüme bürünüp Roquentin'in gözüne gerçek bir ağaçtan tamamen uzak, yabancı, tuhaf bir halde görünmeye başlar. Roman kahramanı onu o an, olan bir ağaç olarak değil de, fazladan olan, hiçbir zorunluluk taşımayan,

tümüyle nedensiz olan kendinde varlık gibi görmeye başlamıştır. Ve işte ben o anda, kendi varlığını onunla özdeşleştirip varoluşsal bir bulantı duyar. Oysa o, tıpkı müzik notaları gibi kesin ve zorunlu olmayı arzu etmektedir. Zihninde hep *Some of these days...* diye başlayan bir caz ezgisinin nakaratı vardır. Başka bir deyişle Antoine Roquentin, Aynı anda kendinde varlık olan bir kendisi için varlık olmayı arzulamaktadır. Yani, o haksız bir arzunun ardından koşmaktadır Sartre için insan biraz da bu yüzden nafil bir tutkudur “(Kırkoğlu, Sartre,1965,2016:26).

Sartre için insan varoluşu her şeyden önce bir bilince sahip olmasıyla ön plana çıkar. Bilince sahip olmak, Sartre’a göre, giderilemez bir eksiklikle belirlenmiş olmayı ifade eder. Sartre, eksiklik derken bilincin hiçlikle bağlantılı yapısına dikkat çeker; çünkü bilinç hem yönelimi içinde yöneldiğini hiçler, olumsuzlar, hem de bu bilincin taşıyıcısı olarak insan, olmadığını olmak suretiyle hiçlikle olan varoluşsal ve daimi bağlantısını ortaya koyar. Bu bağlamda, insan, yani kendi-için, kendinden kalkarak kendini ve dünyasını anlamlandırır. İnsan, bu kendisiyle özdeş olamama hali nedeniyle, eylemlerinin tümünde sürekli kendi varlığı üzerine dönerek, kendini tamamlamaya çalışır; her ne kadar bunu başaramayacak olsa da o, varoluşu gereği hep kendine doğru bir devridaim halindedir. Bununla varlık kendini sürekli oldurur. Varlık kendini herhangi bir noktada tanımlamak ya da tamamlamak için dur(a)maz ve bu yüzden de varoluşunu hitama erdiremez. Dolayısıyla Sartre, değer kavramını idealistlerin düşündüğü gibi aşkınsal bir alana ya da realistlerin düşündüğü gibi insanın dışında yer alan bir alana ait bir olgu olarak görmez; tam tersine değerler insana, onun varoluşuna ait somut olgusalıklar olarak düşünülür. Onlar ancak insan varoluşunun kendini gerçekleştirirken ortaya koyduğu amaçlar, hedefler ya da nihai varış noktaları olarak ele alınır. Arzuyla dolu olan insan varoluşu, sürekli kendini aşmak ister. Ancak bu öteye geçiş, metafiziksel anlamda değil, olgusal bir anlamdadır. Dolayısıyla insan, kendi olabilmek için kendini, tanımlanışları içinde, sürekli olumsuzlayarak gerçekleştirir. Kendi-içinin kendi varlığını oluşturması, iradenin bir göstergesidir:

“Değer, bütün öteye geçişlerin ötesine geçen ve onları kuran ötedir, ama ben asla kendimin ötesine geçip ona yönelemem, çünkü tam da kendi öteye geçişlerin onu varsayar. Değer, bütün eksikliklerin, eksik-olanı değil eksik-olunanıdır. Değer, kendi-için ne için olduğunu açığa çıkaran, kendi- içinin tam bağrında ona musallat olan kendisidir. Bilincin bizatihi varlığıyla her an kendinin ötesine geçerken yöneldiği üstün değer, kendi’nin temeli olan, özdeşlik, saltlık, süreklilik gibi vasıflarıyla birlikte kendi ye ait olan mutlak varlıktır. Bu

da değerin neden aynı zamanda hem olabildiğini hem de olamadığını kavramamıza imkân veren şeydir. Değer her türlü öteye geçmenin anlamı ve ötesi olarak vardır, kendi-içinin varlığa musallat olan namevcut kendinde olarak vardır. Ona onu göz önüne aldığımız anda, onun kendisinin de o kendinde-varlığın ötesine geçiş olduğu görülür, çünkü değer, bu kendindeyi kendi kendisine verir. Değer, kendi öz varlığının ötesindedir; çünkü değer varlığı kendi ile örtüşme türü olduğundan, bu varlığın sürekliliğinin, saltlığının, tutarlılığının, özdeşliğinin, sessizliğinin bir çırpıda ötesine geçer, öteye geçmek için de bu nitelikleri kendi kendine mevcut olarak talep eder”(Sartre,2009:157).

Mücadele, sürekli bir uyanıklık sağlar ve bunun sonucunda diri olan varlık, kendi değerlerini yaratır. Değer, varlığı daha öteye taşır. Varlığın eksikliklerini, kazanım olarak dönüştürür. Kişi, kendinde varlığın şekillendirdiği bir ortamda doğar, eğitimini o yönde alır. Klasik din eğitimi veya Teoloji okur. Kişiye, kendinde varlığın yarattığı bilinç-değil o kadar gerçek görünür ki, kendi öz varlığını ve bireyi ben yapan kendisi – için varlığının varlığından habersiz kalabilir; davranışları, eğilimleri, toplumsal statü ve aile yapısı kendinde varlığın ekseninde oluşabilir. Kişinin babası yetkin bir din adamı, abisi bir müftü ve ailesi din adamları yetiştiren klasik medrese kültürüne sahip bireylerden oluşabilir. Tüm bu oluşumlar kişinin kendinde varlığını ya da onun düşünüm-öncesi bilinç halini oluşturur. Kişi zamanla tüm bunlara karşı tepki duyabilir, bu rahatsızlık gittikçe baskın çıkmaya başlar ve böylece kişi, gelişen farkındalığı eşliğinde, felsefi aklın ufuk açıcı telkini ve diyalektik yöntemin problemlerle başa çıkılmasında en iyi yol olduğunu anlar; çünkü sahip olunan hayatı kişinin kendisi seçmemiştir. Bu durumda kendi benliğini oluşturmak için, kişiye dayatılan bu kendinde varlığın olumsuzlanması gerekir. Bunu, kişi içindeki kaygıyla filizlenen kendisi – içinin varlığıyla sağlar. Kendisi – için varlık, bu mücadeleye girdiği anda kendi değerlerini ve bu değerlere bağlı olarak da kendi değerini yaratır. Bağrında taşıdığı karşıtlığa rağmen bunu başarmaya çalışır; iradesini ve benliğini kendisi -için oluşturur. Tüm bu yaşananlar, bir bakıma kişinin, kendi öz benliğini oluşturma mücadelesidir. Tüm sahip olduğunu zannettiği kendinde varlığın kişiye dayattığı tanımlamaları olumsuzlamak ona değer katar. Bu anlamda değer, mücadele ve olumsuzlama sonucunda kazanılan güçtür. Mücadele, sürekli çatışmayla oluşan bir benliği oluşturur. Bu bağlamda değer/ler, kişiyi, kendi ötesine taşıyan olanaklılıklardır. Birey, varoluşunu kendisi – için varlığında bulur ve değer, varlığı şimdi, burada olandan ötelere taşır. Değer, kendinde ve kendisi – için varlığın ötesi

demektir. Değerimi yarattığım anda kendi öteme geçer ve kendimi anlamlandırırım; dolayısıyla değer, kendisi için varlığın önceden belirlenmiş özü değildir; tam tersine, o, kendisi için'e musallat olmuştur ve bu nedenle de değer, kendisi içinin kendi kendisi olma çabasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla değer olgusu, Sartre için, en temelde arzu kavramıyla bağlantılıdır; çünkü hiçlikle bağlantısında sürekli bir eksiklik olarak kendini gerçekleştirmeye çalışan bilinçli insan varoluşu, daimi bir şekilde arzularını doyurmayı hedefler:

“İnsani olgu olarak arzunun var olması, insan-gerçekliğinin eksiklik olduğunu kanıtlamaya yeterdi. Nitekim, arzuyu bir psişik halı olarak, yani doğası gereği, neyse o olan bir varlık olarak görmeyi istiyorsak, onu nasıl açıklarız? Ne ise o olan bir varlık, neyse o olan gibi düşünüldüğünde, tamamlanmak için hiçbir şeyi kendine çağırır. Tamamlanmamış bir çember ancak insan aşkınlığı tarafından ötesine geçilen olarak tamamlanmışlığı çağırır. Tamamlanmamış çember kendinde eksiksizdir ve kapanmamış bir emri olarak tümü öyle olumludur. Bu eğrinin yeterliliği ile var olan bir psişik durum ayrıca başka bir şeye yönelik en küçük çağırıcıyı bile barındıramaz: eğer böyle olsaydı psişik durum kendi kendisi olurdu ve kendisi olmayan liste ile hiçbir ilişkisi olmazdı; nasıl dışarıdan bir aşkınlık son dördün evresinde ki bir ayın ötesine geçiyorsa, bu psişik durumu açlık ya da susuzluk olarak oluşturmak için de yatıştırılmış açlık bütünlüğüne doğru onun ötesine geçen dışarıdan biri aşkınlık gerekir. Arzuyu bir fizik güç gibi tasarlanan bir *conatus* yapmakla da işin içinden sıyrılmış olamayız. Çünkü ona bir nedenin etkililiğini bile aktif etmiş olsak, *conatus*, Başka bir duruma yönelik bir açlığın özelliklerini kendisinde taşıyamaz”(Sartre, 1943, 2009: 149).

Sonuç olarak Sartre için değer, aşkın ya da insanın dışında yer alan bir mutlak ya da kendinde varlık olarak değil, insani varoluşun eksik varoluşu ile bağlantılı, yani arzu ile bağlantılı olarak anlaşılması gereken bir olgusalılık olarak karşımıza çıkar; bu, insani varoluşun doğrudan doğruya olanaklılıklarla bağlantısını da gözler önüne sermesi açısından önemlidir.

2.9.KENDİSİ İÇİN VE MÜMKÜN VARLIK

Sartre için olanaklılığın dünyadaki varlığı, insani varoluşun eksiklik ve değerle olan varoluşsal bağlantısı ekseninde düşünülmelidir. Sartre'ın verdiği örnek bağlamında ifade edilecek olursa, nokta tanımdır ve tanım, kendinde olumsuzluk barındırmaz. Oysa oluş, devinimsellik eksiklikte başlar. Sartre'a göre, insan, var oluşundaki eksiklik nedeniyle kendini öldürür; çünkü onun varoluşu, kendi kendisiyle

özdeş olamayan bir varlık olarak, yani olmadığını olan, ya da olduğundan başka türlü olabilen bir varlık olarak gerçekleşir. Hiçbir tanımın içine sığmayan kendisi-için varlık, yapıp etmelerinde her zaman kendi dışına taşarak eyler; kendi dışına taşması, o an olduğu şeyi olumsuzlaması demektir; bu bağlamda dünya, kendisi-için 'in tasarılarını, amaçlarını ya da hedeflerini, değerlerini, arzularını yansıttığı bir eylem alanı haline gelir; bu süreçte insanı kendi benliğine ilişkin özellikleri keşfetmesi de kaçınılmazdır. Oluş, kendinde-varlıkla ilişki içinde gerçekleşir ve onun mutlak varlığına karşın, kendisi -için varlık, her belirlenimini peyderpey tamamlar, ancak bu oluş hiç bitmez. Mutlak varlık ya da zorunlu varlık, kendinde olumsuzluk ve her hangi bir eksiklik barındırmaz. Bununla birlikte insanlık tarihinin belli bir anlamda Mutlak varlık anlayışı ile şekillendiği de söylenebilir. Bu bağlamda aslında insan tasarılarının yansımalarından başka bir şey olmayan sosyal normlar, en temelde mutlak varlığın dolaylı görünümleridir ve dogmatik yapısı içinde toplum, kendini kapsayıcı bir bütün olarak koyutlar; dolayısıyla kendinde herhangi bir eksiklik barındırmadığını varsaydığı için de oluşu kendi dışında bırakır. Öte taraftan kendisi –için; oluşturulmuş koca yapıya karşı kendini karşıt hale sokabilir ve bu bağlamda kendini kendi özünde sürekli çatışmayla var eder. Her an kendindenin baskısı ve karşıtlığı altındadır. Kendisi – için olumsaldır ya da mümkündür. Buradaki mümkün ya da olumsal, olup olmama sorunu değil, kendisi – içinin kendini var etme iradesi, çabası ve eylemselliğidir. Mutlak varlık olarak koyutlanan ideallik, bu çabadan ve iradede yoksun olduğundan oluş onun için imkânsızdır; oysa olanaklılıklar sadece ve sadece olduğu gibi olamayan bir varlığa, yani insana özgüdür. İnsan, her eyleminde, her seçiminde, dışarıda bıraktığı, olumsuzladığı bir şeyi de beraberinde taşır; bu durum onun bir olanaklılıklar varlığı olduğunun açık göstergesidir:

“Kendinin temeli olarak kendi-için, olumsuzlamanın belirşidir. O belli bir varlığı ya da bir varlık tarzını kendiliğinden olumsuz uygulayarak kendini temellendirir. Olumsuzladığı ya da hiçlediği şey, bildiğiniz gibi, kendinde-varlıktır. Ama herhangi bir kendinde-varlık: insan-gerçekliği her şeyden önce kendi kendisinin hiçliğidir. Kendi-için olarak kendiliğinden olumsuzladığı ya da hiçlediği şey, kendinden başkası olamaz. Bu hiçleyişle ve hiçlediği şeyin hiçlenmiş olan sıfatıyla kendisindeki bu mevcudiyetine oluşturulduğundan ötürü ,insan-gerçekliğine anlamını veren şey, eksik-olunan kendinde-varlık-olarak-kendisidir. İnsan-gerçekliği , kendiyle ilkesel münasebeti içinde ne ise o olmayan olduğu ölçüde, kendi ile münasebeti de ilksel bir münasebet değildir ve anlamını ancak sıfır münasebet ya da özdeşlik

olan bir ilk münasebetten devşirebilir. Kendi için ne ise o olmayan olarak kavramaya imkan veren şey, ne ise o olacak olan kendisidir ;kendi-içinin tanımında yadsınan -ve bu haliyle ilk başta ortaya konması gereken- ilişki, kendi-içinin kendi kendisi ile özdeşlik kipinde sürdürdüğü ve sürekli bir biçimde namevcut olarak verilen bir ilişkidir. Susuzluğun kendinden kurtulmasına ve susuzluk bilinci olduğu ölçüde susuzluk olmamasına yol açan bu ince bulanıklığının anlamı, susuzluk olacak olan ve susuzluğa musallat olan bir susuzluktur. Kendi-için de eksik olan şey, kendidir-ya da kendinde olarak bizzat kendidir”(Sartre,1943,009:151).

