

62469

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

**BULANTI'NIN METAFİZİĞİ
YÜKSEK LİSANS TEZİ**

Yöneten:

Prof.Dr. ŞAHİN YENİŞEHİRLİOĞLU

Hazırlayan:

VELİ SÜRER

ANKARA 1997

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

GİRİŞ	1-5
Birinci Bölüm: VAROLUŞÇULUK	6-7
A. Varoluşçu Felsefenin Kökeni	8-13
B. Modern Anlamdaki Varoluşçuluğun İlk Büyük Temsilcisi: Kierkegaard	14-22
C. 'Öz' ve 'Varoluş' Kavramlarının Düşünce Tarihi İçerisindeki Yeri	23-30
İkinci Bölüm: BULANTI	31-32
A. Bulantı Adlı Romanın Yapısı	33-36
B. Bulantı'nın Felsefesal-Tematik Olarak İncelenmesi	37-70
Üçüncü Bölüm: J.-P.SARTRE'IN VAROLUŞÇULUĞU	71-73
A. Descartes'tan Sartre'a Tarihsel Gelişim: Fenomenolojik Bir Yöntem Temelinde Yükselen Felsefesal Bir Kavrayış	74-81
B. Ontolojik Saptamalar Doğrultusunda Belirlenen Varlık Türleri: 'Kendinde Varlık' (l'être en-soi), 'Kendisi-İçin Varlık' (l'être pour-soi), 'Kendinde-Kendisi İçin Varlık' (l'être en-soi-pour-soi)	82-91
C. Özgürlük Sorunsalı: 'İnsan Özgür Olmaya Mâhkumdur'	92-98

D. Öz-Varoluş İlişkisi ve Sorunsalı: ‘Varoluş Özden Önce Gelir’	
.....	99-104
E. Etik’in Oluşturulması: ‘Her İnsan Herkes Karşısında Herşeyden Sorumludur’	
.....	105-108
SONUÇ	109-115
KAYNAKÇA	116-124



ÖNSÖZ

Kim ne söylerse söylesin, '*felsefe*' (la philosophie), *yalnızca filozofların sorularıyla değer kazanan bir uğraş alanı olmayıp, aynı zamanda bu sorulara verilen yanıtlarla birlikte bir anlam taşıyabilen, bilimin de üzerinde bir konuma sahip olan en üst düzeydeki entellektüel uğraştır*. Hattâ bir bakıma, inamlanın tersine, yanıtlar daha da önemli bir konuma sahiptir felsefe alanında. Çünkü başlangıcından itibaren felsefe alanında sorulan sorular, pek önemli bir değişiklik geçirmemekle birlikte, felsefenin, dolayısıyla da bilim ve sanat gibi üst düzey uğraşların gelişimini ve yönünü bu sorulara verilen değişik türden yanıtlar belirlemiştir.

Hiç şüphesiz, felsefe yapabilmek, özgün, daha önceden hiç sorulmamış sorular sorabilmekten geçer. Ancak *felsefe*, yalnızca entellektüel sorular sorabilme oyunu da değildir. Bununla birlikte *felsefe*, ilk insanın doğa karşısındaki yalnızlığına ve çaresizliğine karşı, onun varoluşu temelinde anlam kazanan eylemsel başkaldırısı; insan varlığının kendini (yaşamı) ve doğayı çözümleme girişimidir.

Tam bu noktada, bireylere kendi varoluşlarını, yaşamlarını, yaşama biçimlerini ve doğanın varoluşunu sorgulatan, insanın dikkatini kendi varoluşunun özgünlük (authentique)'üne yöneltten ve bu konuda ona bir bilinç kazandırmayı hedefleyen bir felsefe ekolü olarak karşımıza çıkan '*Varoluşçuluk*', özellikle çağımızda ünlü Fransız filozof ve aydını J.-P. Sartre ile birlikte en geniş ve derin biçimde modern söylemini kazanmıştır. Her ne kadar '*felsefe*' denilen üst-yapısal uğraş alanında, bu ekolden sonra Yapısalcılık (structuralisme), Post-modernizm (post-modernisme) gibi farklı tartışmalara girilmişse de, '*Varoluşçuluk Felsefesi*'nde gizli kalan, görmezden gelinen, anlaşılamayan ya da bu ekolden hareketle

oluşturulabilecek, ileri g t r leebilecek derin düşüncelerin varolduğu inancındayım.

Bu çalışmanın ana teması, J.-P. Sartre'ın 1938 yılında yayınlanan ve içerisinde, Varoluşçuluğun en önemli kavramlarının felsefesel-sanatsal olarak tartışıldığı '*Bulantı*' (La Naus e) adlı romanın irdelenmesidir.

Bu çalışmanın gerçekleşme süreci içerisinde, yardımlarımı hiçbir zaman esirgemeyen Sayın Hocam Prof.Dr. şahin Yenişehirlioğlu'na en içten teşekkürlerimi bir borç bilirim.

Veli Sürer



GİRİŞ

Bu çalışma, tezli bir çalışma olmanın ötesinde, daha çok *'Varoluşçuluk Felsefeleri'*nin, özellikle de *Sartre Varoluşçuluğu*'nun temel kavramlarının çözümlenmesine yönelik olarak -bu amacı gerçekleştirebilmemize en fazla olanak sağlayan- *'Bulantı'* (La Nausée) adlı romanın felsefesini bir irdelenmesidir. Bununla birlikte çalışmamızda önemli bir tez de ele alınıp ayrıntılarıyla işlenmiştir. Bu tez ise şudur: Sartre Varoluşçuluğu'nda karşılaştığımız gibi, öncelikle felsefesini bir kavram; birey açısından ise, yaşanan yoğun varoluşsal bir duygu olan *'bulantı'* (bunaltı), bireyi kendi varoluşunun özgünlüğüne ve hiçliğine götüren bir duygu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir başka anlatımla *'bulantı'*, bireyin kendi varoluşunun üzerine olan bilinçliliğinde, bireyin kendi kendisini ne ve nasıl yapmak konusunda sınırsız ve dayanaksız bir özgürlüğe (ancak bu özgürlük, hiçliğe doğru yol alan bir özgürlüktür) sahip olduğunun farkına varmasında yaşanması bir zorunluluk olarak karşımıza çıkan *varoluşsal*, en uç noktada ise *yokoluşsal bir duygudur*. Bunun nedenini ise şöyle açıklayabiliriz:

İnsan varlığının düşünme eylemini gerçekleştirdiği günden bugüne, yani günümüze kadar sürekli olarak kendisine sorup durduğu (insan varoldukça bu türden sorular da sorulmaya devam edecektir) ve birbiriyle yakından ilişkili olan soruların varlığı gözden kaçmayacak türden bir olgudur. 'Ben kimim?', 'ben neyim?', 'niçin ve nasıl var oldum?', 'yaşamım kendinde olarak bir anlama sahip mi?'... gibi sorular böyle türden sorulara verilebilecek en iyi örneklerdir. Bu sorulara verilen yanıtları ise en ilkel biçimiyle mit (efsane)'lerde, ilkel dinlerde; en gelişmiş biçimiyle ise Tek Tanrı'lı Dinlerde ve çeşitli düşünce dizgelerinde bulmaktayız. Bu bağlamda 'dinler', insanların yaşam karşısındaki varoluşsal kaygılarını dindirmede önemli bir işlev

gerçekleştirmişler, ve dünya nüfusunun geneli göz önüne alındığında hâlâ da gerçekleştirdiği önemli bir gerçektir. Ancak, dinlerin varlığının ve çeşitliliğinin insanların yaşamında olumlu işlevleri yanında, burada tartışma konusu yapamayacağımız ölçüde olumsuz etkileri de olmuştur. Eğer insanlar varoluşlarını, bir yaratan-yaratılan ilişkisiyle açıklamasalardı ne olurdu gibisinden bir sorunun basit bir yanıtı, ‘belki de ben var olamazdım, o zaman benim için sorun var olamazdı’ biçiminde varolmanın varoluşsal kaygılarını dile getiren bir yanıt olurdu. Ancak, ‘yaşanmamış olasılıkların tartışması yapılamaz’; bununla birlikte ‘ben’, kendi varoluşumu kendimle temellendirmek zorunluluğunu yapımda örtük bir biçimde barındıran ‘ben’, varım ve kendi varoluşundan sorumlu olan, kendi kendim için sorunsal olan, kendi kendimi kendi içimde keşfetmek durumunda olan bir varlığım...