Mümkün varlık, muktedir olması hasebiyle sahip olma ya da olmama edimini kendinde barındırır, daha doğrusu seçme özgürlüğüne sahiptir. Skolastik felsefede iki varlık bulunur. Bunlardan birincisi *zorunlu varlık* diğeri ise *mümkün varlık* tır. Soruşturma bu iki varlık üzerinde yürütüldüğünde, kendisi için varlığın pozisyonu da açığa çıkar. Zorunlu varlık, olması gereken varlıktır, olmaması düşünülemez ve kendinde olan varlıktır:

“Varlık vardır. Varlık, kendinde olandır. Varlık, ne ise odur. Varlık fenomeninin geçici incelenmesinin, fenomenlerin varlığını atfetmemize izin verdiği özellikler bunlardır; bu, varlığın, ne mümkün olandan türetilebileceği, ne de zorunlu olana indirgenebileceği anlamına gelir. Zorunluluk ideal önermelerin bağlantısını ilgilendirir, var olanlarınkini değil. Fenomenal bir var olan, Varolan olduğu sürece asla başka bir varolandan türetilemez. Kendinde-varlığın onun ustalığı adını vereceğimiz şey de budur. Ne var ki, kendinden-varlık, aynı şekilde, bir mümkün olandan da türetilemez. Mümkün olma, kendi-içine ait bir yapıdır, yani varlığın öteki bölgesine aittir. Şimdilik, araştırmamızı Daha ileriye götürmek bizim için mümkün değil kendindenin-asla olduğundan başka şey olmayan kendindenin-kendi-için ilişkilerini görmemizi ve açıklamamızı sağlayacak olan şey, kendinden incelemesi değildir. Nitekim, görünümlerden yola çıktık ve aşama aşama iki varlık tipini ortaya koymaya yöneldik: Kendinden ile kendi-için, ki bunlara ilişkin henüz yalnızca yüzeysel ve eksik bilgilenimlere sahibiz” (Sartre,2009:44).

Felsefenin teolojiyle münasebeti sonucu zorunlu varlık idealleştirmesinin ortaya çıktığı göz önüne alındığında zorunlu varlığın varoluşun zorunluluğunun kendi özünde saklı olduğu görülür; dolayısıyla teoloji literatüründe zorunlu varlık Tanrı olarak nitelendirilir. Bu itibarla Sartre, kendindenin olumsuzlanması özgürlüğünü, kendi kendisinin imkânı olan varlık bağlamında öne sürer, bu varlık da kendisi-içinden başkası değildir. Kendisi için, kendinde yani zorunlu varlığı kabullenmeme imkânına sahiptir. Kendisi için, varoluşunu başlatma imkânına sahiptir, bu imkâna eksikliğin olumsuz yönüyle değil olumlu yönüyle sahiptir. “ Mümkün olan, kendi için, kendi

olmak için neyin eksikliğini çekiyorsa odur ‘’ (Sartre,2009:167). Varoluş, kendi varlığının, kendi üzerindeki eksikliğini görme imkânıdır. Mümkün olma, varlığın kendi ötesinde hiçlikle belirlediği varlığa doğru bir *ekstaz* halidir, dünya ile içi içe olan varlığın vazgeçilmez oluş hâlidir. Varlık, var olmak için ve kendi belirlenmişliğini yadsımak amacıyla, hep kendi- olmayan varlığının dışına düşer. Hiçlik bu iki varlığın orta terimidir. Kendinde ve kendisi için varlığın, bütünselliğini negasyona uğratar. Negasyon, hiçliğe varlık oldurma imkânın bahşeder. Bunu Sartre’ın hayatında görebiliriz: Sartre, daha küçük bir çocukken babasını kaybeder ve annesiyle yaşamaya başlar. Annesine o kadar bağlıdır ki, Annesini kimseyle paylaşmak istemez. Daha sonra annesi evlenince küçük Sartre yıkılır. Bu yıkıntının ardından dedesi ona bakar. Dedesi onu tıraş ettirince çirkin bir çocukla karşılaşır ve şöyle der: *ne kadar çirkin, tıpkı bir kurbağa gibi*, bunu duyan küçük Sartre, tamamen yıkılır ve arkadaş çevresinden dışlanmaya başlanır. Küçük Sartre 12 yaşında iken okul yolunda şunları düşünür: *yok işte bir Tanrı yok, ne varlığı beni ilgilendirdi ne de yokluğu*, bu cümlelerden sonra küçük Sartre kocaman evrende Babasız Annesiz ve Tanrısız kaldı. (S.R.Kırkoğlu,2016:7,45). İnsan, kendi hayatındaki karşılaştığı olumsuzlukları, kendi imkânları nispetinde değerlendirerek zorunlu varlık ya da kendinde varlık idealleştirmesini kabul etmeme özgürlüğünü elinde bulundurur; çünkü insan her şeyden önce bir olmadığı şeyi olabilen, olduğundan başka bir şey olabilen bir varlıktır; Sartre’ın “*insan özgürlüğe mahkûmdur*” ifadesini de insanın kendisini her durumda kendi seçimleri ile belirlediği, dolayısıyla kendisini ya da benliğini yapıp ettikleri ile kurduğu şeklinde yorumlamak mümkündür

2.10.ZAMANSALLIK

“İnsan varoluşunu tanımı ve özü önceden belirlenmemiş bir olanaklılıklar yapısı olarak ele alan Sartre için zaman da onun bu varlıkbilimsel yapısı ile yakından ilişkili bir olgu olarak anlaşılır. İnsanın varoluşunu onun varlıkbilimsel anlamda anlaşılan bilinci olmaksızın anlamamanın olanaklı olmadığını düşünen Sartre için zamansallık da bu bilinçle ilişki içindedir. Bilinç derken her şeyden önce kuramsal - ya da Sartre’ın ifadesi akla getirilecek olursa- konumsal olan bir bilinçliliği anlamayan Sartre, insan bireyinin yaşam içinde kendi varoluşunu gerçekleştirirken sürekli bir biçimde etkin kıldığı *hiçliği* düşünür; bu bağlamda eksiklik, olanaklılık, olumsuzlama

ve zaman, her biri birbiriyle bağlantılı olacak şekilde, insan varoluşunun asli birer görünümü olarak yorumlanır. Nasıl ki varlığın kendinde bütünlüğü ancak insanın devreye girmesiyle kırılıp bir anlam ifade etmeye başlıyorsa, zaman da ancak insanın varoluşu ile bağlantılı bir şekilde varlığa gelerek anlam kazanır. Doğal olarak Sartre'ın zaman kavrayışı da, diğer fenomenlere ilişkin kavrayışında açığa çıktığı gibi, gerek idealizmin gerekse realizmin tasavvurlarından ve varsayımlarından ciddi bir şekilde ayrılır. Bu bağlamda denebilir ki zamanı insan varoluşunun gerçekliğinden ayrı başına düşünmek olanaklı değildir Sartre açısından. Dünyayı her şeyden önce düşünüm-öncesi bilincin, kendisi olabilmek adına, var olanları ve kendisini olumsuzlayarak su yüzüne çıkması olarak anlayan Sartre, zamanı da aynı düşünüm-öncesi bilincin kendisi olma çabalarındaki olumsuzlamalarının bir sonucu olarak düşünür; dolayısıyla zaman, bir bilinç varlığı olan kendi-için 'in dünya-içindeki "doğal" konumlanışını ifade eden düşünüm-öncesi bilinçlilik hali içinde varlığa gelen bir asli insani görünümdür ve bu şekliyle açılanması Sartre için önem taşımaktadır. Zamanı kendi-için 'in asli bir özelliği olarak gören Sartre'a göre zamanı, geçmiş, şimdi ve geleceğin oluşturduğu hatların ya da noktaların birbirine karışarak oluşturduğu bir toplam olarak düşünmek zamanın varlıkbilimsel, insan varoluşuyla bağlantılı boyutunu göz ardı etmek anlamına gelir. Zaman böylesi bir toplam değildir; tam tersine kendi-için'e özgü sentetik bir birliktir.

2.11.ÜÇLÜ ZAMANSALLIK YAPISININ FENOMENOLOJİSİ

Zaman, sadece insan varoluşu aracılığıyla olanaklılığından söz edilebilir olan bir fenomendir ve zamanın bir çözümlemesi yapılmak istendiğinde onun en temelde geçmiş, şimdi ve gelecek olmak üzere üç ögeden oluştuğu görülür. Felsefe tarihi boyunca zamana ilişkin çok çeşitli kavrama çabaları gerçekleşmiş olmakla birlikte zamanın geçmiş kipi düşünürler tarafından, Sartre'a göre, genelde gerçekliği olmayan, uçucu bir şey olarak yorumlanmıştır. Geçmişin bu şekilde yorumlanması doğal olarak gerçek olan her şeyin şimdide bulunduğu, var olduğu kabulüne dayanır; çünkü geçmiş, şimdiye etki eden zaman kipi olarak varlığını yitirmiştir ve şimdi de, bir bakıma, geçmişin bir tür dönüştürülmüş, değişime uğratılmış, etkisi hâlâ hissedilen bir uzantısından ya da sonucundan başka bir şey değildir. Zamana ilişkin bu türden kavrayışlarda aslında, Sartre'a göre, zamanı kendinde, tamamlanmış, bütünlüğünü

kurmuş bir yapı olarak ele alma eğilimi baskındır. Zaman böylece kendi-için'e ait bir yapı olarak görülmez ve onun insan varoluşunun gerçekliği ile olan bağı kopartılmış olur. Oysa zamanı şimdiyi oluşturan, geçip gitmiş ve artık anılarda kalmış kendinde bir bütün olarak tanımlamak doğru bir yaklaşım değildir; çünkü Sartre'a göre geçmiş kipi her zaman için kişinin yapıp etmelerindeki bilinçli yönelimle ilgili olmak/düşünülme zorundadır. Geçmiş, Sartre'a göre kişinin bir zamanlar gerçekleştirmiş olduğu eylemleri, yapıp etmeleri içeren bir yönelimselliğe göndermede bulunur. Burada dikkat edilmesi gereken nokta insani varoluşun merkezde bulunmasıdır; çünkü Sartre'a göre insan, diğer şeyler gibi var olan bir varlık değildir; özü önceden tanımlanmamıştır ve böyle olması nedeniyle de bir olanaklılıklar varlığı olarak sürekli kendisini olumsuzlayarak var olmaktadır; işte tam da bu nedenle zamanı, merkezinde insanın olduğu bu oluşsallıkla bağlantılı bir şekilde düşünmek gerekmektedir. İnsan varoluşu, kendi-için olarak dâimi bir olumsuzlama içinde var olur, başka bir deyişle onun kendi benliğini oluşturma süreci dâimi bir değişimi barındırır; işte tam da bu sürekli değişim hâli insan varoluşunun tanımlı bir varlık olmadığını ifade etmektedir; insan kendini sürekli değilleyerek, olmadığı bir şey hâline gelerek kendini var ederken, aslında kendine bir geçmiş de yaratmış, kurmuş olur; çünkü eğer kendi-için olarak o, aynı kendinde varlıkta olduğu gibi, değişmeden, kendi kendisiyle dolu olan bir sonluk olarak var olsaydı, özü gereği tanımlı ve sınırlı, kendisiyle özdeş bir varlık olduğu için hiçbir zaman bir geçmişe sahip olamayacaktı. Oysa insan bir devingenliğe sahip olması ve kendi özünü kuran bir varlık olması sebebiyle yapıp etmeleri sonucunda geçmişi kurar, bu haliyle geçmiş "ben 'in geçmişidir". Felsefe tarihinde geçmişi zamanın diğer kipleriyle bir nokta ve hat ilişkisi içinde ele alarak anlamaya çalışan anlayışların gözden kaçırdığı temel husus tam olarak budur. Bu haliyle zamanın bir kipi olan geçmiş, bitmiş, tamamlanmış kendi-içinde donup kalmış bir kendinde varlık değildir, bir bütünlük değildir, o tam da bireyin benliğini oluştururken yapıp ettiklerini olanaklı kılan yönelimselliğiyle ilgili varoluşsal bir özelliktir. Kişilerin gündelik yaşam içinde kullanmış oldukları, geçmişteki yapıp ettiklerine ilişkin ifadeler kişinin geçmişiyle koparılması olanaklı olmayan bir ilişki içinde içinde olduğunu gösterir. Bu, aslında tam da insanın geçmişte yapıp ettiklerinden sorumlu olduğunu ve geçmişin şimdi ile ilişki içinde olduğunu gösteren bir durumdur; yani kısacası insan, Sartre'a göre, kendi kendisiyle özdeş olmayan bir bilince sahip olmasıyla, olmadığını olabilen

bir varlık haline gelmekte ve böylece geçmişini ve şimdisini yaratmaktadır; bu elbette bir diğer zaman kipini, yani geleceği de işin içine sokarak zamanın insan için üçlü bir örgü haline gelmesine neden olur. fakat gelecekten söz etmeden önce şimdi kipine bakılacak olursa, Sartre şimdi 'nin de anlardan, içinde bulunan noktalardan ibaret bir kip olarak anlaşılmasının yanlış olduğuna işaret eder. Şimdilik kipini mümkün kılan, ona göre, ilişkide olunan var olanı bilince görünür kılmaktan, bilinçle ilişkiye sokmaktan başka bir şey değildir; dolayısıyla şimdi zamansal bir gösterge olmaktan çok, öncelikle kendi-için 'in dünyadaki mevcudiyetine gönderme yapar; bu aslında yönelimselliği içinde bilincin kendi dışına çıkarak kendisine mevcut hale gelmesinden başka bir şey değildir; böylece Sartre için öznenin, insani varoluşun, kısacası bilincin kendi içine kapalı bir birim ya da yapı olmadığı da açık hale gelir. İnsan varoluşu olarak bilinç, kendi dışına taşarak, dolayısıyla aslında kendisini olumsuzlayarak kendi kendine mevcudiyetini de açık eder ve tam da bu açık edişinde şimdiyi kurar; dolayısıyla insanın doğasının tam da bu kendini kendisine açık edişi olarak düşünmek Sartre açısından önem taşır. Bu, şimdinin, bir mevcudiyet olarak, aynı zamanda kendi-için 'in kendisiyle özdeş olamadığı olgusundan başka bir şey olmadığının da bir kere daha gösterilmesidir. Bu bağlamda şimdi, aynı geçmiş zaman kipinde olduğu gibi, insanın kendisiyle özdeş olamama, kendisinden uzaklaşma ya da kaçma deviniminin somut bir göstergesidir; çünkü ancak bu kendi kendisiyle özdeş olamama durumu insanın var olanları şimdiye getirmesine, mevcut kılmasına, oldurmasına olanak tanımakta ve bu süreç içinde onun kendi benliğini kurmasını da mümkün kılmaktadır. Zaman bu şekliyle anlaşıldığında insan varoluşunun kendi varlığıyla özdeş olmaksızın başarısızlığının bir sonucu olarak ortaya konulur.

Gelecek zaman kipi de Sartre için geçmiş ve şimdi zaman kiplerinden farklı düşünülmez. İnsan varoluşunu bir ayrımsallık, özdeş olamama, bilincin kendini sürekli olumsuzladığı bir süreç olarak alması Sartre'ın gelecek zaman kipine ilişkin yorumunda da belirleyici olur. İnsan, sürekli bir olumsuzlamanın işlediği bir süreç olarak aslında kendini kendi dışına yansıtan bir varoluşa sahiptir ve bu yansıtma gündelik hayatta en temelde insanın tasarıları, planları, hedef ve amaçları şeklinde somutluk kazanmaktadır. Dolayısıyla insan aslında kendini geleceğe yansıtarak, yani kendisinden kaçarak, şimdisini oluşturmakta ve aynı zamanda geçmişini kurmaktadır; dolayısıyla hem geçmiş hem de gelecek yapıp eden öznenin yapıp ettiği, sorumluluğu

kendisinden başkasına ait olmayan eylemleriyle örülü olmak zorundadır; Sartre açısından, bu, insan varoluşunun olmazsa olmaz, kaçınılmaz, “kesin” bir özelliğidir. Nasıl ki geçmiş, insanın şimdisinde artık var olmayan, ama sadece anılarında hayal meyal anımsan bir zaman dilimi olarak anlaşılamazsa, Sartre için gelecek de şimdi, burada olmayan bir zaman noktasında gerçekleştirilecek soyut, bilince ait genel içeriklerden oluşamaz; gerek geçmiş gerekse gelecek eyleyenin varoluşuyla ilişki bir somutluk içinde anlaşılmalıdır Sartre’a göre; aksi halde idealizmin ya da realizmin savlarında ileri sürdükleri tarzda, insan varoluşunun gerçekliğine aykırı, bir takım sonuçlara ulaşılır ki bunlar tam olarak Sartre’ın karşı çıktığı türden akıl yürütmelerdir. Her üç zaman kipinin de gösterdiği gerçek insani varoluşun kendisiyle özdeş olmayan, eksikli yapısıdır; zaman bu eksikli yapının bir sonucudur. Öznenin sürekli ayrımsallığı, onun daimi olarak kendi ötesinde oluşunu getirmekte ve bu kendi ötesinde oluş da insan varoluşunun zamansallığını kurmaktadır. İnsan, bu özelliğiyle içinde bulunduğu, ait olduğu olgusallığı daimi olarak olumsuzlayarak kendi benliğini kurmakta ve böylece somutluğu içinde yaşamının da kurucu öznesi haline gelmektedir; dolayısıyla zamanın ekstatik birliği, varlıkta kendi kendini olgusallaştırır. Kendi için varlık, zamanın, ona dayattığı öğeleri dağıtarak, kendi zamansal kipi olur. Buna da zamansallık denilir. “Zamansallık bütün varlıkları ve özellikle de insan-gerçekliklerini içeren bir tümel zaman değildir. Varlığa dışarıdan dayatılmış bir gelişim yasası da değildir. Zamansallık varlık da değildir; varlığın kendi kendini hiçlenişi olan içyapısı, yani kendi için varlığa özgü varlık kipidir” (Sartre,2009:214). Dolayısıyla hiçliğin varlığın bağrında ortaya çıkardığı gerçeklik, varlığın kendi zamansallık kipini yaratmasına müsaade eder. Varlığın ötesindeki belirlenim, varlığa yabancıdır ve varlığı kendine de yabancılaştırır; çünkü varlık, kendi zamansallık kipinde kendisi olmaya çalışır; kendisi-için, zamansallığa bölünmemiş kendinde varlığa karşı kendi olgusallığını anlar ve oluşunun imkânını kavrar. “Zamansallık eritici bir kuvvettir ama birleştirici bir edimin bağrında böyledir; -sonradan hiçbir birlik kazanamayacak ve bunun sonucunda da çokluk bile varolmayacak- gerçek birçokluk olmaktan çok, bir hemen hemen çokluk, birliğin bağrındaki bir ayrışma taslağıdır” (Sartre,2009:207). Dolayısıyla varlık sürekli bir varoluş çokluğu içerisinde, varolmaya devam edecektir. Dolayısıyla varlık kendi öncesini ve sonrasını kendi çokluğunda şimdi yapar.

Zamanı, varoluşundaki daimi ve kapatılamaz eksikliğinde kuran insan zamansal bir varlık olarak tarihin oluşturulduğu bir alanda yaşar, adına dünya dediği bu alan onun tek başına yaşamadığının, bir birey olarak ancak toplumsal bir bağlam içinde var olabileceğinin de bir göstergesidir. Sartre, bu nedenle “Varlık ve Hiçlik” adlı metninde toplumsal olanı, yani ötekini ve öznenin öteki ile kurduğu ilişkiyi incelemeyi gerekli görür.

2.12.İNSAN VAROLUŞU VE ÖTEKİLİK SORUNU

Dünyadaki varoluşu içinde insanı kendinde-olmayan, sürekli kendisini olumsuzlayan bir yapı olarak gören Sartre, kendi zamansallığı ve olanaklılığının oluşturduğu gerçeklikte devinen insanın kendi başına var olmadığını, doğrudan doğruya ve düşünüm-öncesi bilinçle bağlantılı olarak hep bir başka bilincin yönelim çerçevesinde bulunduğunu ileri sürer. Sartre’a göre öznenin bir bilinç varlığı olarak başka bilinçlerle olan ilişkisi felsefi düşüncenin seyri boyunca daima bir sorun olagelmıştır. Bu sorunun temelinde öznenin varlığı dışında yer aldığı düşünülen diğer bilinçli öznelerin varoluşunun gerçekliğine ilişkin bir temellendirme çabası bulunmaktadır. Sartre’a göre Descartes’ten yola çıkan modern felsefi düşünce ağırlıklı olarak öznenin bilinciyle bağlantısında ötekinin bilincinin nasıl kanıtlanabileceği ya da bilinebileceği sorusunun yanıtını aramıştır; fakat bu arayış genelde bilinçli özneyi diğer öznelerden ve içinde-bulunduğu-dünyadan yalıtarak kendi bilinci içine kapatan, dolayısıyla öznenin içkinliğini ortadan kaldırarak onu sadece temsillerle iş gören aşkınsal bir referans noktasına dönüştüren bir başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Sartre özneyi ve onun varoluşunu, diğer öznelerle olan ilişkisini felsefi geleneğin, gerek idealizmin gerekse de realizmin gözden kaçırdığını vurgular; her iki yaklaşımda da özne kendi içine kapalı, dünyaya bir bilgi nesnesi haline getirdiği öteki üzerinden temsillerle yönelen aşkın bir konumdadır. Özneyi kendi içine kapalı aşkın bir kalkış noktası olarak alan gelenek, Sartre’a göre ister istemez tek-bencilik gibi felsefe tarihi boyunca çözülmeden kalan bir problemin ortaya çıkmasına neden olmuştur; çünkü ilk kalkış noktası olmak zorunda bırakılan özne doğal olarak ilişkide olduğu öteki bilinçlerin nasıl kendisi gibi var olduğunu göstermekle mükellef olmuştur. Descartes, bu yaklaşımın, kurucusu olarak tüm gerçekliğin çıkışı ve temellendirme noktası olarak düşünen ben’i koyutlar; Kant, gene gerçekliği aşkınsal bir düşünen ben üzerinden

kurar, bu aşkınsal ben 'in uzanım alanı dışında kalan alan is *numenal alan* olarak düşünülür; fakat burada ilginç olan nokta öteki bilinçli öznelerin de aşkın ben 'in uzanımının dışında yer alıyor olması nedeniyle aslında numenal alana ait oldukları sonucunun Kant tarafından açıklanamaz bırakılmasıdır; Hegel Sartre'a göre, kendi içine kapalı bir bilincin neden olduğu bu türden sorunları aşmaya çalışmış olsa da o da her şeyi mutlak olan aşkın bir bilinç noktasından başlattığından dolayı öteki bilinçlerin varlığı konusuna ikna edici bir çözüm sunamamıştır; çünkü Hegel'de de ben-öteki ilişkisi her şeyden önce temsillerin dolayımında olduğu bir içsellik ilişkisi olarak kabul edilir; her ne kadar Hegel Varlık ile Gerçekliğin özdeş bir şekilde bütünü oluşturduğunu ileri sürmüş olsa da, olup biten her şey öncelikli olarak soyut ve mantıksal bir kategoriler ilişkisi ekseninde gelişir. Dolayısıyla Hegel 'in sistemci düşüncesi de Sartre açısından ben-öteki ilişkisini somutluğu içinde açıklamada yetersiz ve fazlasıyla soyut kalır. Sartre'a göre bu gelenek zincirinde Heidegger, görece daha iyi bir konumda bulunur. Onun Dasein çözümlemesi özneyi içinde-bulunduğu-dünya ile daha somut bir yönelimsellik ilişkisi içinde ele alır; fakat gene de Dasein özneler-üstü aşkın bir kategoriye dönüşmekten kurtulamaz; bundan daha da kritik olan nokta ise Heidegger'in hakikatin açığa çıkması olarak yorumladığı otantik varoluşu bilinçli öznenin tek başınlığıyla sınırlamasıdır; bu durumda önemli olan ve peşine düşülmesi gereken, felsefi olarak da muteber görülen hedef, öteki bilinçlerden ziyade varolan öznenin kendi varoluşuna ilişkin bir "bilinçlilik durumu" yakalayarak seyredebilmesidir. Bu, benin kendisinden başka hiç kimsenin deneyimleyemeyeceği, dolayısıyla özneyi diğer bilinçlere açmaktan ziyade onu kendi üzerine kapatan bir deneyimdir ve bu haliyle de insani varoluşu yalıtarak yalnız bırakmaktadır. Tüm bunlar göz önünde tutulduğunda Sartre açısından Heidegger'in de bir şekilde Descartertesçi geleneğin özneyi ve onun dünyaya kapalı bilincine yaptığı vurguyu devam ettirdiği ileri sürülebilir. Oysa Sartre için öznenin ötekilerle olan ilişkisini yaşamın içinde yer alan gündelik ve çok daha somut fenomenler aracılığıyla gözlemlemek ve bu gözlemlerin toplamını ayrıntılı bir şekilde betimlemek mümkündür.