İşte dinler, bu bağlamda başlangıcından bugününe kadar, insan varoluşunun gizleri hakkında en geniş bilgiye sahip olan ve insanlar tarafından çoğunlukça rağbet gören olgular olarak insanlık sahnesindeki yerlerini sürekli olarak korumuşlardır. Ancak, kendisine verilmiş anlamlar karşısında dâhi, bu anlamlar üzerine sorular sormaya devam eden insan usu, yaratan-yaratılan ilişkisini hiçbir zaman için gerçek anlamıyla temellendiremeyip, tutarlı kılamadığı bölümleri inanç alanının sınırları içerisine itmiştir. Hiçbir zaman usla, tam anlamıyla temellendirilemeyen sorun ise, ‘insanın özgürlüğü sorunu’ydü. Her şeye gücü yeten, her şeyin varolma nedeni ve anlamı olan bir Tanrı karşısında, insan salt bir özgürlüğe, dinlerde açıklandığı ve bildirildiği biçimiyle bu dünyada yaptığı eylemler dolayısıyla sonradan ödüllendirilebilmesinin ya da cezalandırılabilmesinin koşulu olan salt bir özgürlüğe sahip bir varlık olabilir miydi?

Öyleyse ‘özgürlük sorunu’, yaratan-yaratılan ilişkisi çerçevesinde ussal olarak temellendirilebilme olanağına sahip olmayan bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. J.-P. Sartre’ın sıradan birçok insan gibi yakaladığı temel gerçeklik öncelikle bu noktada yatmakla birlikte, Sartre bu noktadan

hareketle onu sıradan insanlarla farklı kılacak biçimde bir felsefe sistemini oluşturacaktır. Çünkü insan, üçüncü bölümde de ele alacağımız gibi, Sartre'a göre ya özgürdür, ya da değildir. Eğer özgürse, o, varoluşsal anlamda kendisinden önce kendisini belirleyen hiçbir belirlenime sahip değildir. Ancak, Tanrı varsa, insan da, hiçbir zaman salt anlamıyla özgür olamayacaktır. Çünkü insan varlığının yaratıcısı olarak düşünülen bir Tanrı, insanı var ederken doğal olarak şu ya da bu biçimde zâten insana bir öz, bir belirlenim verecektir. Sartre'ın kıvrak ve keskin zekâsı bu noktada kendini gösterir ve onu şu sonuca götürür: İnsan eylemlerinde tamamıyla özgür olan bir varlıktır, bu nedenle de o, bir yaratıcıdan yoksundur.

İşte Sartre'ın da dile getirebileceği biçimiyle, insan için tüm sorun da bu noktada başlar. Başlangıçtan beri varolan evrensel sorular yine tüm çıplaklığıyla karşımızdadır: 'Ben neyim?', 'nereden geldim?', 'niçin yaşıyorum?', 'bir Tanrı yoksa, varoluşumu ben kendim nasıl temellendirebilirim?'... ve sonu gelmeyen, tatmin edici bir yanıt bulunamayan sorular, ve insan gerçekliği...

Tanrı'nın yokluğunun keşfi üzerine ortaya çıkan '*insanın özgürlüğe mahkûm bir varlık olduğu düşüncesi*', insanda öncelikle bir varoluş anlamından yoksun olma anlamında metafizik bir yapıdaki '*bulantı*' duygusunun ortaya çıkmasına neden olur. Tüm insanlık tarihi boyunca, bu tarihin bilinci olarak insan, kendisinin kandırılmış bir varlık olduğunu anlar: O, yine sürecin başında olduğu gibi yalımdır, çaresizdir, nasıl yaşayacağı konusunda bir yol göstericiden yoksundur, en kötüsü ise, hiçbir anlam veremediği ürkütücü bir doğa karşısında, kendi varoluşunun ürkütücülüğü karşısında usunun sınırlarını zorlamakta, usunun sınırlarını zorlayamamakta ve dipsiz bir uçuruma yuvarlandığını, ve bu koskoca evrende kaybolduğunu farketmektedir. Sonuç ise, Sartre varoluşçuluğunda olduğu gibi ya varlıkta kaybolma (yokolma), ya da varoluşun sorumluluğunu üstlenebilme ve varlığını sürdürme biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Ancak, '*bulantı*', Sartre

varoluşçuluğunda yalnızca metafizik bir varolma kaygısı olmakla kalmayıp, aynı zamanda kendi varoluşunun sorumluluğunu üstlenerek kendi özünü oluşturmak amacıyla insan varlığının eylemsel seçimlerindeki bir yol göstericiden yoksunluğun, ve bu seçimlerinin sonucundan tamamen sorumlu olmasının onda yarattığı bir varoluşsal bir duygu olarak da insan varoluşunun ayrılmaz bir parçası olarak da karşımıza çıkmaktadır. Demek ki '*bulantı*', insan varlığının bireysel yaşamında, ister metafizik ister deneysel anlamda olsun, bireyin kendi varoluşunu, zorunlu olarak yalnızca kendisinin kendi istediği gibi biçimlendirebileceği gerçeğinin keşfinde temel araç durumunda olan bir duygudur. Bu nedendir ki, ancak bu evrenin yükünü omuzlarında duyumsayan bir insan, daha güzel bir yaşam adına insanlığa katkıda bulunabilecek ölçüde kendi varoluşunu ortaya koyabilir ve evrenselliği yakalayabilir.

"Bulantı'nın Metafiziği" adlı bu temayı seçmemin temel nedeni, Varoluşçuluk hakkında pek bilgi sahibi olmadığım dönemlere ilişkin yaşantılarımda, Sartre'dan bağımsız olarak birçok varoluşsal duyguyu yaşamış ve bu ekole ilişkin birçok düşüncüyü de keşfetmiş bir kişi olarak böyle bir tema doğrultusunda oluşturulabilecek olan yapıtların bir ülkenin ve ülke insanlarının gelişmesinde önemli ölçüde etkili olacağı inancı ve saygısı içinde olmamdır.

'Varoluşçuluk Felsefesi', içinde varoluşa ilişkin çeşitli felsefe sistemlerinin yer aldığı bir bütüne verilen addır. Bu nedenle de belki de, *'Varoluşçuluk Felsefeleri'* terimini kullanmak daha uygun olacaktır. Bu çalışmayı gerçekleştirirken, Sartre'ın '*Bulantı*' (La Nausée) adlı yapıtını ana tema olarak seçmekle birlikte, farklı bir yaklaşım örneği olarak Sören Kierkegaard'ın Varoluşçuluk'a ilişkin görüşlerine ayrıntılı bir biçimde yer verilecektir. Ancak doğal olarak da Kierkegaard'ın düşüncelerine geçmeden önce, birinci bölümün hemen başında, Sartre'ı temele alarak Varoluşçuluk Felsefesi'nin kökeni hakkında ayrıntılı bilgiler sunulacaktır. Yine bu bölümde,

Varoluşçuluk Felsefeleri'nin en temel tartışmasını oluşturan öz-varoluş ilişkisi üzerine hem kavram çözümlemeleri yapılacak, hem de üçüncü bölümde ayrıntılarıyla açıklanacağı biçimde tüm Varoluşçu Felsefeler'de insan varlığı söz konusu olduğunda '*varoluşun, özden önce geldiği olgusu*' vurgulanacak ve bu sözün anlamı açıklanacaktır.

Çalışmamızın ana teması olan '*Bulanıtı*' (La Nausée) adlı roman ise, tamamen felsefesal bir yaklaşımla sistematik bir biçimde ikinci bölümde ele alınıp işlenecek, ve '*Bulanıtı*'nın metafizik yapısı ayrıntılarıyla irdelenecektir.

Üçüncü (son) bölüm ise tamamen '*Bulanıtı*' adlı romanla ilişkisi içerisinde Sartre Varoluşçuluk'una ayrılacaktır. Bu bölümde Sartre Varoluşçuluk'u, yer yer genel olarak Varoluşçuluk Felsefeleri ile ilişkisi çerçevesinde de değerlendirilecektir. Böylece de yapılan bu çalışma ile, Sartre Varoluşçuluk'u üzerine yapılacak daha kapsamlı bir araştırmanın temelleri de atılmış olacaktır.