2.13.ÖTEKİLERİN VAROLUŞU

Sartre, Varlık ve Hiçlik adlı yapıtında ayrıntılı bir şekilde öteki bilinçli varlıkların “gerçekliğini” ortaya çıkaracak olan fenomenlerin betimlerini yapar. Beni ben yapan kendi-için varlık, her şeyden önce var olmak için çabalar; bu çabalama esnasında kendisi-olmayan ötekilerle ilişki içine girer; çünkü o, öncelikli olarak dünya-içinde-varlıktır. Kendi varlığının özünde her iki uçta duran, birbirinin karşısı olan kendinde ve kendi-için varlık bulunur. Kendi-için varlık, yapıp etmelerinde ötekinin varlığını keşfetmeye başlar. Bir arkadaşıyla çok şiddetli bir şekilde tartışan bir kişinin tartışmadan kısa bir süre sonra sessiz bir ortamda kendisini dinlemeye başlaması, tartışmayı ve yaşadığı tüm olayları tek tek düşünmesi ve o an tartıştığı kişinin kendisi olmadığını fark etmesi, akabinde de kendi kendine “*neden tartıştım, neden böyle yaptım, keşke yapmasaydım!*” diyerek serzenişlerde bulunması gibi son derece gündelik ve sıradan olan bir olay bile Sartre’a öznenin kendisi için varlığının dünya ile iç içe olduğu ve ötekinin bu gerçeklikte ne denli etkili olduğunu gösteren bir durumdur. Kendisi –için, öteki bilinçli varlıklarla kurduğu ilişkide kendinde varlığı kabullenen bir varlıktır. Sartre’ın kötü inanç yorumu bağlamında ele aldığı buluşma anındaki çifte ilişkin betimlemesi ötekinin varlığına ve ben ‘in yaşamındaki etkisine dair açıklayıcı bir örnek olarak düşünülebilir. Bu bağlamda, Sartre, söz konusu çiftin birbirlerine olan bağılıklarını şöyle tanımlar: genç, yakışıklı ve varlıklı bir adam, cinsel hazzı yaşamak için, güzel ve alımlı bir kadına yaklaşır. Kadını anlamlı sözcüklerle kendine bağlamaya çalışır; çünkü erkeğe öğretilen kadının bunun için olduğudur. Bunu ona öğreten toplumdur. Kadın, erkeğin sahip olduğu statülere bağlanarak onu belli bir şekilde görür; bu statüler kendinde varlığın toplum dolayımında dayatılan bilinç-değil’idir. Kadın, erkeğin sahip olduğu statülere dolaylı olarak sahip olmak istediği için, kendini ona teslim eder. Orada kendini bulacağını zanneder ve kendini aldatır. Bu karşılaşma da hem kadın hem de erkek, ötekinin saf bakışları altında kendi—içinlikten çıkarak kendinde varlığa dönüşürler. Bu, öznenin ötekinin kendisini bakışla ele veren varlığı karşısındaki kendi varoluşunun deneyimlenmesidir. Bu durum iki taraflıdır; bakan aynı zamanda bakılıandır ve bakılan da eş zamanlı olarak bakandır. Bu, hem kendi-için olanı hem de kendinde varlığı iç içe geçmiş bir biçimde fark etmemizi sağlayan gündelik yaşama özgü sayısız durumdan

yalnızca bir tanesidir. Issız bir yolda yürüyen bir kişi düşünülecek olursa, bu işinin karşısına kötü giyinmiş birinin çıkması durumunda, söz konusu kişinin telaşlanarak bir kendinde varlığa dönüşmeyi deneyimlediği ileri sürülebilir; bu kişi hemen savunmaya geçip, kılığı kıyafeti bozuk bu şahıstan gelmesi muhtemel bir zarardan kendini korumak ister; ancak adam yanından usulca geçip gider. Böyle bir karşılaşmada da olup biten bakma-bakılma ilişkisinin, yani ben-öteki ilişkisinin birebir deneyimlenmesidir; kişi, ötekinin varlığından ve bu varlık dolayısıyla kendi varlığından emin olmakta, aynı zamanda kendisinin kendi-içilikten çıkarak bir kendindeye, nesneye dönüştüğüne tanıklık etmektedir. Dolayısıyla Kendinde varlık beni kendisine bağımlı kılıyor. ‘‘ Ama aynı anda da varlığın bütün yapılarını dopdolu kavramak için başkasına ihtiyacım vardır, kendi-için başkası-içine gönderir’’ (Sartre,2009:309) .Ötekilerle ilişkinin Sartre için birtakım görünümleri var, örneğin ötekine sevgi, dil ya da mazoşizm gibi ya da kayıtsızlık, arzu, nefret, sadizm gibi, bunların hepsi kendisi-için ‘in ötekiyle ilişkisinde hiçliğinden ve hiçlemesinden kaynaklanıyor. ‘‘ Benim için geçerli olan başkası için de geçerlidir. Ben kendimi başkasının etkisinden kurtarmaya çalışırken, başkası da benim etkimden kurtulmaya çalışır; ben başkasını köleleştirmeye uğraşırken, başkası da beni köleleştirmeye uğraşır. Burada söz konusu olan hiçbir biçimde bir kendinde-nesneyle tek yönlü ilişki değil, karşılıklı ve hareketli münasebetlerdir. Dolayısıyla bundan sonraki betimlemeler çatışma perspektifi içinde düşünölmek zorundadır’’ (Sartre,2009:470). Bu satırlardan da anlaşıldığı üzere, başkası ile çatışma varlığın özgürlüğünün belirtisidir; çünkü varlık, başkasına ait olmayı, kendi özgürlüğünü başkasında yitirmesi olarak anlar. Bu açıdan düşünüldüğünde Erkek ve Kadın arasındaki ilişki, başkasını kendi ait kılma olarak görölebilir. Toplumsal kabullerle yetişmiş bir kadın, bir erkeğe ait olmak ister, onda yitip gitmek ister; erkeğin varlıklı ve belirgin bir statüde olması yeterince cezbedicidir; dolayısıyla başkasına ait olmak, hiçliğin anlamsal gerçekliğinin kavranmamasıdır. Erkek, kadına sahip olmayı istemez, onun özgürlüğüne musallat olur. ‘‘ Gerçekten de aşkı açıklamak için onca sıklıkla başvuru olan o mülkiyet nosyonu, ilk başvurulacak nosyon olmaz’’ (Sartre,2009:473). Totaliter ve despotik anlayışlar, özgürlüğün kendi belirlenimi altında olduğunu iddia ederler. Bu anlayışları, skolastik ortaçağ felsefelerinde görmek mümkündür. İlk günah kavramıyla Hristiyan teolojisi, kadını mahkûm ederek özgürlüğünü ele alır, doğan her yeni çocuk vaftiz edilerek

arındırılır. Bu anlayışlar, insanın omuzlarına yüklenen kendinde varlığın tasallutlarıdır. Dolayısıyla kadından özgürlüğünü almak isteyen erkek, ona şunu söyler : “ Sizi seviyorum çünkü sizi sevmeye özgürce angaje oldum ve kendimi yadsımak istemiyorum; sizi kendime olan sadakatimden ötürü seviyorum? Nitekim âşık, bağlılık sözü talep ederken bir yandan da bu söz verme karşısında irkilir. Bir özgürlük tarafından sevilme ister ama bu özgürlüğün özgürlük olarak artık özgür olmamasını talep eder” (Sartre,2009:474).

2.14.KENDİ İÇİN BEDEN

Sartre için beden, her şeyden önce insan varoluşunun kendi-için olarak kendinde-varlık olmadığının açık bir ifadesidir. Bu, aynı zamanda, bedenin hiçlikle bağlantılı olarak her türlü nitelik, nicelik ve özelliğin ana kaynağı ya da temeli olduğunu kabul etmektir; çünkü Sartre’a göre kendinde-varlığın olumsuzlanarak içinde yaşanılan dünyanın vücuda getirilmesi tam da bilinci taşıyan, bilinçle yekvücut olan bu bedenle olanaklı olur; dolayısıyla bedeni sadece organik bir birim anlamak onu olduğundan çok daha yüzeysel ve basit bir düzeye indirgemek anlamına gelir. Sartre’ın bedene yaptığı vurgu, insan varoluşunun dünyaya sadece bilinç perspektifinden bakan soyut bir doğa taşımadığını göstermesi açısından önemlidir; çünkü ona göre insan her şeyden önce bedeni aracılığıyla içinde bulunduğu ortama yönebilir; bu bağlamda bedenin insan varoluşunun girift bir ilişkisellelikle bağlı olduğu dünyada olan biten her şeyin görülerek yorumlanması ya da anlamlandırılmasında bir kalkış noktası ya da bir yönelim merkezi olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla Sartre insanın bedenini aynı zamanda onun olgusalılığı olarak nitelendirir. Bu olgusalılık insan varoluşunu somutluğu içinde anlamının da açık bir örneğidir. İnsan, bu olgusalılık olarak, yani kendi-için olarak, ilişki içinde olduğu kendinde-varlık alanını olumsuzlayarak bedeninin ayrı başınalığını, kendi-için olarak kendinde-varlık olmayışını, her yönelimsellik ve eylemselliğinde tekrar ve tekrar gösterir. Buna göre bir nesnenin rengini görmek ya da bir çiçeğin kokusunu almak yahut da bir yemeğin tadına varmak, Sartre için, bedenin aynı zamanda bir renk, koku ya da tat olmadığını, tam tersine bunlardan başka olduğunu gösterir; dolayısıyla her yönelimsellik nihai olarak bilinci bedene gönderir. Böylece dünya ile iç içe olan varlık, bilincini dünya dolayımında oluşturur ve algılarını o yönde şekillendirir. Varlığın dünya ile

münasebeti, fenomenler aracılığıyla şekillendirdiği bilincidir. Bilinç, bedeninin üzerinden dünya ile irtibata geçer ve kendini inşa eder. Örneğin bir garson, yönelimi bağlamında, bedenini merkez yaptığı bir hat üzerinden garson kalıbına girer; böylece dünya ile münasebetini, girdiği bu rolle sağlar. Bu veriler ışığında Sartre’a göre garsonun garson olarak varoluşu bir zorunluluk içermez; çünkü her şeyden önce kendisinin varoluşu bir zorunluluk değil, bir olumsuzluktur; fakat bu varoluşun kendinde-varlığı olumsuzlaması ise bir zorunluluktur ve doğrudan doğruya bedene gönderme yapmaktadır; dolayısıyla beden bireysel varoluşun olumsuzlamalar biçiminde gerçekleşen özgür mevcudiyetidir ve bu haliyle de insanın geleceğe ilişkin tasarısı ve olanakları ile ilişkilidir. Bu bakış açısında beden, Sartre tarafından, en temelde yatan olumsal ve temellendirilemez oluş-hâli olarak düşünülür. “Bir yandan bir kendi içinin, öte yandan da bir dünyanın, nasıl iletişim kurdukları araştırılması gereken iki kapalı bütün halinde asla var olmadıklarını biliyoruz. Ne var ki kendi için, kendi –kendisi aracılığıyla dünya ile münasebettir; varlık olmasını kendiliğinden olumsuzlayarak bir dünyanın var olmasını sağlar ve bu olumsuzlamanın kendi imkânlarına doğru ötesine geçerek, buradakileri kullanılabilir olarak keşfeder” (Sartre,2009:205). İnsani varoluşu, bedeni aracılığıyla konumlanan bir yapı olarak yorumlamak aynı zamanda insanın dünyaya soyut bir bilinç aracılığıyla yönelmediğini de göstermesi açısından önem taşır. O halde bedeni bağlamında insan gerçekliği şeylerin araçsallığı, konumu ve açılarının sıralanıp düzenlenmesi bakımından temel teşkil eder; dolayısıyla insanın gerçekliğini oluşturan beden sayesinde ki tüm bu ilişkiler sadece zihinde var olan fikirler olarak değil; tam tersine dünyadaki aşkınsallıklar olarak var olurlar. Tam da bu nedenle doğa beden için var olan bir alan hâline dönüşür; çünkü her şeyin merkezinde yer alan beden, var olanları ve olup bitenleri bir bağlantılar ağı hâline getirir ve böylece ortaya dünya denilen “bütüncül” görünen yapı çıkar. Dünya, bu bağlamda, kendi geçmişiyile orada duran beden gelecekteki olanaklılıkları için somut bir tasarısı/eylem alanına dönüşür. Bununla birlikte beden kişinin kendi sonluluğu olarak aynı zamanda dünyanın sonluluğunun da kökeni ve gerçekliğidir. Beden, kısacası, kişinin en temel olgusallığı ve böylelikle de en temel olumsal-zorunluluğudur. Varoluş, bu bağlamda, kendi kendisinin temeli olma imkânsızlığıdır ve tam da bu nedenle her birey kendi olgusallığını aşma mücadelesi ve devinimi içindedir. Kişi, bedensel olgusallığında her zaman belli koşullar eşliğinde ve belli bağlamlar içindedir ve yapıp ettikleri

aracılığıyla kendi varoluşunu, yani bir olanaklılığını seçmektedir; dolayısıyla her bir seçim de birçok olanaklılıktan birisi olarak birçok bakış açısından bir tanesi ile ilgili olmak zorundadır. Kısacası beden, Sartre’a göre, kişinin kendi geçmişi olarak düşünüm-öncesi bilincin, kendini geleceğe doğru aşması bakımından varlığıdır ve tam da böyle olmak bakımından beden bir nesne değildir; o her türlü bakış açısının kökeni, temelidir; bununla birlikte beden her zaman görülen olması bakımından nesneleştirilebilendir de; çünkü yalnız başına ve soyutlanmış değildir; tam tersine dünya-içindeki konumlanışlarında dâimî olarak başka bedenlerle ilişki içindedir.

2.15.ÖTEKİ-İÇİN-BEDEN

Beden aynı zamanda başkası-içindir. Bakış fenomeninin de gösterdiği gibi beden her zaman bir başkasının, ötekinin bakışları altında bulunma, ötekinin bakışlarına maruz kalma deneyimiyle sınırlanmıştır. “Başkasını öncelikle kendisi için nesne olarak varolduğum şey gibi kavramak zorundayım; benim kendiliğimin yeniden kavranması, önceki -tarihi tarihleştirmenin ikinci bir uğrağı içinde başkasını nesne gibi gösterir; şu halde başkasının bedeninin görünmesi ilk karşılaşma değildir, tersine, başkasıyla olan ilişkilerimin ve daha özellikle de başkasının nesneleştirilmesi diye adlandırılmış olduğumuz şeyin bir bölümünden ibarettir; ya da dilerseniz başkası önce benim için varolur ve ben daha sonra onun kendi bedeni içinde kavrarım; başkasının bedeni benim için ikincil bir yapıdır”(Sartre,2009:443). Fakat buradan yola çıkarak Sartre, ötekinin bedeninin bir tür bilgi nesnesi gibi kavrandığını ileri sürmez; yani insan varoluşu diğer nesneler arasında onlar gibi yer alan bir nesne değildir; tam tersine nesneler kişinin ve kişinin dışındaki ötekilerin yönelimleri ve bakış açıları çerçevesinde anlamlı ve bir birleriyle bağlantılı birer konumsallığa sahiptirler. Bu elbette sadece var olan nesneler için değil, insan varoluşu için de böyledir; çünkü her yönelimsellik, kaçınılmaz bir şekilde bir perspektifin, bakılan, yönelinen noktanın ya da açının olanaklı kıldığı bir durumu ifade eder. Şeylerin somut doğası, göründükleri açıların ve araçsallıklarının çeşitliliği dolaylı olarak kişinin dışındaki ötekilerin varlığına gönderme yapar. Bu, doğal olarak bakış açılarından oluşan bir dünyadaki bir bakış açısı olarak kişinin kendi bedeninin ayırdına varmasına neden olur. Dolayısıyla kendi için beden, öteki bedenlerle ve dünya ile münasebetini kavradığı oranda, kendi imkânlarıyla ilişkisinde kendisini de anlar. Birey, kendi bedeninin olumsal oluşunun

zorunluluğunu anladığı gibi, ötekinin benim-için bedeninin de onun olumsuzluğuna ilişkin bir zorunluluğun açığa çıkışı olduğunu anlar; bu ötekinin aşkınlığının dolayısıyla onun bir durumda konumlanan, bulunan bir beden olarak sentetik birliğin olgusallığının ortaya çıkışıdır. Ötekiler, kemdi için gibi varoluşunu başlatır; kendi için ve ötekiler ilkin beden olarak kendilerini kavrarlar. Çok özlediğimiz bir arkadaşımızı görmeye evine gideriz; ancak kendisi evde değildir. Kapı açık içeri girer etrafa bakınırız; çalışma masasına, kitaplığına ve oturduğu koltuğu bakar onu taslak olarak düşünürüz; kendi orada *namevcuttur* ancak başka yerde mevcuttur. Masaya oturur ve onu düzenlediğimiz taslağa oturturuz. Böylece onu kendi için olarak kavrarız. Ötekilerin varlığı nesnel olarak kavranır; ancak, ötekilerin dünya ile iç içe oluşları nedeniyle kullandıkları nesnelerle onlar ilişkilendirilir. Bu itibarla ötekileri ve sahip oldukları nesneleri kavrarız: “ Buradan çıkan sonuç hiç şüphesiz başkasının bedeninin varlığının sentetik bir bütünlük olmasıdır. Bu şu anlama gelir: 1) Başkasının bedenini, bu bedeni işaret eden toplam bir durumdan yola çıkılmadıkça asla kavrayamam; 2) Başkasının bedeninin herhangi bir uzvunu yalıtık olarak algılayamam ve her bir tekil uzvu kendim için gösterirken tenin ya da yaşamın bütünlüğünden yola çıkarım. Nitekim başkasının bedenine ilişkin algım şeylere ilişkin algımdan radikal bir şekilde farklıdır”(Sartre,2009:450). Başkasını algılamak için kendini algılamak gerekir. Kendi olamayan varlık, öteki içinin varoluşsal çabasını algılayamaz. Kendisi için olamayan başkası için olamaz. “Bir parktayım. Biraz ötemde bir çimenlik ve bu çimenlik boyunca sıralanmış iskemleler var. İskemlelerin yanından bir adam geçiyor. Bu adamı görürüm, onu bir nesne olarak kavrarım, aynı zamanda da onu bir insan olarak kavrarım.” (Sartre,2009:345). Nedensellik, Sartre’a göre, kendinde varlığın yarattığı zorunluluktur ve insanın mekâna bağımlı olarak kavranmasının da nedenidir. Nitekim mekân, varoluşun, mekânla olabildiğini gösterir; ancak, kendi-için varlık, özgürlüğünü mekâna bağımlı bir nedensellikle tanımlamaz. İnsan, kendini mekânın bütünselliğinde görür, zaten insan, gerçekliğini dünya içinde olarak algılar. İnsanı bir mekâna bağımlı olarak tanımlamak, onun varoluş imkânını yok saymaktır. Dolayısıyla beden, nesne olmanın ötesinde insandır. Beden, Dünya içindeki varlığının her an varolma çabasıdır.” Onu insan olarak algılamak, iskemleden ona giden ve birbirine eklenme şeklinde olmayan bir ilişkiyi kavramaktır” (Sartre,2009:345). Beden, kendindeyi hiç aracılığıyla niteliğin, niceliğin, araçsallığın, nesnel zamanın

olanağı haline getirerek tüm bu olanaklılıkların somut kaynağı olarak konumlanır; dolayısıyla kendinde varlığı ve onun tüm belirlenimlerini, kendi-için kılar.

Sonuç olarak, merkezde yer almasıyla her şeyin anlam katmanını oluşturan, inşa eden ana yapı bedendir; bu hem eşyanın hem de öteki bedenlerin konumlanması için geçerli bir kuraldır. Bakış fenomeninin de gösterdiği gibi bu aynı zamanda ilişkiselliğin daha karmaşık bir hale getirdiği özgürlük için de böyledir; beden bakışın yönelimselliğinde nesneleştiriyor gibi olmasına rağmen hiçbir zaman şeyler gibi oldurulamadığını ifade eden Sartre, ötekinin bedeninin aynı zamanda onun geçmişi, dolayısıyla onun aşkınlığı, yani özgürlüğü de olduğunu ve nesneleştirilmeye çalışılanın da bizzat bu özgürlük olduğunu söyler. Böylece ben, ötekinin bedenini dünyanın ve kendisinin nesnel geleceği bağlamında tasarımlar; bu ötekinin bedeninin anlamlı hale gelmesinin de koşuludur; dolayısıyla sabitlenen ve nesneleştirilen özgürlük tam da anlamın kendisi olarak kurulur; ben-öteki ilişkisinde bu süreç karşılıklı ve fakat asimetrik bir şekilde gerçekleşir. Sartre’a göre, ötekinin özgürlüğünün nesneleştirilmesi, onun belli bir karaktere ve birtakım hususiyetlere sahip olmasının da koşulunu oluşturur; dolayısıyla ötekinin karakteri onun bizim-için-bedenini oluşturur. Bununla birlikte ötekinin bedeni, ben tarafından tüketici bir şekilde nesneleştirilebilir olan bütünsel bir alan da değildir; ama her durumda ötekinin bedeni, ben ‘in, onun özgürlüğünü aşması bağlamında kendisinden söz edilebilir bir şeydir ve bu, benin bedeni ile ötekinin bedeni arasında kaçınılmaz bir şekilde karşılıklı olan bir durumdur. Sonuç olarak, ben öteki ilişkisi bir içsellik ve dışsallık ilişkisinin olanağına dâir bir olgusalılık olup ben ‘in dünya-içinde-konumlanışındaki biraradalığa, yani biz olmaklık durmuna gönderme yapar; Sartre açısından biz olmaklık fenomeni açılanması ve sonrasında betimlenmesi önemli olan bir diğer varoluşsal fenomendir.

2.16.BİZ

Kendi için beden’ in aynı zamanda dâima ötekiler için beden olması, onun aslında ötekilerle işbirliği içinde bir bizlik farkındalığı geliştirmesine de neden olur. Ben öteki ilişkisini beden olgusalılığı bağlamında çözümlerken sıklıkla *bakışın* kaçınılmaz belirleyicilikteki önemine göndermede bulunan Sartre, “Biz” olmaklık fenomenini çözümlerken de *bakış* olgusunun belirleyici rolüne dikkat çeker. “Biz”

olmaklık olgusu, kendi-için ‘in öteki benle kurduğu ilişkide, *insanlık* olarak kavramsallaştırılan, bütünlenmesi mümkün olmayan bir bütünlük dolayımında deneyimlenir. Bu bütünlük, özne tarafından hiçbir zaman gözlemlenip eksiksiz bir şekilde forma sokulamayacak hayaletimsi bir yapıdır; çünkü soyuttur. İnsanlık kavramı, daha yakından anlaşılmak istendiğinde, Sartre’a göre, en temelde kendi-için ‘in ötekiyle kurduğu ilişkide dolayımı bir gözleyen/bakan olarak üçüncünün de girmesinden başka bir şey değildir. Ötekinin “Onlar” olarak varlığı kendisi-için ‘in ötekilerle ilişkisini mümkün kılarak öznenin kendisi-dışındaki ben’lerle bir “biz” kategorisi altında birleşmesi ya da kaynaşmasına yol açar. Özne eylem halinde kendi inşâ sürecini gerçekleştirirken ötekilerle ilişkisini ya onlarla bir işbirliği içinde ya da bir savaşım ve didişme içinde kurar; burada dikkat çekici olan nokta, bu işbirliği ya da didişme sürecinin hep bir gözleyen bağlamında, bir üçüncü şahıs nezdinde kendisinden söz edilebilir, nesneleştirilebilir olmasıdır; ancak olan biteni gören bir üçüncü sayesinde ki özne, çatışmaları ya da ürünlerinin gözlemlenebilir ya da nesneleştirilebilir olduklarının farkına varır. Burada, öznenin ötekiyle ilişkisinde, onun davranışlarını belirleyen ve bir bütünün parçası ya da unsuru olarak konumlandığı, böylece söz konusu bütünlükten sorumlu olduğunun bilincine vardığı bir varlıkbilimsel ilişkisellik söz konusudur. Temelde ya da arka planda yatan bu üçlü ilişkisellik, Sartre’a göre, tüm toplumsallığın, birlikte-olmaklığın bir tür ilk modelini temsil eder. “*Biz, birbirlerini öznellik olarak kabul eden bir öznellikler çoğulluğunu kuşatır*” (Sartre, 2009:526). Bununla birlikte bu kuşatma aynı zamanda öznenin kendi özgürlüğünü belli bir koşula bağlamasının da önünü açar; özne kendi nesneleşmesini, nesnelleşmesini, onlar olarak ötekilerin bakışı altında, işbirliği içinde olduğu arkadaşları ya da yoldaşlarıyla ilişki içinde gerçekleştirir. Özne, kendi özgürlüğünü dayanışma içinde olduğu ötekilerin özgürlüğü bağlamında projekte eder; dolayısıyla özgürlük, biz kategorisi bağlamında kendi-için ‘in kendinde-varlığı hiçlediği bir kendi-olanaklılığı değil, ancak kendi dışında başka birçok olanaklılıklarca tanımlanan ve sınırlandırılan bir olanaklılık olarak deneyimlenir. Özne, ötekilerle bir arada bulunduğu bu dünyada, özgürlüğünü kendi dışına bağladığı için kendisini güçsüz ve aşağılanmış hisseder; çünkü özne için, bu durumda ötekilerin varlığı olmaksızın sorumluluktan bahsedebilmenin de olanağı yoktur. “*Belirtik bir biçimde ortaya konan şey bir ortak eylemdir ya da ortak bir algının nesnesidir*” (

Sartre,2009:526). Burada söz konusu olan, insan tekinin insanlığın bütünüyle birleşen, kaynaşmaya çalışan bir üye olarak varoluşudur.

Sartre’a göre, elbette insani varoluşun bir bir-arada varlık hali içinde olması sadece böyle nesnel bir şekilde gerçekleşmez her zaman; biz ilişkisinin bir de öznel bir boyutu vardır; yani öznenin diğerleriyle ilişkisi mutlaka bir nesnel bir işbirliği ya da ortak eylemlilik içinde gerçekleşmek zorunda değildir; çünkü ötekilerle ilişki aynı zamanda bize kendini bir nesneler ve alet edevat topluluğu olarak açan dünya aracılığıyla söz konusu olur. Bir toplumunda ve aynı zamanda bir şehrin kalabalığında yaşayan öznelerin birbirleriyle olan ilişkisi aynı zamanda kullandıkları bin bir çeşitli aygıt aracılığıyla gerçekleşir; dolayısıyla özneler ötekilerin özgürlükleriyle iç içe giren kendi özgürlüklerinden olmaksızın, amaçları için alet-edevatı ve bin bir türlü vesaiti kullanarak kendi ötelere geçebilirler; kısacası bir eylemi gerçekleştiren, örneğin bir toplu taşıma aracı kullanacak olan kişinin aracı kullanan sürücüsüyle ortak bir kavram altında birleşerek bir işbirliği duygusunu deneyimlemesi söz konusu değildir. Bununla birlikte burada da söz konusu olan bir birlikte olmaklık duygusudur; çünkü öznenin bir kendi-içinde olarak kendinde-varlığı hiçleyerek aşkınlaşması hep bir ötekinin, ötekilerin bakışları altında anlam taşıyan bir eylemdir; öteki bu bağlamda öznenin eylemlerini dışsallaştırmakta ve onun aynı zamanda kendisine yabancılaşmasına neden olmaktadır; ama burada dikkat edilmesi gereken nokta Sartre açısından insan varoluşunun eylemidir; çünkü öteki, insanın yalnızca bu dünyada var olmasına değil; ama aynı zamanda dünyada-birlikte-olmasına neden olmaktadır; bu bağlamda denebilir ki eylemlilik ancak ötekilerle birlikte var olmanın “doğal” bir sonucu olarak anlaşılabilir bir şeydir.