Birinci Bölüm

VAROLUŞÇULUK

Ünlü Fransız filozof ve sanatçısı olan Jean-Paul Sartre (1905-1980)'ın eleştirmenlerce kendi alanlarında birer başyapıt olarak kabul edilen yapıtlarının etkisiyle tüm dünyada büyük yaygınlık gösteren *Varoluşçuluk* (l'existentialisme), özellikle 1950'li yıllardan başlayarak oldukça geniş ve derin bir biçimde ele alınmış ve işlenmiş bir *felsefe akımı*dır. Özellikle ussal temeller üzerine oturtmuş olduğu *ateizm* ve *hiçliği arkasında sürükleyen insan anlayışı* nedeniyle Hristiyanlar,¹ ve Sartre'ın kendi felsefesini Marksizmin bir uzantısı ya da tamamlayıcısı olarak görmesine rağmen, Marksistler tarafından oldukça ağır bir biçimde eleştirilmiştir. Sartre ise, Varoluşçuluk'un anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla basit bir dille yazdığı '*Varoluşçuluk bir hümanizmadır*' adlı yapıtında "Varoluşçuluk bir iyimserliktir, bir eylem doktrindir, ve bu yalnızca kötü niyet nedeniyle ki, umutsuzluklarını bizimkiyle karıştıran Hristiyanlar bizi 'umutsuzlar' (les désespérés) adıyla çağırabilirler"² diyerek, bu eleştirileri yanıtlamış ve bağlı bulunduğu ekolünün savunusunu yapmıştır.

Varoluşçuluk, en genel anlamıyla, *insan varlığının* anlaşılmasını ve onun bu evren içindeki yerinin belirlenmesini konu edinen, bu nedenle insan

¹ Bu konuda, örneğin Charles Moeller, özellikle Sartre'ın 'Ateist Varoluşçu Felsefesi'ne karşı duyduğu öfke nedeniyle onun felsefesini iyice aşağılamaktadır: "Varoluşçuluk, mütecânis bir Allahsızlık durumunun bütün sonuçlarını çıkarmak için gösterilen bir çabadan başka bir şey değildir." (J.-P. Sartre ve Tabiat Üstünün Bilinememesi, s.121-122)

² Sartre, J.-P., *L'EXISTENTIALISME est un humanisme*, s.95

varlığını merkezi bir kavram haline getiren bir felsefe ekolüdür. Bununla birlikte, Klasik Felsefe ya da İnsanbilim (antropoloji) anlayışlarından farklı olarak, bu ekol, *varolan* diğer tüm nesnelerden farklı olarak *insan varlığını*, özü daha önceden belirlenmemiş bir varlık durumu ya da daha doğrusu '*varoluşunu yaşayan bir varlık*' olarak ele almakta ve onu bir nesne olarak değil, tam bir öznellik durumu olarak yakalamaya çalışmaktadır. Bu nedenle de *Varoluşçuluk*, varoluşunu yaşayarak özünü belirlemeye çalışan insanı en iyi biçimde betimleyebilecek olan Husserl'in *fenomenolojik yöntemini* kendine çıkış olarak almıştır. Bu yöntemle birlikte insan, kendi varlığıyla evrene bir anlam kazandıran bir varlık konumuna yükseltilmiştir. Böylece bu felsefe ekolü, bütün soyut ve ussal açıklama denemelerini bir tarafa bırakarak, bireysel varoluşu içerisinde tam bir özgürlük haliyle yaşamakta olan insana yönelmiş, sonuçta da onu en özgün yapısı içerisinde kavrayabilen bir ekol olmuştur.

Bununla birlikte pek çok insan tarafından, '*Varoluşçuluk*', bir *moda* olarak görülmüş ve kısa bir zaman içerisinde bu modanın geçtiği ya da önemini yitirdiği tezleri ortaya atılmıştır. Oysa bize göre, evrensel gerçekliği yakalamayı ve kavramayı hedeflemiş olan bir *düşüncenin* modası diye bir şeyden söz etmek oldukça saçma bir tutumdur. Çünkü insan varlığı *kendi kendisi için bir sorunsal olmayı* sürdürdükçe *Varoluşçuluk Felsefesi*'nin bu gerçekliğin doğası hakkında ortaya koyduğu tezler ya da düşünceler de geçerliliğini koruyacaktır. Çağımızdan aşağı yukarı 2500 yıl önce yaşamış Yunanlı filozof Platon, nasıl ki bugün felsefe alanında düşünceleriyle bugün hala bize ışık tutuyorsa, onun gibi Sartre da hem günümüzde, hem de gelecekte düşünceleri ve yapıtlarıyla birlikte ayakta kalmaya ve insanların bilincinde yaşamaya ve onları etkilemeye devam edecektir.

A. Varoluşçu Felsefenin Kökeni

Varoluşçu Felsefe (la philosophie existentialiste), özellikle 19. ve 20. yüzyılda yaşanan, insanın salt insan olması bakımından varlığını tehlikeye düşüren olumsuz birtakım toplumsal olaylar ve bu olaylara verilen *tepkiler* (örneğin, geçen yüzyılda yaşanan ihtilaller ya da insanların daha iyi bir yaşam ve çalışma koşullarını oluşturabilmek doğrultusunda verdikleri önemli mücadeleler...) ve toplu insan kıyımları, yıkımlar yada insanoğlunun asla önüne geçilemeyen vahşeti anlamını taşıyan *savaşlar*, insan emeğinin yerini makinelerin alması ve insanın kendi ürettiği metanın kölesi durumuna gelmesi doğrultusunda gerçekleşen ve zaten doğaya yabancılaşmış olan insanın aynı zamanda kendi türünden olanlara yabancılaşması, daha da önemlisi kendi kendine yabancılaşması demek olan *makineleşme*; güçlü ulusların kendisinden daha zayıf ya da dış geçirebilecekleri diğer ulusları egemenlikleri altına almaları, insanların daha iyi ve gelişmiş koşullar içerisinde yaşamaları adına öteki insanların ezilmeleri ve sömürülmeleri, insanca yaşama ve kendilerini geliştirme haklarının ellerinden alınması demek olan *sömürgeleştirme* hareketleri doğrultusunda ortaya çıkan ya da insanlık tarihinden hiçbir zaman silinmeyen bu *evrensel kargaşanın*; doğanın, evrenin, toplumun, insanın çözümlenmesi ve bulgulanması için yapılan en geniş çaplı araştırma olarak tanımlayabileceğimiz '*felsefe*' (la philosophie) alanındaki yansımasıdır.

Doğanın en zayıf yaratıklarından biri olmasına karşın, sahip olduğu *us*'u kullanarak ortaya koyduğu bilim ve teknik ilerlemeler sayesinde bir taraftan doğa'nın gizlerini çözümlerken, diğer taraftan kendi yaşamını kolaylaştıran insan varlığının, öteki türlerin sahip olamadığı ölçüde ilginç bir öyküsü ve ilginç bir tarihi vardır. Ancak bu varlığın, içinde bulunduğu doğayı, dolaylı olarak da kendini ussal olarak çözümlemesi sürecinde yaşama ilişkin çok

sayıda olumsuzluklar da kaçınılmaz bir biçimde ortaya çıkmış, dolayısıyla da insan varlığı kendi kendisi için önemli bir sorunsal olmuş ve olmayı da sürdürmüştür. İnsanın geliştirmiş olduğu teknolojik başarılar bu süreç içerisinde zaman zaman kendi varlığını tehdit altına sokmuş, ve onda özellikle çağımıza özgü bir içsel yaşantı biçimleri olan ‘*stres*’, ‘*kaygı*’, ‘*umutsuzluk*’, ‘*korku*’, ‘*çaresizlik*’, ‘*tiksinti*’, ‘*bulantı*’ gibi duyguların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Demek ki, “Bilim, teknik ve ekonomik gelişme hızla ilerlemiş, ama bunlar kendi yararına kullanılmadığı için, insan bir araç haline dönüşmüştür. Ama bu sorumsuzca gidiş, şimdi büyük tehlikeleri ile birlikte karşımızdadır. İnsanlık yok olma tehlikesi ile karşı karşıyadır. Belki bir atom savaşı, bütün dünya planetinin mahvolmasına yol açacaktır. Ayrıca insanlar kendi günlük yaşamları içinde de, son derece mutsuz ve bunalımlıdırlar.”³

Çağımızın insanı, kendi kendini tanıyamaz ve anlayamaz bir duruma gelmiştir. Bunun nedenlerinden bir diğeri de gittikçe karmaşıklaşan toplum yaşamı ve insan varlığını tehdit edecek düzeyde yüksek aşamalara varan *sanayileşme*dir. Bununla birlikte toplum değerlerinin de gittikçe zayıflamasından ve hatta ortadan kalkmasından dolayı insan varlığı tüm dayanaklarını yitirmiştir. Tamamen bir *birakılmışlık ve terkedilmişlik duygusu* içerisine düşmüştür. Kısacası insanoğlu mutluluğu yakalayamamıştır, yalnızdır, bunalımlıdır. Nasıl yaşayacağı konusunda bir reçeteden yoksundur. Kendi *bilincinin aşkınlığının*, kendini oluşturmak ya da varoluşunu belirlemek amacıyla karar verebilmesi ve seçimler yapabilmesi anlamında kendi *özgürlüğünün sınırsızlığının* farkında değildir. İnsan unutulmuş, terkedilmiş ya da geri plana itilmiştir. İşte tam bu noktada, ya da bu noktayı çıkış olarak alan ve ‘*Varoluş kavramı*’ (la conception d’existence) temelinde sesini duyurmaya çalışan bir ekoldür *Varoluşçuluk*...