2.17.YAPIP ETMEK/EYLEMEK VE OLMAK

Sartre yapma, sahip olma ve varlık/olma arasında temsilcisi olduğu varoluşçuluğa özgü bağlantılar kurar. Bilgi bir sahip olma şekliyle eylem de bir yapıp etme ve dolayısıyla bir olma şeklidir; öyleyse soru sahip olma ve yapıp-etmenin insan doğasından mı yoksa onun varoluşunda temellenen seçimlerden mi kaynaklandığı sorusudur. Sartre’a göre yanıt açıktır: İnsanın tüm eylemleri ve sahip oldukları onun varoluşunda temel bulan seçimlerinden kaynaklanır. Kötü inanç ya da yanlış inanç da

onun bu seçimlerinden ayrı değildir; dolayısıyla insan varoluşu söz konusu olduğunda eylemin temel koşulu özgürlüktür. Bununla birlikte insan, çoğu zaman ötekilerin yarattığı donuk gerçeklikte, sanki bu sahici olanmış gibi, eylemde bulunup yaşamak ister sahip olmak ister; oysa burada söz konusu olan onun kendi gerçekliğini görmezden gelme tavrıdır. Oysa Sartre’a göre, arzunun varlığın istencine göre şekillendiğini söylemek olanaklıdır. İnsan, özgürlüğünü, tam olarak yapıp etmelerinde kullanan ve arada da kendi benliğini inşâ edendir; bu bağlamda, “...sahip olunan ya da arzulanan nesnelerin ne kadar insan varoluşunun kendi özgür belirlenimi ile ilişkisi vardır ?” ya da “...seçimlerimiz ve arzularımızın bizi ne kadar olduğumuz kişi yaptığı?” gibi sorular Sartre felsefesi düşünüldüğünde oldukça anlamlıdır? Elbette insan, dünya içre yaşayan bir varlıktır, kendi seçimlerini özgürce gerçekleştirmesi, en temelde onun varoluşsal özgürlüğünün bir belirtisidir. Bu bağlamda insanı belirlenmiş, tanımı verili bir yapı olarak anlamak ya da kabûl etmek, insana ilişkin tarih boyunca yapılagelen en temel hataların başında gelmektedir; çünkü insana ve insanlığa ilişkin her tanımlama insanı ve onun “yapısını” bir kendi-için olarak değil, tam tersine kendinde-varlık olarak kavramaktan kaynaklanmıştır; oysa Sartre tam da insanın hiçbir şekilde belirlenmediğini gösterme çabasında olmuştur. “İnsan bu varlıklardan ne biri ne de diğeridir, çünkü var değildir: insan, ne değilse o olan ve ne ise o olmayandır, olumsal kendindenin hiçlenişidir ve bu hiçleyişi gerçekleştiren kendi, ileriye, kendinin nedeni olan kendineye doğru kaçış olduğu ölçüde böyledir” (Sartre,2009:713) Dolayısıyla insanın Sartre açısından belirlenmiş, tanımlı ya da verili bir özü yoktur; tam tersine o, kendi-için olarak öncelikli olarak eyleyerek olan, varoluşunu eyleminde var eden, kuran bir varolandır; bu haliyle de onun bizzat kendi seçimlerinin sonucu olduğu apaçık görünmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, insan özgürlüğünün yönelimsel olduğudur; yani insan belli niyetler doğrultusunda eylemlerini gerçekleştirir. Yapıp etmenin, yani eylemin temelinde kişinin kendi tasarılarının düşünüm-öncesi oluşu yatar; başka bir deyişle eylemlerin oluşma nedeni verili koşulların üzerine düşünülmesiyle ortaya çıkan nesnel unsurlardır. Gündelik hayatta konuşmalar esnasında kullanılan değişmez, mutlak, salt verililikler içi boş soyutlamalardan başka bir şey değildirler; çünkü Sartre’a göre, verili olan bir neden olarak ağırlığına, somut düzlemde, ancak kendi-için ‘in temel olan seçimlerinde ulaşır; dolayısıyla özgürlük derken Sartre, eylemle bağlantısında verili

olanın olumsuzlanmasını anlar; kendi-için, bu anlayış içinde kendisini kendi geçmişinden geleceğine yansıtarak var eder. Buradan da anlaşılacağı üzere özgürlük insan için kaçınılmaz bir olgusallığın ifadesi olarak düşünülür.

2.18. ÖZGÜRLÜK VE OLGUSALLIK

Özgürlük, insani varoluşun kendini inşa etmesinin kaçınılmazlığını ifade eden bir kavramdır Sartre felsefesinde. Başka türlü olamayacak bir şekilde ancak seçimler yaparak eyleyebilen varlık, kendi özgürlüğünü, ancak kendi olmak bakımından deneyimler. Bu bağlamda zorunluluk ve özgürlüğün varoluşun bağrında ortaya çıktığı söylenebilir. Varlığın kendinde ve kendi için ikileminde, karşılaşılacak ve birbiri dışına düşen varlık dilemması, özgürlük ve determinizm arasındaki diyalektiği açığa çıkarır. Eğer varlık, kendini içinde bulduğu koşullar nedeniyle engeller, zorluklar ve çatışmalar yaşamıyorsa, kendi eyleminin ilksel koşulu olan özgürlüğü de yerine getiremez ki bu da zaten Sartre'a göre ontolojik olarak olanaklı değildir. Kendinde varlığın yarattığı donuk gerçeklik iklimi ile bireyin doğduğu ülkeden, tâbi olduğu kültüre, bedensel özelliklerinden cinsiyetine kadar uzanan bir dizi olgusallık, Sartre tarafından, insan varoluşunun oldurulduğu ve aynı zamanda da dünyanın dünya olarak varlığa geldiği koşullar bütünü olarak yorumlanır. Bu koşulların verili mutlaklıklar olarak anlaşılması ya da kabul edilmesi determinizmin göstergesidir. Determinizmin bakış açısından gerçeklik, bireyin yapıp etmelerini aşan ve sınırlayan, dolayısıyla onun istencini pasif hale getiren bir aşılabilir duvardır; oysa Sartre'a göre adına gerçeklik denilen koşullar bütününe hiçbir şekilde özgürlüğü kısıtlayıcı bir etkisi yoktur. Özne her durumda özgürdür; Sartre özgürlüğü, belirlenmemişlik olarak anlar; varoluşumuzun hiçleyen ve kendi kendine temel olan yapısı, her seçimi, bu seçim yanlış bilinç/kötü vicdan ile gerçekleştirilmiş olsa bile, özgür olmaktan alıkoymaz, dolayısıyla her durumda özgürlüğe mahkûm olmak kaçınılmazdır. İnsan eylemlerinde, eylemesinde özgürlüğünü deneyimleyen bir tasarımdır: "Nitekim edim kavramına bağlı olan çok sayıda kavrayış vardır; bunları bir hiyerarşi içinde yerli yerine koyacağız: eylemek, dünyanın çehresini değiştirmektir, bu amaç doğrultusunda araçlara sahip olmaktır, aletsel bir bütünlük üretmektir ve bu bütünlük bir dizi zincirleşme ve bağlantı aracılığıyla o şekilde düzenlenmiştir ki, zincirin halkalarından birine yapılacak değişiklik bütün dizlerde değişikliklere yol açar ve sonunda,

öngörülen bir sonucu doğurur” (Sartre,2009:551). Bununla birlikte kendisini verili bir sabitlik olarak dayatan donuk gerçeklik, kendi hükümlerliğini bir tür “zorunluluk” varsayımı vasıtasıyla gösterir. Bu kötü inançla ilgili olup insanın kendini aldatmayı seçmesi ile bağlantılıdır. Kısacası birey, düşünüm-öncesi bir halde, yapıp ettiklerinden bağımsız bir gerçekliğin varlığına inanabilir ve bunun sonucunda da kendi dışındaki koşulların belirleyici, kısıtlayıcı olduğuna dâir soyut tasarım geliştirebilir; oysa eylemde bulunmak, kişinin seçimleriyle, dolayısıyla da kendi özgür istenci ile ilgilidir ve bu, tam olarak kendi için varlığın özgürlüğüdür. “ Özgürlüğün özü yoktur. Özgürlük hiçbir mantıksal zorunluluğa tabi değildir; Heidegger’in genel olarak *Dasein* hakkında söylediği şeyi aslında özgürlük için söylemek gerekir: Onda, varoluş özü önceler ve ona komuta eder. Özgürlük kendini edim kılar ve biz genelde, içerdiği sâiklerle, amillerle ve amaçlarla düzenlediği edim üzerinden özgürlüğe ulaşırız” (Sartre,2009:557). Özgürce eylemek varlığın özgürlüğüne götüren edimdir. Eylemin iç dinamiklerini sarsmak, bireye kendi dünyasında yeni kapılar aralar. Düşünmek için tabulara saldırmak, düşünceyi başka bir boyuta taşır; çünkü donuk gerçekliğin verili sayılan sözde mutlaklığını sorgulamak ve yıkmaya çalışmak sahil bir varoluşa da adım atmak anlamına gelir; oysa edilgen kalarak verili olana teslim olmak, yani bir tür kaderciliği kabullenmek ise kendini aldatmaktır. Oysa belirleyici olan her durumda insanın kendisidir; çünkü özgürlük, her şeyden önce bir seçme özgürlüğüdür; yoksa seçmeme özgürlüğü değildir. Gerçekten de, seçmemek bile bir seçmeme eylemini gerektiriyor olması bakımından bir seçimdir. Buradan şu sonuç çıkar ki, seçim seçilmiş varlığın temelidir, ama seçmenin temeli değildir. Özgürlüğün saçmalığı buradan gelir” (Sartre,2009:606). Bu durumu Sartre *Varlık ve Hiçlik*’te şu şekilde ele alır: “ Diderot’un aktardığı bir hikâyecikteki inançsız yazar bunu gayet iyi bir biçimde hissetmiştir. Mahşer günü, iki kardeş ilahi mahkemenin önüne çıkarlar. Birincisi Tanrı’ya ya şöyle der: Beni neden bu kadar genç yaşta öldürdün? ve Tanrı cevap verir: seni kurtarmak için. Eğer daha uzun süre yaşamış olsaydın, tıpkı kardeşin gibi bir suç işlemiş olacaktın. O zaman, öteki kardeş sorar beni neden bu kadar yaşlı iken öldürdün?” (Sartre,2009: 670). İnsan, yaşamından ve çevresinden sorumlu olmak ister. Herhangi bir gücün bu sorumluluğunu bitirmesine ya da görmezden gelmesine izin vermez. İnsan, kendi özgürlüğüne düşkün olduğu ölçüde, kendi ölümüne de müdâhil olmayı ister. Dolayısıyla özgürlük pratik hayatla ve sahip olunan imkânlarla

anlam bulur. Seçimlerim özgürlüğümün bilincinde olduğum sürece bana anlam katar. Bu yüzden Sartre'dan bin yıl önce bahsi geçen üç kardeş meselesi, insanın Tanrı'ya karşı ve ona rağmen kendisi için bir yaşam seçmesi ve bunu devam ettirecek iradeyi bağrında bulundurduğunu gösteren bir örnek olarak düşünülebilir. Özgürlük iki şekilde istenir; birincisi: açıkça istenen özgürlük ki Sartre bunu yapmıştır. Bu bağlamda mümkün varlık, özgürlüğünü zorunlu varlıktan örtük olarak ister. İkilik evrende her zaman vardır; çünkü karşıtlık negasyon yaratır ve negasyon yeni bir karşıtlık yaratır. Tanrı'nın insana uygun gördüğü yaşamı kabullenmeyen insan kendisi için bir yaşam yaratır. Hesap için yaratılan insan, hesabını vereceği zaman için ölür; ancak bu belirlenmişlik, kendi için belirlenmemişlik olur; çünkü kendi için, ona dayatılan, önceden planlanmış bir hayatı zaten hiçliğe uğratmıştır. Dolayısıyla bu tür bir anlayış, insanın özgür belirlenimli özünü yok sayar. Oysa kendinde varlığa karşı Kendisi- için varlığın mücadelesi, tüm çevreselin etkisiyle farklı yaratımlara neden olur, ancak temelde aynı sorun vardır; kendi benliğini yaratma, kendi nesnel dünyasını yaratma ve kendi öz bilincini oluşturma, bunlar Sartre açısından insan varoluşuna ilişkin temel sorunlardır.

Özgürlük, olgusalılığı rahatsızlık olarak gösterir, rahatsızlık varlığı kaygıya sürükler, varlığa gerçekliğini ve varolma deneyimini yaşatır. Varlık, varlık olma bakımından, özgürlüğünü kendi üzerinde deneyimlediği ölçüde özgürlüğün olgusalılığı yaşayabilir. İnsanın düşünüm öncesi bir şekilde seçer, eyler ve bunlara kaynaklık eden duyguları ve istencinin özgürlüğü üzerindeki etkisini açık ya da örtük olarak kavrar; dolayısıyla özgürlüğün olgusalılığı, dünya ile iç içe olma bağlamında değerlendiren varlık, edimlerini özgürlüğünün doğrultusunda gerçekleştirir. İnsan, iki zıt yönü olan bir varlıktır. Bir yönü donuk gerçekliğin tasallutuna kapılan ve kötü inançla bağlantılı olan yönüdür; bu yönde eylemin yönelimselliği ve istenç aldatıcıdır; diğer yönü ise varlığın belirlenimlerini ifsada uğratan bir rahatsızlıktır; bu rahatsızlık, olgusal olan özgürlüğün kendisidir. Varlık, *conatus*'a sarılır ve özgürlüğünün mahkûmiyetini yaşar. Sartre'a göre benim özgür seçimime engel oluşturabilecek tek şey bir diğerinin özgür seçimleri ve bu seçimlerin oluşturduğu nesnel dünya olabilir, bunun dışında Sartre hiçbir olgusalığın belirleyiciliğini kabul etmez, Belirleyici olan, varoluşumun tasarıları ve niyetleri çerçevesinde seçimlerimi gerçekleştirerek özgürlüğümü yaşamamdır. ‘’ Olduğumuz şeyi kendi kendimize bildirdiğimiz nihai

terim bir amaç olduğunda, yani ele aldığımız varsayım bağlamında, bu nihai terim temennimizi karşılayacak olan gibi gerçek bir varolan değil de henüz varolmayan bir nesne olduğunda, özgürüz’’ (Sartre,2009:608). Kendi için karar vermek özgürlüğün nişanesidir. Seçimlerimiz ve yaptıklarımız, özgürlüğümüzü betimler. Bu doğrultuda eylemin başarıya ulaşması özgürlüğü tanımlamaz “*başarı özgürlük için hiçbir zaman önem taşımaz*’’ (Sartre,2009:608). Seçileni yapmak ya da yapmamak özgürlüktür. “Kentte yaşayan ve bedeni büründüğü cübbesinin altında gizlenmiş olarak savunma yapan avukat için, kayaya tırmanmak ne kolay ne de zordur: Kaya, hiçbir biçimde yüzeye çıkmaksızın dünya bütünü içinde erimiştir. Ve bir anlamda, kendim yarattığım zorluklarla (*dağcılık, bisiklete binmek, spor*) kapıştırmak suretiyle bedenimi cılız olarak seçen de benim’’ (Sartre,2009:615). Zira seçimler, insanın kendi üzerindeki tasarrufudur; bu tasarruflar, insanın özgür olmasının nişanesidir. Seçmek ya da reddetmek de Sartre’a göre özgürlüğün olgusalılığıdır.