³ Fromm, Erich, *Sahip olmak ya da Olmak*, s.10

Geniş bir anlatım içerisinde genel olarak belirlemeye çalıştığımız bu felsefesal akım gerçekte ise bir *başkaldırı*ın öyküsüdür, ancak bu başkaldırı akım içerisinde yer alan filozoflar tarafından temel düşüncelerde uzlaşmış olmalarına rağmen farklı doğrultularda gelişmiştir. Örneğin 'Varoluşçuluk'un ilk önemli temsilcisi olarak kabul edilen Danimarkalı filozof Søren Kierkegaard (1813-1855)⁴ için bu başkaldırı mistik bir başkaldırı olup tüm sistem filozoflarına, bir başka deyişle bireyin bütün içerisinde eritilip unutulduğu *felsefe sistemlerine*; gerçek dinsel yaşamayı kısırlaştırdığı, ve bireyi bu yaşamdan uzaklaştırdığı için katolik kilisesine ya da benzeri kurumlara yönelik bir *eleştiri* iken; bu başkaldırı Cezayir kökenli olan Fransız yazar ve düşünürü Albert Camus (1913-1960)'de *evrenin ve yaşamın insan için anlamsızlığına* karşı kahramanca bir duyguyla yaşanılması gerektiğini dile getiren bir düşünüş, ya da kısaca yaşama karşı takınılan bir tavır durumunu hissettiren *eylemsel bir başkaldırı*dır. Bu akımın en ünlü temsilcisi olan Jean-Paul Sartre için ise bu başkaldırı *insanın ondan hiçbir zaman kurtulamayacağı kara yazgısı* olmakla birlikte, *bilincin hiçliğinin keşfi sonrasında insanın sonsuz özgürlüğüyle gerçekleşen sonsuz sorumluluğunu dile getiren bir doktrin* anlayışıyla sistematize edilmiştir. Bu anlamda Sartre Varoluşçuluk'u şöyle tanımlamaktadır: "Her durumda, başlangıçtan beri Varoluşçuluktan ne anladığımız sorulduğunda söyleyebileceğimiz şey şudur: Varoluşçuluk (l'existentialisme), insancıl yaşamı olanaklı kılan; ayrıca bir çevreyi ve bir insancıl öznelliği kapsayan (içine alan) her gerçekliği ve her eylemi açıklayan bir doktrindir."⁵

Bir *başkaldırı biçimi* olarak karşımıza çıkan Varoluşçuluk, -felsefesal bir ifadeyle dile getirirsek- bireyin, yaşantı içerisinde olma halinin bilinci

⁴ Kierkegaard'ın Varoluşçuluk'un ilk önemli temsilcisi olduğu olduğu genellikle kabul edilen bir yargıdır. Buna Jean Wahl'den aldığımız şu sözleri örnek olarak verebiliriz: "Varoluşçu Felsefe, Kierkegaard'ın özellikle dinsel düşüncesi (la méditation)'yle başlamıştır." (*Les Philosophes de l'Existence*, s.7)

⁵ Sartre, J.-P., a.g.y., s.12

içerisinde olunmasıdır, ve bu akım, bireyin *somut varlığını*, *öznelliğini*,⁶ hiçbir şeye *indirgenemezliğini*, ve yaşantısını *betimleyen* ve *çözümleyen* bir felsefe sistemidir. Bireysel varoluşu temele alması bakımından da bu felsefe kavrayışının alanı, somut insan varlığı ve bu varlığa ya da bu varlığın varoluşuna ilişkin sorunsallardır. '*Varoluş*' (l'*existence*)'un, daha doğrusu bireysel yaşayarak belirlenen *bireyin varoluşunun*, *bireysel duyguların* ve *içsel yaşantıların* ön plana alınması demek olan bu felsefe akımı felsefe tarihinde önemli bir tavır alış olarak karşımıza çıkar. Çünkü filozofların çoğu varoluşu, dolayısıyla da bireyi dışlamış, varoluşun doğurduğu *tedirginliği*, *boğuntuyu*, *acıyı*, *yalnızlığı* ve *yabancılaşmayı* bir kenara itmişlerdir. İşte bu felsefesal akım, felsefe tarihi içerisinde yer alan *sistemler karşısında bir sistemsizlik* anlamını taşıırken, hiçbir şeye indirgenemeyen ve onunla özdeş tutulamayan bireyin ve bireysel somut, anlaşılmaz iç ve dış yaşantıların temele alınması anlamında bir *sistemi* temsil eder ve bu sistem için artık ön planda olan, temel olan bireyin kendisidir ve söz konusu olan sorunlar da artık bu bireyin sorunlarıdır. Öyle ki, "Varoluşçuluk felsefesinde, insan varoluşunun anlamı, söz konusudur, insanın kendini gerçekleştirmesi, insan varoluşunun rastlantılar içinde oluşu, güvensizliği, söz konusudur, güçsüzlüğü ve hiçliği içinde insan, zaman içinde ve tarihselliği içinde insan, ölüme mahkûm bir varlık olarak insanın varoluşu, hiçlik karşısında insanın varoluşu, insan varoluşunun halisliği (authentique oluşu), ve bu halis olmaya çağrı, özgürlüğü içinde insanın varoluşu, topluluk içinde kaybolmuş insanın, tek insanın kendini bulması, kendi olması, doğruluk ve ahlâklılık karşısında sahici davranışı-tutumu; bütün bu sorunlar söz konusudur varoluşçuluk felsefesinde."⁷

⁶ Bu konuda Sartre yine '*L'EXISTENTIALISME est un humanisme*' (Varoluşçuluk bir hûmanizmadır) adlı yapıtında, özneliliğin (la subjectivité) önemini ya da felsefesi içindeki yerini şöyle özetler: "Bizim hareket noktamız gerçekten bireyin öznelliğidir ve bu tamamen felsefesal nedenlerden dolayı böyledir." (s.63)

⁷ Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe*, s.187-188

Varoluşçuluk felsefesi diğer felsefe sistemlerinden farklı olarak kendisine çıkış noktası olarak bireyin somut varlığını, onun kendine özgü içsel yaşantısını, kısacası onun *varoluşunu* alır. Öyle ki, “Varoluşçuluk özlere, olabirlere (*possibles*), soyut kavramlara ilgi duymaz: Matematik düşüncenin tam karşıtıdır; ilgisi var olana, ya da daha doğrusu var olanın varoluşuna dönüktür.”⁸ Ancak kimi varoluşçu filozofun (Örneğin, Kierkegaard, Jaspers gibi.) da kabul ettiği gibi, varoluşsal gerçeklik bir başkasına iletilemeyeceğinden dolayı bu varoluşu bir sistem içerisine hapsetmek pek olanaklı olamayacaktır. Bu nedenle yine bu filozoflara göre Varoluşçuluk, bir felsefe sistemi değildir. O, yeni bir insanbilim (antropoloji), ya da bu varlığı özelliği içerisinde ele alan ve kavrayan yeni bir insan anlayışıdır. “Varoluşçuluk, insan denilen ayrıcalıklı varlığı (bizim için ayrıcalıklı) varlıkbilimsel alanda araştırma konusu olarak seçmekle, belli ki *insanbilim* genel başlığı altında öbeklendirilebilecek söz konusu olan disiplinlerle olan temel ilişkilerini kendisine soru edinmektedir. Varoluşçuluğun uygulama alanı, kuramsal olarak daha geniş olsa da, insanbilim kendisine bir temel aradığı ölçüde varoluşçuluk ta bir insanbilim olacaktır.”⁹