2.19.ÖZGÜRLÜK VE SORUMLULUK

Kendisi için, kendi özgürlüğünden sorumludur. İnsan varoluşu, her durumda kendisi için varolur; bu, onun kaçınılmaz “kaderidir”; bundan başkaca olması söz konusu değildir ve hep bir durumun içinde bulunduğu dolay kendisini, insan yapıp ettiklerini içinde bulunduğu bu durumun aşılması bağlamında anlamlandırır ve inşa eder. Bu bağlamda özgürlük, öznenin kendini içinde bulunduğu koşullarla ilişkisi bakımından anlaşılması gereken bir olanaklılık olarak çıkar karşımıza; dolayısıyla böyle bir ontolojik olanaklılık olarak özgürlük, varoluşun her istediğini ya da aklına eseni yapabilme serbestisi olarak değil, tam tersine eylemlerinin “mutlak” bir şekilde sorumluluğunda olduğu bir hareketlilik anlamına gelir; bu bağlamda özgürlüğüne mahkûm olduğu dile getirilen varlık, kendini olanakları dâhilinde tanıyarak adım adım kendisi olmaya doğru gider. Bu, Sartre’ın insan varoluşunu neden kendisi-için olarak adlandırdığı ve yorumladığını bir kere daha gözler önüne serer. İnsan eylemlerini bu çerçevenin dışında anlamlandırmaya çalışmak boşuna bir çabadır; çünkü insan kendi eksikli bilinç yapısıyla hep ileri doğru yansıttığı tasarımlarında kendi özünü oluşturan, kendisini kuran, kurduğunu yıkarak yıktığından yeni baştan bir kurgu için yol alan “hiçliğe atılmış” temelsiz bir varlıktır ve tam da bu varlık oluşu onu her yaptığından özgür ve sorumlu kılmaktadır. Gündelik yaşamın içinde karşılaştığı sorunları nasıl

çözeceği, bunlara karşı nasıl bir yaklaşım ve tutum sergileyeceği tamamen kişinin perspektifi ile ilgilidir; dolayısıyla karşılaştığı sorunları aşırp çözmeye çalışan kişi, bu çabalamanın sorumluluğunu da üzerine alır ve engelleri kendi varlık imkânında açığa çıkan eylemleri dâhilinde çözer ya da istediği sonuca ulaşmadan pes eder; Sartre sonuç olumlu da olsa olumsuz da olsa bunun sorumluluğu yerine getirmek olduğunu söyler: “Daha önceki açıklamalarımızın başlıca sonucu şudur: insan, özgür olmaya mahkûm olduğundan dünyanın tüm ağırlığını omuzlarında taşır; insan dünyadan ve varolma tarzı olarak kendi kendisinden sorumludur” (Sartre,2009:687). Dolayısıyla insan, kendisi için olarak varoluşunun sorumluluğunu üslenir ve yapıp etmelerinde, olanı, durumu, koşulu olumsuzlayarak kendi varlığını sürekli bir biçimde gerçek kılar; böylece özgürlüğünün de sorumluluğunu almış olur. “”Bu koşullarda dünyanın her olayı bana fırsat olarak görünebiliyorsa, ya da daha da iyisi, başımıza gelen her şey bir şans gibi düşünölebiliyorsa, yani her olay bize ancak varlığımızın içinde soru olan bu varlığı gerçekleştirme aracı olarak görünebiliyorsa ve başkaları da, aşılımış aşkınlıklar olarak fırsatlardan ve şanslardan başka bir şey değillerse, kendi içinin sorumluluğu yaşanan dünya olarak bütün dünyaya yayılacaktır” (Sartre,2009:691). Bu bağlamda insan, varoluşunun olumsal zorunluluğu olarak özgürlüğünü ve sorumluluğunu, dünya içinde olmakla anlar. *Fırsat* ya da *şans* olarak adlandırılan durumlar, insani sorumluluk bağlamında anlaşılması gereken olanaklılıklardır ve Sartre’a göre tamamen insanın kendinin kılarak gerçekleştirmiş olduğu olumsuzallıklardır.

SONUÇ

Diyalektik, kavramsal çerçevesini zıtların birliği doğrultusunda oluşturur. Dolayısıyla kaos ve düzen birbirini tamamlayan iki faktör olarak diyalektiği anlamsal olarak tamamlar. Varlık âlemine baktığımızda ilişkisiz gibi duran şeylerin uyumu ile birlik oluşur. Ancak bu uyum benzerler arasında değil daha çok çatışma ve savaş, zemininde olur. Çünkü savaş, yeniliktir ve yenilik de başka bir yeniliğe kapı aralar. Kozmos'a düzen veren çatışma, kozmosa kaos verir ve bu kaos, tekrar kozmosa düzen verir. Bu süreç hiç bitmez. Ateş, canlılığını ve kapsayıcılığını sürdürdükçe, oluş ve bozuluş daima olacaktır. Bir şey yıkılmadan olmaz, kötüleşmeden düzelmez, yukarı çıkmadan inmez. Bu kaotik durumlar kendilerini tamamlar. İnsan yüzeysel bakışla bunları mantıklı ve düzenli görür ya da görmek ister ancak logosla şekillenen derin kavrayış bunun böyle olmadığını bilir. Görünür dünyanın yüzeyselliği ancak derin bakışla kavranır ve denge-uyum açığa çıkar. Herakleitos, Platon'u şekillendirir, değişim ve dönüşüm Platonda farklı bir görünüme bürünür. Herakleitos, öncüllerinden aldığı canlı doğa felsefesini ardıllarına iletmekle ve felsefi sorgulamada farklılık yaratmaktadır. Herakleitos'un dolaylı etkisini, Hegel, Marx, Heidegger, Sartre gibi, filozoflarda görmek mümkündür. Bu açıdan diyalektik düşünce, Herakleitos olmadan eksik kalır, çünkü Herakleitos, etkisini bir bakıma ardıllarında gösterir. Platon, Herakleitos ve Parmenides 'in sentezidir. Onu bu kadar önemli kılan, doğa filozoflarından aldığı canlılık kavramını idealarına uyarlaması ve felsefe tarihini bir hakikat arayışı serüveni olarak ikici bir yapıda şekillendirmesidir. Gerçekliği görünende değil, ardında arayan ve görüneni sadece dolaylı bir sonuç olarak gören ve böylece varlıkta bir hiyerarşi olduğu sonucuna yol açan Platon için idealar dünyası değişmeyen gerçeklikliğin, sonsuz bilgi ve kavramın dünyasıdır. Gerçek bilgi, kavranan dünyanın aydınlığıdır. Sayılar, geometrik şekiller ve ruh gerçek bilginin belirtisidir. Kaplam olarak görüne içerik olarak kavranana bağımlılığı gösterir. Bununla birlikte sayı ve geometrik şekiller, ruh gibi tamamen gerçeklikler değildir; çünkü sayı ve geometrik şekillerin bir yönü görünen evrenle bağlantılıdır; dolayısıyla ruhun kendini hapiste gördüğü, görünen dünyadan kurtulma arzusu onu derin kavrayışa götürür. Ruhun çırpınışı, gerçek bilgiyi İdealarda bulduğunda vuslatına erer ve sakinliğini yaşar. Platon'un, düşünce hayatına yaptığı etki ve diyalektikle gerçek

bilgiyi bulduğu idealar kuramının açındırdığı ontolojik yaklaşımı, onu eşsiz kılmıştır. Onun ardılları, felsefi argümanlarını Platon ile şekillendirip anlamlandırmıştır. Dolayısıyla ikinci anlayışın zirvesini yaşadığı Alman idealizminin karakterinde, Platonun idealar kuramının dolaylı etkilerini gözlemlemek olanaklıdır. Fichte, Kant'ın karşıt iki alanını birbirinden kopuk alanlar değil, ancak birbirini tamamlayan ve birbirine anlam veren alanlar olarak görmüştür. Ben ve Ben-değil karşıtlığında, birbirlerini sınırlayarak bilinç oluşmasını sağlayan diyalektik akıl, her iki alanı birbirine indirgemmiştir; çünkü ona göre, Saf Ben'in kendini açındırması için, görünür evren gereklidir; aksi takdirde ben 'in kendi üzerine dönebilmesi olanaklı olamazdı; dolayısıyla Saf Ben bölünerek kendi öz olgusallığını tamamlar. Schelling, iki farklı alanı birbirine bağlar ve doğayı, Saf Ben'in kendini açındırmanın alanı olarak görür. Bu açıdan bakıldığında, Fichte'nin aracı olarak kullandığı doğa, Schelling tarafından, saltığın dışsallaşmış alanı olarak değerlendirilir. Orta neden olarak görünen Schelling, Hegel'i Fichte 'ye bağlayan dolaylı nedendir. Hegel, diyalektik aklın gelişimini çok iyi kavramış ve anlamlandırmıştır. Bilinmez bir sonsuzluk ve sonsuz bir içerikten yoksunluk Hegel için imkânsızdır. Mutlak evrenselin ve insanın bilincine öz bilinç yükleyerek kendisine iye yapar ve böylece varlık katmanları oluşur. Her katmanda, o katmanın bileşenleri birbirine bağımlı ve birbirine karşıttır, ama aynı zamanda da aynı ereği paylaşırlar ve bu onları Mutlak Tine taşır ve orada bütünleşirler. Klasik felsefi anlayışın yerini alan bu yeni felsefi anlayış, bilinmeyenleri gün yüzüne çıkararak değerlendirmeye tabi tutarak nerdeyse "bilimsel" bir kesinlik iddiasında bulunur. Açıklama ve yanlışlama sistemini kendisine amaç olarak alan felsefi tarihsel bakış, değişimi yakalamıştır; buna göre öz bilinç devingenliğini bir üst evreye çıkarmak için sürekli hareket halindedir ve bu hareket mutlak Tinde son bulur. Bu açıdan bakıldığında bu devingenlik durumu tuhaf karşılanabilir. Ancak değişim Hegel felsefesinde dâimi bir durumdur. Olumsuzlamalarla ve sorgulamalarla yapılan bu devingenlik, diyalektik sistemini, varlığın öz bilinci olan kendi-içinin bağrına yerleştirmiştir. Kendi-için sürekli verilmiş olan dışsal varlığın değişimini sağlamaya ve onu şekillendirmeye çalışacaktır. Bunu da verilmiş olanın geçmişini örtük olarak hiçlemeye başaracaktır. Çünkü verilmiş olanın geçmişine geri dönmemesi için ve bu yapılan olumsuzlama sonucunda, kendi-içine bağlı kalınması ve onun geçmişini hiçleştirmesidir. Diyalektik, tüm olumlu birliktelik ve olumsuz karşıtlıkla

bütünleşmeyi başarabilme mutluluğu ile kendini mutlak tine bırakarak huzurlu dinginlik durumuna kavuşur. Orada artık bir hazır kendinde yok, orada kendi-için 'in idrakini sağlayan ve bunu evrensele sunan Mutlak Tin vardır. Hegel, Marx ve Sartre düşünörlere ilham kaynağı olmuştur. Marx felsefi alt yapısını Hegel 'in diyalektik görüsü ile şekillendirip topluma uyarlamıştır. Sartre ise, varoluşçuluğunu diyalektik yöntemin işleyişini anımsatan bir bağlamda yorumlamıştır. Kendinde Varlık zamansal değildir. Bir “gerçeklik” değildir. Kendi için olumsuzlama değildir. Bir bilinç-değil durumudur; ama aynı zamanda insan yaşamı söz konusu olduğunda toplumun, dinin ve donuk pratiğın görünümüdür.