‘Tanrı’nın varlığı ya da yokluğu sorunsalı’nın bu felsefe içerisinde önemli bir yeri bulunmasından dolayı Varoluşçuluk, iki farklı doğrultuda gelişmiştir. Bu gelişimin ya da Varoluşçuluğun farklı anlayışlarında, bir tarafta -onları teist varoluşçular olarak adlandırabiliriz de- Sören Kierkegaard (1813-1855), Gabriel Marcel (1889-1973) ve Karl Jaspers (1883-1969), öteki tarafta ise birer ateist (Tanrı’nın varlığını kabul etmeyen) olan Martin Heidegger (1889-1976), Jean-Paul Sartre (1905-1980), Albert Camus (1913-1960) gibi filozoflar bulunmaktadır. Aslında Varoluşçuluk Felsefesi’nin kökeni çok daha gerilere kadar da götürülebilir. Çağımızda felsefe, bilim¹⁰ ve

⁸ Foulquie, Paul, *Varoluşçunun Varoluşu*, s.46

⁹ Sartre, J.-P., *Yöntem Araştırmaları*, s.159

¹⁰ Örneğin, Frank J. Bruno Varoluşçuluğun çağdaş psikoloji üzerindeki etkilerini şu biçimde belirtmektedir: “Varoluşçu bakış açısının, çağdaş psikoloji üzerinde etkisi büyük olmuştur. Bugün,

sanat alanlarında büyük etki ve yaygınlık gösteren varoluşçuluğun kökleri Sokrates (İ.Ö. 470-399), Platon (İ.Ö. 427-347), Augustinus (354-430), Pascal (1623-1662), Jean Jacques Rousseau (1712-1771), G.W.F. Hegel (1770-1831), F. Nietzsche (1844-1900) ve özellikle Sören Kierkegaard (1813-1855) gibi filozoflara kadar uzanmakla birlikte yine bu çizgi içerisinde adı anılabilecek birtakım düşünür ve yazarlarla da karşılaşırız: Léon Nikolaïevitch Tolstoï (1828-1910), Fedor Mikhaïlovitch Dostoïevski (1821-1881), Franz Kafka (1883-1924), Rainer Maria Rilke (1875-1926)¹¹... gibi. Böylece, "Sokrates, Augustinus, Pascal uzun zamandan beri varoluşçu olarak anılıyorlar. Husserl'in ve M. Scheler'in görüngübilim (Fenomenoloji), Bergson'un ve Dilthey'in yaşama felsefeleri, modern antropologlar varoluş felsefesi ile aynı çizgi üzerindeler."¹² Bu filozofların ve yazarların ortak yanı *kişiyi* (l'individu), *bireysel özneliği* (la subjectivité), *bireysel yaşamı* (la vie individuelle) ve *bireyin varoluşunu* (l'existence de l'individu) felsefenin konusu ve kaynağı olarak görmeleri ve felsefesal sistemlerini ya da düşüncelerini bu temel üzerine oturtmuş olmalarıdır.

çağdaş psikolojide 'varoluşçu psikoloji' veya 'hümanistik psikoloji' adı verilen bir akım vardır. Bu görüşün belli başlı sözcüleri arasında Rollo May, Viktor Frankl ve Carl Rogers'i sayabiliriz. Bu kişiler, insan davranışını 'bilim adamı' ve varoluşçu filozof karışımı bir açıdan incelemektedirler."(*Psikoloji Tarihi*, s.208)

¹¹ Prof.Dr. Şahin Yenişehirlioğlu'nun 'Rilke ve Yaratma Gücü' Başlıklı yazısında Rilke'yi varoluşçu bir ozan olarak kabul etmemizin dayanağı olan şu satırlarla karşılaşırız: "Rilke'nin şiirlerinde ana temaları Tanrı, doğa, sessizlik, bir diğeri, sevgili, türlü karışık duygular ve kaçınılması olanaksız son, yani ÖLÜM oluşturur." Dikkat edileceği gibi bu temaların çoğunun Varoluşçuluk Felsefesi'ndeki yeri ve önemi büyüktür. (*Felsefe ve Sanat*, s.151)

¹² Akarsu, Bedia, a.g.y., s.191

B. Modern Anlamdaki Varoluşçuluğun İlk Temsilcisi: Kierkegaard

"İman kalbin acil bir güdüsü değil,
yaşamın ve varoluşun paradoksudur."¹³

Varoluşçuluğun düşünce tarihi içerisinde ilk belirlediği yer 19. yüzyıl da Danimarka'dır. 'Varoluş' (l'existence) terimini, modern anlamda kullanan ilk filozof olan Søren Kierkegaard (1813-1855) ise bu akımın ilk temsilcisidir.¹⁴ Varoluşçuluğun modern anlamdaki ilk büyük temsilcisi olması nedeniyle bu çalışmanın sınırları dahilinde Kierkegaard'dan söz etmek gerekmektedir.

Søren Kierkegaard, özellikle dini konular hakkında yazılar yazan Danimarka'lı bir filozoftur. Ancak Kierkegaard, kendisi için 'filozof ünvanı'nı asla kabul etmemiştir. "Hiç şüphesiz Kierkegaard, varoluş felsefesinin kurucusu olarak geçinir, ama bu belki de doğru değildir. Çünkü o, varoluş düşüncesini keşfetmiş olsa bile, bir varoluş felsefesi kuramamıştır. O zâten, bir filozoftan başka bir şey olduğunu ileri sürüyordu."¹⁵ Gerçekten Kierkegaard, her şeyden önce kendi varoluşunu yaşayan ya da varoluşunun bilincinde olan bir dindardır ve onun için bundan daha önemli olan hiçbir şey yoktu. "Hegel'le karşılaştırıldığında, Kierkegaard pek önemli gözükmemektedir. Kierkegaard'ın bir filozof olmadığı kesinkes ortadadır, gerçekte kendisi de bu ünvanı yadsımıştır. Aslında Kierkegaard, bir sistem

¹³ Kierkegaard, Søren, *Korku ve Titreme*, s.41

¹⁴ Bu konuya ilişkin olarak Jean Wahl, ilgili yapıtında "Kierkegaard kadar, Nietzsche'nin de varoluş felsefesinin kökeninde bulunduğuundan sözeder. Ayrıca şunu ekler ki, Heidegger, Jaspers, ve hattâ Sartre üzerinde bile Nietzsche'nin düşüncesinin büyük bir etkisi olmuştur." (*Les Philosophes de l'Existence*, s.15).

¹⁵ Trotignon, Pierre, *Les philosophes français de 1945 a 1965*, s.11

içine sıkışıp kalmak istemeyen, Hegel'in 'anlıkçılığına' karşı, durmadan, yaşanmış olanın indirgenmezliğini ve özgünlüğünü ileri süren bir Hristiyandır."¹⁶

Yaşadığı kentte Antikçağ'ın ünlü filozofu Sokrates'in yaşamına benzer bir yaşantı sürmüş olması ona halk tarafından 'Kopenhag'lı Sokrates' adının verilmesine neden olmuştur. Gerçekten de Kierkegaard, ilk varoluşçu filozof olarak kabul ettiği Sokrates'i ve Hz. İsa'yı kendisine yol göstericiler olarak benimsemiş, onların yaşamlarını kendisine birer örnek olarak almış, ancak arkasında 'varoluş kavramı'nın ya da 'gerçekliği'nin doğası gereği bir sistem bırakmamıştır. Varoluş kavramını modern anlamda ilk kez ele almış olması dolayısıyla da kendisinden sonra gelen çok sayıda varoluşçu filozofu da etkilemiştir. Demek ki, "Kierkegaard, arkasında sistem bırakmamış oluşundan dolayı, kendisini izleyen bir tilmize sahip olmamış, bununla birlikte çok sayıda ardılı bulunan kişilerden biridir."¹⁷

Yaşadığı çağda ve toplumda iyi anlaşılmamış ve bu yüzden de Kierkegaard'ın düşünceleri o dönemde pek benimsenmemiştir. Ancak XX. yüzyılın başlarında ortaya çıkan Varoluşçuluk Felsefesi'nin Alman temsilcileri tarafından önemli bir filozof olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Çünkü, "Kierkegaard ve onu izleyen Alman ve Fransız Varoluşçu düşünürlerinde 'Varoluş kavramı' (le concepte d'existence) belirleyici ve merkezi bir rol oynamıştır."¹⁸ Özellikle de, ele almış olduğu '*ölüm, korku, bunaltı-içsıkıntısı, şüphe, yalnızlık, her türlü kitleselliğin karşısında oluş, vs...*' gibi konularda, Varoluşçuluk'un ünlü Alman temsilcisi olan Martin Heidegger (1889-1976)'i çok etkilemiş olduğundan, bu konular çerçevesinde

¹⁶ Sartre, J.-P, *Yöntem Araştırmaları*, s.21

¹⁷ Mounier, Emmanuel, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, s.47

¹⁸ Colette, Jacques, *L'Existentialisme*, s.11

Heidegger, Kierkegaard'ın düşüncelerini kendisine çıkış olarak almış ve bunları oldukça derin ve ayrıntılı bir biçimde incelemiştir.

Felsefe, edebiyat, teoloji ve Lâtin dili konularında köklü bir eğitim alan Kierkegaard, Sokrates hakkında akademik bir çalışma olan 'İroni Kavramı Hakkında' adlı teziyle master derecesini almıştır. Kierkegaard bu çalışmasında ve özellikle en önemli felsefesal yapıtı olan 'Felsefe Fragmanlarını Tamamlayan Bilimsel-Olmayan Eklenti' (Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques) adlı yapıtında Alman Romantikleri (Fichte ve Schelling)'ni ve özellikle, onun için '*soyut-nesnel filozof*' terimini kullandığı Hegel (1770-1831)'i eleştirir. "Kierkegaard, Hegel'de neyi reddeder? O, Hegel'i öncelikle bir sistem oluşturmuş olmasından dolayı eleştirir, çünkü Kierkegaard, '*varoluş*'un olanaklı bir sisteminin olmadığını söyler. Kierkegaard, gerçekliğin gelişiminde, bir an (un moment) olarak düşünülmüş olmayı kabul etmez. Hegel için, yalnızca asıl ve tam (dolu) bir gerçeklik vardır, bu bütünselliktir, akılsal bütünselliktir, çünkü '*gerçekten varolan her şey akılsal, akılsal olarak varolan her şey gerçek*'tir. Bu, bütünselliktir, bu, ide (l'Idée)'dir"¹⁹ Oysa Kierkegaard için önemli olan, yalnızca soyut düşünceye dayanan felsefe sistemlerinin içerisinde *kaybolan insan* (bireysel insan varlığının)'ın bu dünya içindeki yerini ve anlamını açıklamaktır. Descartes da bu eleştiriden payını alır. Çünkü, bu filozoflarca insan varlığı hem '*beden*' (corpus) ve '*us*' (ratio, akıl) gibi bir ayrımla iki parçalı bir varlığa indirgenmiş ve onun özünün yalnızca '*us*' olabileceği ileri sürülmüş, hem de -daha da kötüsü- bu varlık bir sınıfsal bütün içerisinde kavramsal özelliğinden dolayı unutulmuştur. Oysa Kierkegaard'a göre, "İnsan ruh (l'âme) ve beden (le corps)'in bir sentezidir, ama o, geçici (temporel) ve kalıcı (éternel)'nın bir sentezidir de."²⁰

¹⁹ Wahl, Jean, *Les Philosophes de l'Existence*, s.23

²⁰ Kierkegaard, Søren, *Le concept de l'angoisse*, s.124

Böylece Kierkegaard, '*anti-rasyonalist*' (us-karşıtı) bir felsefe ortaya koyarak tüm sistemci filozoflara (ör. Hegel), bu felsefelerin soyut ve tümel varlık anlayışlarına karşı çıkarak *bireyin ve onun somut içsel yaşantısının*, insanın bir yaşantı içerisinde olma halinin *bilinci içerisinde olunması* gereğinin savunusunu yapmıştır. Bu nedenle Kierkegaard'ın, "En çok karşı çıktığı filozof da 'soyut düşünür' dediği Hegel'dir. Hegel'de öznel varoluşu içinde tek kişinin ortadan kalkmasına, dahinin bile düşüncenin sürüklediği boş bir yaprak gibi olmasına karşılık, bu yeni felsefesi ile Kierkegaard tek kişiyi kendi asıl varoluşunun en uyanık bilinci içerisinde toplamak ister."²¹

'*Varoluşun olanaklı bir sisteminin olamayacağı*'m ileri süren Kierkegaard, herşeyden önce soyut ve nesnel düşünmeye karşı çıkarak, *soyut*'un yerine *somut*, *nesnel*'in yerine *öznel düşünceyi* savunur. Çünkü soyut düşünmede, insan varlığı türsel bir bütün içerisine hapsedilip, onun en önemli varlığı olan *bireysel varoluşu* ve bu varoluşuyla ilgili kaygıları unutulmuştur. Nesnel düşüncede ise insan, bireysel duygularıyla sağlıklı bir ilişki kuramayıp, kendi gerçek varoluşunu içtenlikle yaşayamaz. Bununla birlikte asıl sorun bu filozofların ortaya koymaya çalıştıkları nesnel doğruların, öznel varoluşu içerisinde tek bir insan bireyi için taşıdığı önemin derecesiydi. Bu ise onun için hiçlik'ten ibaretti. Çünkü, "Felsefesal bir sorun olan şey, *ölüm* değil, *benim ölümümüdür*. Ruhun ölümsüzlüğü sorunu, yalnızca bir uzmanlar bölüğüne verilmiş bilimsel bir araştırma konusu değildir. Benim kendimin ölümsüz olup olmadığımı bilmem söz konusudur ve tüm yaşamım bunu bilmeye bağlıdır."²² Öyleyse insan için gerçekten bir önemi olan doğrular yalnızca *kişisel doğrulardır*. Ve *öznel doğruluk*, ancak ben'in onu varoluş anında öznel olarak yaşamasıyla ortaya çıkar. Bu nedenle de *başkasına aktarılamaz*. Çünkü, "*Varolan* insan bir düşünceler dizgesince özümlelenemez. Acı üzerine ne söylenirse söylensin, ne düşünülürse düşünülün, acı kendine

²¹ Akarsu, Bedia, a.g.y., s.193

²² Mounier, Emmanuel, a.g.y., s.54

ve kendi için çekildiği ve bilgi onu dönüştürmekte güçsüz kaldığı sürece, bilgiye sığmaz.”²³

Kendisini öznel bir düşünür -kendi varoluşunu yaşayan ve var eden; varolma sorumluluğunu içselleştirmiş ve bunun sorumluluğunun farkında olan kişi- olarak gören Kierkegaard için ‘*varoluş*’ (somut bireysel varlık ve öznellik), bilinçli bir insanın dünyasında anlam kazanan *sezgisel bir gerçekliktir*. Bu gerçeklik, birey-için olan; birey tarafından öznel olarak yaşanan bir *varoluş biçimidir*. Çünkü ‘*varolmak*’ oluş halinde geleceğe yönelmiş bir birey olmak demektir. Kierkegaard’a göre birey ancak bir eylem anında ve özellikle bir seçim yapmak durumunda varoluşu ile ilişkiye girebilir. Çünkü, “*Seçiş*, Kierkegaard için, varoluşun ayrıcalıklı anıdır.”²⁴ Öyleyse herkes kendini gerçekleştirmek ve kendi olmak zorundadır, bu konuda da ona bir yol göstericinin varlığından söz edilemez. Çünkü insanın kendisinden önce belirlenmiş bir özü yoktur. “Ölüm her an başımıza gelebilecek bir olay olduğuna göre, her seçimin ölçüye sığmayan bir değeri vardır, ve her an ahlaki karar için biricik fırsattır, her fert karar vermekle kendi varlığını kurar.”²⁵

Kierkegaard’ın çok sayıda yapıtı bulunmakla birlikte bunların çoğunluğu dinsel özellikte olan yapıtlardır.²⁶ Kierkegaard birçok, ve özellikle ‘Felsefe

²³ Sartre, J.-P., a.g.y., s.21

²⁴ Mounier, Emmanuel, a.g.y., s.86

²⁵ Magill, Frank, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, s.32

²⁶ Bu yapıtların bir bölümüne -en önemli olanları- bakacak olursak bunlar kronolojik bir sıralama ile şu biçimde karşımıza çıkarlar: ‘Le Jurnal’ (Günlük, çeşitli tarihlerde yazmış olduğu değişik konulu yazıları-1936), ‘Le concept d’ironie constamment rapporté à Socrate’ (Sokrates’e İlişkin Sürekli İroni Kavramı-1841), ‘Crainte et tremblement’ (Korku ve Titreme-1843), ‘L’alternative’ (Seçenek-1843), ‘Les discours chrétiens’ (Hristiyanlığa Ait Tartışmalar-1844), ‘Miettes philosophiques’ (Felsefe Fragmanları-1844), ‘Le concept d’angoisse’ (İçsıkıntısı Kavramı-1844), ‘Stades sur le chemin de la vie’ (Yaşamın Yolu Üzerindeki Aşamalar-1845), ‘Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques’ (Felsefe Fragmanlarını Tamamlayan Bilimsel Olmayan Eklenti-1846), ‘Discours édifiant sur divers points de vue’ (Çeşitli Bakış Açıları Üzerine Yapıcı Tartışmalar-1847), ‘Les œuvres de l’amour’ (Aşkın Yapıtları-1847), ‘L’école du christianisme’ (Hristiyanlığın Okulu-