Kendinden varlık ile Kendi – için varlık alanları ve bunların birbirleri ile olan ilişkilerinin gösterilmeye çalışıldığı bu tezde ham halde duran varlığa insanın nasıl çeşitli olanaklılıklar yüklediğı ve bunun kendi-için 'in varlık durumunu ya da olgusallığını nasıl açığa çıkardığı ele alındı. Bu bağlamda kendi-için varlığın her şeyi kendi yönelimselliğinde gerçekleştiren ve devingenliğini bu şekilde sağlayan bir varoluşu taşıdığı gösterilmeye çalışıldı. Bu, aynı zamanda insan varoluşunun, kendi gerçekliğini gene kendi bağrında taşıdığı olumsuzlama ile olanaklı ve anlaşılır kıldığını da açığa çıkardı; Sartre açısından insan varoluşu bağlamında temel problem varlığın ben bilincine nasıl sahip olduğunun anlaşılaraq ortaya konulmasıdır; çünkü ben bilinci bizzat insanın kendi gerçek varoluşuna ilişkin mutlak olgusalılığıdır. Bununla birlikte olumsuzlamanın geçerli olmadığı bir varlık mutlak kategorisindedir ve ontoloji dışıdır, buradan da anlaşılacağı üzere mutlak varlığın bağrında kendine karşıt olarak duran kendisi-için varlık vardır o bütünüyle hiçliktir; bütünüyle olumsuzlamadır; kısacası mutlak olmayan ve olumsal olandır. Varoluşsal diyalektiğın amacı insan varoluşunun ve onun bağı olduğu düşüncenin “özgürleşmesidir”, yani kendi bilincini kendisinin oluşturulmasıdır. Tarih ve tarihin şekillendirdiğı toplum, kendinde varlığın dolaylı görünümleridir. Dolaylı görünömler, Kendi bilinç- değiline sahiptir. Bilinç- değiline sahip olan kendinde varlık, kendisi için varlığın karşısında her zaman aşılması gereken bir engeller ya da koşullar bütünü olarak konumlanır. Bu tür engeller sonucunda kendisi için varlık, kendini aldatarak sorumluluktan kaçabilir ya da engelleri aşma dirayeti göstererek sorumluluğı kendi omuzları üzerinde taşır; dolayısıyla kendisi için varlık, oluş, hareket ve hiçlemedir. Kendisi için varlığın özgürlüğü mutlak olduğu için insan kendi özgürlüğüne mahkûmdur. Bu bağlamda

özgürlük, felsefi aklın dilemmasıdır. Felsefi aklın, özgürlüğü kabullerden yola çıkarak tanımlama yoluna gitmemesi ve böylece kendi geleneksel karakterinde bir kırılmalığa sebebiyet vermek istememesinin en somut örneklerinden birisi şüphesiz ki Sartre'dır. Bu itibarla felsefe çağdaş eğilimlerin odağında gelişerek, tarihin ve geleneğin oluşturduğu özgürlük tasavvurlarının birçoğunu kabul etmemiştir. Sartre, varoluşsal bağlamda, varlığın kendi üzerindeki olanağını serimleyerek, varlığın özgürlük tasavvurunu dönüştürmüş; hiçlikle varlığın kendini bulmasını ve içine doğduğu kaplamı ya da tanımlama sınırlarını dönüştürme olanağını elde etmesini açığa çıkartmıştır; dolayısıyla Sartre, varlığın içinde bulunduğu örtük özgürlük anlayışını ve bu özgürlüğün insan varoluşuyla özdeş olan kaçınılmaz yapısını ortaya koymuştur; bu açığa çıkış diyalektik aklın işleyişini anımsatan bir karşıtlıklar ilişkisi biçiminde geliştirmiş izlenimi vermesine rağmen, Sartre için varlığın gerçekliğinde diyalektik bir yasalılığın olduğunu iddia etmek olanaklı görünmemektedir. Bununla birlikte somut bir bütün olan hareketsiz varlığın bağrında diyalektik karşıtlığı anımsatan olan içtepi söz konusudur ve bu tamamen nedensiz ya da olumsaldır; olumsuzluk, varlığın bağrında, varlık için olur; dolayısıyla donuk gerçeklik (*Practico Inert*) olumsuzluğu dışlar. Varlığın bağrında karşıtlık yaratan kendinde ve kedi için olma ikilemi, oluşu dâimî kılarak insanın ve onun dünyasının kurulumunu sağlar.

İnsan, olduğundan başka olmak zorunda olan bir varoluşa sahip olması nedeniyle mutlak bir özgürlüğe ve sorumluluğa sahiptir. Bu sorumluluğu altında insan, kendi için olmaklığını kavrayarak kendi olanaklılıklarını öğrenir. Başka bir deyişle, iki yönlü bir varlık alanı dairesinde bulunması hasebiyle, bağrında bir karşıtlığı taşır ve böylece devinimi başlatma olanağına sahip olduğunu farkederek. Böylece varlık, özgürlüğünü kendi karşıtlığına bölünerek, olumsuzlamaları içinde tanır. Her şey zıddı ile bilinir kaidesi gereği, ne olduğunu değil, ancak ne olmadığını kavrayan varlık, özgürlüğünü donuk gerçekliğin karşıtlığında bulmak için, varoluşunu sürekli bir biçimde kendi için yaparak gerçek kılar.

KAYNAKLAR

Arslan, A. (2017). *İlkçağ Felsefe Tarihi*. 1.Cilt. (Sekizinci Baskı). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Arslan, A. (2017). *İlkçağ Felsefe Tarihi*. 2.Cilt. (Altıncı Baskı). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Arslan, A. (2017). *İlkçağ Felsefe Tarihi*. 3.Cilt. (Altıncı Baskı). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Arslan, A. (2017). *İlkçağ Felsefe Tarihi*. 4.Cilt. (Beşinci Baskı). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Arslan, A. (2017). *İlkçağ Felsefe Tarihi*. 5.Cilt. (Dördüncü Baskı). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Aristoteles. (2017). *Metafizik*. (Çev. A. Arslan). İstanbul: Divan Kitap.

Aydoğan, H.A.(Editör). (2008).*Heidegger*. İstanbul: Say Yayınları

Beiser, F. (2019). *Hegel*. (Çev. S. Bayazit). İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım. (Eserin orijinali 2005’de yayımlanmıştır).

Bozkurt, N. (Editör). (2009). *Hegel* . İstanbul: Say Yayınevi.

Bozkurt, N. (Editör). (2008). *Kant*. İstanbul: Say Yayınevi

Capelle, W. (2011). *Sokrates’ten Önce Felsefe*. (Çev. O. Özgül). İstanbul: Pencere Yayınları. (Eserin orijinali 1998’de yayımlanmıştır).

Catalano, Joseph. S. (1974) *A. Commentary on Jean-Paul Sartre’s Being and Nothingness*. Chicago and London: Universty of Chicago Press (The Text originally was Puplished in 1974).

Copleston, F. (1996). **Ön-Sokratikler ve Sokrates**. (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi. (Eserin orijinali 1946'da yayımlanmıştır).

Copleston, F. (2013). **Platon**. (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi. (Eserin orijinali 1962'de yayımlanmıştır).

Copleston, F. (2010). **Alman İdealizmi**. (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi. (Eserin orijinali 1963'te yayımlanmıştır).

Copleston, F. (2010). **Hegel**. (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi. (Eserin orijinali 1946'da yayımlanmıştır).

Copleston, F. (1998). **Nihilizm ve Materyalizm**. (Çev. D. Canefe). İdea Yayınevi. (Eserin orijinali 1963'te yayımlanmıştır).

Copleston, F. (2010). **Sartre**. (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi. (Eserin orijinali 1974'de yayımlanmıştır).

Damasio, R.A. (2006). **Descartes'in Yanılgısı**. (Çev. B. Atlamaz). İstanbul: Varlık Yayınları. (Eserin orijinali 1994'te yayımlanmıştır).

Descartes, R. (2013). **Metafizik Üzerine Düşünceler**. (Çev. Dürüşken). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık (Eserin orijinali 1641'de yayımlanmıştır).

Guthrie, W.K.C. (2011). **Yunan Felsefe Tarihi**. Cilt 1 (Çev. Akça). İstanbul: Kabalcı Yayınevi. (Eserin orijinali 1962'de yayımlanmıştır).

Herakleitos (2016). **Fragmanlar**. (Çev. G. Şar, E. Yıldız). İstanbul: Dergâh Yayınları

Hegel (2015). **Tinin Görüngübilimi**. (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi. (Eserin orijinali 1806'da yayımlanmıştır).

Hegel (2006). **Hak Felsefesi**. (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları. (Eserin orijinali 1821'de yayımlanmıştır).

Heidegger, M. (2008). *Varlık ve Zaman*. (Çev. K.H. Ökten). İstanbul: Agora Kitaplığı (Eserin orijinali 1927’de yayımlanmıştır).

Hume (2016). *İnsan Doğası Üzerine Bir inceleme*. (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.

Husserl (2017). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. (Çev. H. Tepe). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Hyppolite, J. (2016). *Marks ve Hegel Üzerine Çalışmalar*. (Çev. D.B. Kılınç). Ankara: Doğu Batı Yayınları. (Eserin orijinali 1973’te yayımlanmıştır).

İbn Sina (2008). *Oluş ve Bozuluş*. (Çev. İskenderoğlu). İstanbul: Litera Yayıncılık.

Kant, I. (2015). *Arı Usun Eleştirisi*. (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi. (Eserin Orijinali 1787’de yayımlanmıştır).

Kranz, W. (1994). *Antik Felsefe*. (Çev. S.Y. Baydur). İstanbul: Sosyal Yayınlar. (Eserin orijinali 1934-1935 ‘de yayımlanmıştır).

Leartios, D. (2004). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. (Çev. C. Şentuna). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Leibniz, G.W. (2011). *Monadoloji*. (Çev. D. Çetinkasap). İstanbul: Pinhan Yayınevi.

Levinas, E. (2016) *Husserl Fenomenolojisinde Görü Teorisi*. (Çev. Y.C. Uslu). İstanbul: İthaki Yayınları. (Eserin orijinali 1930’da yayımlanmıştır).

Lock. J. (1999). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Demene*. (Çev. M.D. Topçu). Ankara: Öteki Yayın Evi

Nietzsche, F. (2018). *Platon-Öncesi Filozoflar*. (Çev. N. Nirven). İstanbul: Pinhan Yayıncılık. (Eserin orijinali 1994’de yayımlanmıştır).

- Nietzsche, F. (2017). **Güç İstenci**. (Çev. N. Epçeli). İstanbul: Say Yayınları.
- Ökten, K.H.(Editör). (2007). **Aristoteles**. İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2013). **Philebos**. (Çev. F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2016). **Devlet** .(Çev. H. Demirhan). İstanbul: Isık Yayınları
- Platon. (2019). **Phaidon**. (Çev. Furkan A.). İstanbul: Say Yayınları
- Rockmore, T. (2019). **Hegel 'den Önce Hegel 'den Sonra**. (Çev. K. Kahveci). İstanbul: Say Yayınları. (Eserin orijinali 2003'te yayımlanmıştır).
- Russel, B. (2017). **İlk Çağ Felsefesi**. 1. Cilt. (Çev. A. Fehmi). İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım. (Eserin orijinali 1996'da yayımlanmıştır).
- Russel, B. (2017). **Katolik Felsefesi**. 2. Cilt.(Çev. A. Fehmi). İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım. (Eserin orijinali 1996'da yayımlanmıştır).
- Russel, B. (2017). **Modern Felsefe**. 3. Cilt.(Çev. A. Fehmi). İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım. (Eserin orijinali 1996'da yayımlanmıştır).
- Sartre, J.P. (2009). **Varlık ve Hiçlik**. (Çev. T. Ilgaz, G.Ç. Eksen). İstanbul: İthaki Yayınları. (Eserin orijinali 1943'te yayımlanmıştır).
- Sartre, J.P. (2016). **İmgelem**. (Çev. A. Tümertekin). İstanbul: İthaki Yayınları. (Eserin orijinali 1936'da yayımlanmıştır).
- Sartre, J.P. (2015). **Ego'nun Aşkınlığı**. (Çev. S.R. Kıtkoğlu). İstanbul: Hil Yayın. (Eserin orijinali 1965'de yayımlanmıştır).
- Sartre, J.P. (1991) **.Critique of Dialectical Reason**. (Translated by. Q. Hoare) London: Verso (The text originally was published in 1990).
- Skirbekk, G. Gilje. N. (2014). **Felsefe Tarihi**. (Çev. Akbaş, Ş. Mutlu). İstanbul: Kesit Yayınları. (Eserin orijinali 2001'de yayımlanmıştır).

Spinoza. (2011). ***Ethica***. (Çev. Ç. Dürüşken). İstanbul: Kabalcı Yayınevi

Störig, H.J. (2013). ***Dünya Felsefe Tarihi***. (Çev. N. Epçeli). İstanbul: Say Yayınları. (Eserin orijinali 1950’de yayımlanmıştır).

Schelling F.W.J. (2017). ***Sanat Felsefesi***. (Çev. M. Ertene, S. Arslan). Ankara: Doğu Batı Yayınları. (Eserin orijinali 1802-03-04-05 ‘te yayımlanmıştır).

Taftazani, S. (1999). ***Kelam İlmi ve İslam Akaidi***. (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Yıldız, E. Şar, G. (Editörler). (2016). ***Herakleitos ’un Oyunu***. İstanbul: Dergâh Yayınları.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, Adı :ARVAS, Mehmet Şakir

Uyruğu :Türkiye Cumhuriyeti

Doğum Tarihi ve Yeri :

Telefon :

Faks :

E-mail :

Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet Tarihi
Doktora		
Y. Lisans	Van YYÜ S.B.E. Felsefe	11.09.2020
Lisans	Anadolu Üniversitesi Felsefe	25.05.2015
Lisans	Van YYÜ İlahiyat Fakültesi	Devam

İş Deneyimi

Yıl	Yer	Görev
16	Diyanet İşleri Başkanlığı	İmam-Hatip
1	İçişleri Bakanlığı	Veri Analiz Görevlisi

Yabancı Dil

İngilizce

Hobiler

Ontoloji, Egzistansiyalizm ve Diyalektik.



VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
LİSANSÜSTÜ TEZ ORJİNALLİK RAPORU

Tez Başlığı / Konusu:

09/09/2020

Jean-Paul Sartre'ın Varlık ve Hiçlik Metninde Diyalektik Kavramı

Yukarıda başlığı/konusu belirlenen tez çalışmamın Kapak sayfası, Giriş, Ana bölümler ve Sonuç bölümlerinden oluşan toplam 92 sayfalık kısmına ilişkin, 09/09/2020 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %10 (yüzde on) dur.

Uygulanan Filtreler Aşağıda Verilmiştir:

- Kabul ve onay sayfası hariç,
- Teşekkür hariç,
- İçindekiler hariç,
- Simge ve kısaltmalar hariç,
- Gereç ve yöntemler hariç,
- Kaynakça hariç,
- Alıntılar hariç,
- Tezden çıkan yayınlar hariç,
- 7 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç (Limit match size to 7 words)

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Lisansüstü Tez Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılmasına İlişkin Yönergeyi İnceledim ve bu yönergede belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içemediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim

09/09/2020

Mehmet Şakir ARVAS

Adı Soyadı: Mehmet Şakir ARVAS

Öğrenci No: 179215010

Anabilim Dalı: Felsefe Anabilim Dalı

Programı : Felsefe

Statüsü : Yüksek Lisans

ENSTİTÜ ONAYI

UYGUNDUR

...../...../2020

Doç. Dr. Bekir KOÇLAR

Enstitü Müdürü

DANIŞMAN

Doç.Dr. Emrah AKDENİZ

...../...../2020