Fragmanlarını Tamamlayan Bilimsel-Olmayan Eklenti' (Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques) adlı yapıtında geniş ve ayrıntılı bir biçimde betimlemesini yaptığı '*varolma olanakları*' (possibilités d'existence) adı altında üç tür '*varlık pozisyonu*' (position de l'être; varlık aşamaları; varlık alanları)'ndan ya da 'yaşama biçimi'nden söz eder. Ona göre *estetik*, *etik*, ve *dinsel* olmak üzere üç türlü '*konum*' (la position) vardır, ve böylece "Kierkegaard'ın karşılaştığı ilk insan gerçekliği, estetik aşama ile karakterize edilmiştir."²⁷

İnsanoğlunun aldığı hazları biricik gerçek gibi gördüğü '*estetik aşama*' (le stade esthétique)'yı ; sadece ödevlerini göz önünde tutup sonsuzluk özlemine ve yönelişini unuttuğu '*etik (ahlaksal) aşama*' (le stade morale ou éthique)'yı; ve zaman içinde, sonsuzluğun gerçekleştirilmesi demek olan gerçek dinsel yaşamayı birbirinden ayıran Kierkegaard; sonuncusu olan '*dinsel aşama*' (le stade religieux)'yı asıl Hristiyanca yaşam olarak görmüştür. Öyleyse Kierkegaard'ın belirlemiş ve ileri sürmüş olduğu düzeyler (aşamalar), onun dine bağlılığı dolayısıyla oluşturmuş olduğu birer yaşama biçimleridir, ancak buradaki amaç *dinsel aşama*dır.

Estetik aşamada bulunan bir birey için en önemli şey hazlarıdır, bu nedenle yaşamını bu doğrultuda düzenler ve yaşamının gerçek sorumluluklarından kaçır. Öyleyse "Estetikçi, değişik imkanları deneyen, ama kendini hiçbir şeye kuvvetli bir seçimle bağlamayan tiptir."²⁸ Burada 'estetikçi' sözü ile anlatılmak istenen, bir 'sanat felsefecisi' anlamında bir estetikçi olmayıp, tamamen Kierkegaard'da karşımıza çıkan 'estetik aşama' içerisinde yer alan insanı betimlemek için kullanılan bir sözdür. Bununla birlikte, Kierkegaard'ın sözünü ettiği bu aşamada yaşayan bir insan için bir

1850), 'De l'immutabilité de Dieu' (Tanrı'nın Değişmezliği-1851). (Bu konuda daha geniş bilgi için: Bkz. Denis Huisman, *Dictionnaire des Philosophes*, s.1435) (Çev: Kendim.)

²⁷ Mesnard, Pierre, *Kierkegaard*, s.25

²⁸ Magill, Frank, a.g.y., s.40

ahlâki değerler sistemine bağlılık ve bu sistem çerçevesinde kararlar alarak eylemlerini ona göre düzenlemek söz konusu bile değildir. “Karar vermenin sorumluluğundan daimi bir kaçış estetikçiye karakterize eder. Buna göre o, subjektifliğin asli manası olan içtenlik, samimilik ve ihtirastan yoksundur.”²⁹ (Burada sözü edilen ‘ihtiras’ duygusu, saflık ve içtenlik doğrultusunda bir şeyin çok fazla istenmesi anlamındadır.) Duyularının dünyasına hapsolmuş bir biçimde yaşamın tadını çıkarmaya çalışan bu kişi için kötü ya da olumsuz olan şey ise acılar ve can sıkıntılarıdır. Ancak bu aşamada yaşayan biri için *bunaltı* ve *boşluk* duygusu kaçınılmazdır. Bu noktaya ulaşabilmek, kendisi bunun farkında olmasa da birey açısından çok önemlidir aslında. Bunun nedeni tüm ‘*Varoluşçu filozoflar*’ tarafından kabul edilen bir düşünce olan, ‘*bulantı duygusu*’nun insanı *varoluşunun* farkında olma durumuna getirmesi ve ona bu yönde *kendisini gerçekleştirme olanağını* vermesidir.

Duyduğu bu anlamsızlık ve bulantı hissi doğrultusunda varoluşsal bir duruma gelmiş olan insan, bu aşamadan etik ve dinsel aşamaya geçmek için bir karar verebilmeli ve almış olduğu bu kararların da sorumluluğunu üstlenebilmelidir.

Etik aşamada yaşamaya başlayan veya yaşayan kişi, etik yasalara içten bir biçimde bağlı bulunan ve bu doğrultuda yaşamını düzenleyen bir kişidir. Çünkü, “Ahlâki merhale, kararlı hareket ve bizzat teslim olma alanıdır. Ahlâki adam, kendini karar vererek seçmiştir, ihtiras ve içtenlikle var olmaktadır.”³⁰ Alınan etik kararlara uygun olarak yaşama isteği bu aşamadaki kişinin tipik bir özelliğidir. Kierkegaard’a göre bu aşama da insanın asıl içinde bulunması gereken aşama değildir. Etik yasaların buyurdıklarını yüce bir ödev duygusuyla yerine getirmeye çalışan kişiler için de bir ‘*bunaltı*’ hissine kapılmak söz konusudur. Kierkegaard’a göre bu duygudan kurtulunabilecek

²⁹ Magill, Frank, a.g.y., s.41

³⁰ Magill, Frank, a.g.y., s.41

ve bireyi gerçek mutluluğa ulaştırabilecek olan aşama, dinsel aşamadır. “ünkü benim ebedi bilinliliğim Tanrı’ya olan aşkımdır ve bu benim için herşeyden üstündür.”³¹

Bu aşama ise Kierkegaard için *Hristiyanlığın gerçek bir biçimde yaşanmasıdır*. Bu aşamada yaşayan kişiler için *inanç*, estetik hazdan ve üstün dev duyusundan çok daha anlamlı ve önemlidir. Öyle ki, “Kierkegaard, kendini Tanrı’nın güdümüne teslim ederek her gün kendi kendisi üzerine düşünüyor, ve her zaman kendini Tanrı’nın elinde hissediyordu. Yaptığı her şeyde, dünyada karşılaştığı her şeyde; o, Tanrı’ya işitiyordu, ve işittiği şeyler birçok anlama ve belirsizliğe sahip olsalar bile o, her zaman Tanrı’ya itaat ediyordu. Tanrı onu tek anlamlı emirler yoluyla ynetmiyordu, ama o, kendi özgürlüğü nedeniyle kararlar alıyordu, çünkü kendinin, aşkın bir dayanağa (temele) bağlı olduğunu biliyordu.”³²

Kierkegaard’a göre insanı gerçek mutluluğa ve bir ruh dinginliğine ulaştıracak ve onu Tanrı’ya ulaştıracak olan yol bu aşamadan geçer. “Kuşkusuz Kierkegaard’ın savunmak istediği şey, dindir. Hegel, hristiyanlığın aşılmasını istemiyordu ama, yine bu aynı nedenle, hristiyanlığı, insan varoluşunun en yüksek anı yaptı. Kierkegaard ise tersine, tanrısalın aşkınlığı üzerinde direnmekte, insanla Tanrı arasına sonsuz bir uzaklık koymaktadır. Saltığl olamn varoluşu, nesnel bir bilginin konusu olamaz, olsa olsa öznel bir inancın amacı olur. Bu inansa, sırası ve zamanı gelince, gücü ve kendiliğinden doğrulanışı içinde, bir bilgiye göre aşılabilir ve sınıflandırılabilir olan ana hiçbir zaman indirgenemeyecektir. Böylelikle Kierkegaard, zn nesnel evrenselliğine karşı yalın ve özgül öznelliği, her türlü gerçekliğin dingin

³¹ Kierkegaard, Sren, *Korku ve Titreme*, s.47

³² Jaspers, Karl, *Introduction  la philosophie*, s.74

aracılığına karşı yaşamın dar ve tutkulu uzlaşmazlığını, bilimsel açıklığa karşı günah işlemeye bile *göğüs geren* iman davasını koymaktadır.”³³

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, *sorunları dinsel bir çerçeve içinde ele alan Kierkegaard*’ın çağımız varoluşçuluk düşüncesine katkısı oldukça büyük olmakla birlikte, “*İnsan kendini ne yapmak isterse, o olur*”³⁴ diyerek *varoluşun* sınırlarını belirleme konusunda hiç bir filozofun katedemediği kadar yol alan *J.-P. Sartre*’ı anlamak için pek yeterli değildir.

³³ Sartre, J.-P, a.g.y., s.21-22

³⁴ Sartre, J.-P, *L’Existentialisme est un humanisme*, s.22

C. 'Öz' ve 'Varoluş' Kavramlarının Düşünce Tarihi

İçerisindeki Yeri

"Varoluş, yoğun bir yaşamın çarpıntısı,
özneliliğin tiz (uç) noktasıdır."³⁵

'İnsan', kendisine sürekli bir *varoluş özgürlüğü* verilmiş olan ya da kendisini bu biçimde kavrayan, bir başka deyişle, *kendisinden önce kendisini belirleyen bir özü olmayan bir varlıktır*. Oysa XIX. yüzyıla kadar, *Klasik Felsefe* (la philosophie classique), *özün varoluştan önce geldiğinden* şüphe etmemiştir. Kesin bir biçimde bu yüzyılın sonunda ortaya çıkan ve yeni bir insan kavrayışını beraberinde getiren *Varoluşçuluk* ise Klasik Felsefe'nin tam tersine 'Öz' (l'essence) kavramını geri plana itip yerine 'Varoluş' (l'existence) kavramını koymuştur. Demek ki, varlıkbilimsel (ontolojik) kavrayış, 'varlık' (l'être)'larda iki temel *metafizik ilke* belirlemiştir: Bunlar ise 'öz' ve 'varoluş' kavramlarıdır.

'Öz' kavramı, bazı filozoflarda (örneğin Aristoteles ve Spinoza gibi), farklı anlamlarda kullanılmakla birlikte, genel olarak kabul gören tanımlamalara göre, o, *'bir şeyi o şey kılan sürekli, değişmeyen özellikler bütünüdür'*. Bir başka deyişle 'öz', "bir şeyi oluşturan, o şey yapan şeydir, yani bir şeyin *doğasıdır*". Aristoteles (İ.Ö.384-322)'e göre bu kavram, her nesnenin en önemli niteliğini oluşturmaktadır. Felsefe sözlüklerine baktığımızda, örneğin Lalande'ın '*Teknik ve Kritik Felsefe Sözlüğü*'nde 'öz' (l'essence) için şöyle bir tanım verilmiştir: "'Öz', varolma olgusuna karşıt olarak bir varlığın doğasını oluşturan şey'dir. Bu anlamda da 'öz', -ister metafizik ister deneysel alanda olsun- varoluş'a karşıttır."³⁶ Bir başka felsefe

³⁵ Wahl, Jean, a.g.y., s.49

³⁶ Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, s.301

sözlüğünde bu kavramla ilgili olarak iki temel anlamın olduğunu saptıyoruz: “Öz, bir şeyin özel (kendi, gerçek) doğası (niteliği); bu kurucu (constitutif) özelliklerin bütünüdür. Bu kavram, ilk anlamda ‘ilinek’ kavramına karşıttır, bu, bir gerçekliğin temelini, bir şeyin özsel niteliğini oluşturmaktadır. İkinci anlamda öz (doğa ve bir varlığın özellikleri), varoluşa (varolma; varlık-olgusu’na) karşıttır. Sartre, insan için, ‘*varoluş özden önce gelir*’ diye yazdığı zaman, o, *insan yaşamının önceden belirlenmediğinin altını çizerek*, ama o, sürekli olarak kendini özgür iradi kararları ölçüsünde yaratır.”³⁷

‘Öz kavramı’nın düşünce tarihi içerisindeki yeri ve önemi oldukça büyüktür. İlk filozoflarla birlikte felsefesal anlatımına kavuşan ve insan anlayışında üretilen bir kavram olup bu süreç içerisinde değişik biçimler de almıştır. Filozofların, içinde bulunulan *mekan, varlıkları ve olayları çözümlenmeye başlamak için oluşturmuş oldukları ilk felsefesal sorular ve sorunlar* da yine bu kavramla birlikte ele alınmıştır. ‘*İçinde varolduğum bu evrenin ya da varolan diğer nesnelerin özü nedir?*’, ‘*Yaşam nedir?*’, ‘*Neden varız ve niçin yaşıyoruz?*’... biçiminde ortaya konulan bu ilk soru ve sorunsallar tamamen bu evrende bir öz bulmaya yönelik sorulardır. İlk materyalist filozoflar olarak da adlandırılan ve Milattan Önce 6. yüzyılda yaşamış olan İyonyalı İlk Doğa Filozofları olan Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes adlı filozoflar için söz konusu olan bu öz, ya da onların deyimleriyle ‘*arkhe*’ (materia prima), doğada var olan ve onların varolanların temelinde olarak düşündükleri *su, apeiron ya da hava gibi herhangi bir maddeydi*. Sofistler’e kadar ki dönem içerisinde yer alan filozoflarda, bu maddenin yerini başka tözler almış, ancak bu soruna Herakleitos’u dışarıda bırakmakla birlikte yeni bir boyut kazandırlamamıştır. Sofistler ve Sokrates ile birlikte yönünü değiştiren *felsefesal düşünüm* (la réflexion philosophique) kendisine çıkış olarak *insanı* ve onun bireysel ve toplumsal yaşamına ilişkin olan *değerleri* almıştır. Yaşamını öğrencileri ve diğer bilge kişilerle olan

³⁷ Julia, Didier, *Dictionnaire de la philosophie*, s.82-83

felsefesel diyaloglarıyla geçiren Sokrates (İ.Ö.470-399), felsefeyi gökten yeryüzüne indiren bir kişilik olarak *Varoluşçu bir filozof* kimliği ile de kabul görmektedir. Sokrates'in öğrencisi ve ilk büyük felsefe sisteminin kurucusu olan Platon (İ.Ö. V.yüzyıl) ise, metafizik bir sistem dahilinde 'öz' sorununu ayrıntılarıyla ele alıp işlemiş olan bir filozof olarak düşünce tarihindeki yerini almıştır. Onun özcülük anlayışı 'Devlet' adlı diyalogunda bir benzetme yoluyla anlattığı '*idea*'lar kuramı'na dayanır. Öyle ki, Platon Felsefesi'nde ortaya çıkan '*idea*' düşüncesi ya da kavramı, özcü anlayışın en belirgin, en sistematik ve en yetkin örneğini oluşturur. Bu kurama göre, duyuşal -samsal- evrende, ya da onun deyimiyle gölgeler evreninde var olan tüm kopya varlıklar gerçekliklerini, İdealar Evreni'nde varolan ve hiçbir zaman değişmeyen asıl varlıklardan veya özlerden alırlar. Öyle ki, "Düşün evreninin özleri ise, tersine, varlık kavramını ya da örnek aldıkları tipi hiçbir sınır tanımadan gerçekleştirir: Değişmez, ölümsüz ve zorunludurlar, hiçbir kusur, hiçbir eksiklik göstermezler."³⁸ Bu nedenle samsal dünyasında varolan herşey, bu özsel varlıklardan, yani idealardan pay aldıkları ölçüde ve bu pay almadan dolayı vardır. Öyleyse bilinmesi gereken, doğru bilgisini elde edebileceğimiz yetkin varlıklar olan *idealar* ya da bu *özler* kesin bir belirliliğe sahiptirler, '*oluş*' ya da '*varoluş*' gibi kavramlar bu varlıklar için geçerli değildirler. Platon'un bu düşünceleri Ortaçağ boyunca çeşitli yorumlara bağlı tutularak bir dinbilimsel özcülük anlayışının - bu anlayışa göre, özler Tanrı'da ya da bu dünya dışında var olan bir başka mekanda bulunmaktadırlar- ilk örneği olarak kabul görmüştür.

Platon'un öz anlayışını tersine çevirerek kavramcı bir öz anlayışının ilk örneğini veren Aristoteles (İ.Ö.384-322)'e göre özler varolanların içinde saklıdır, varolanın dışında bir yerde değil.. Ortaçağ ve Rönesans dönemi'nde ise çeşitli biçimlere bürünen bu klasik anlayış Hegel ve Husserl ile birlikte en son şeklini almıştır. Düşünce tarihi içerisinde ilk kez Çin ve Hint

³⁸ Foulquie, Paul, a.g.y., s.17

Felsefeleri'nde ve sonra Herakleitos'ta örneklerini gördüğümüz '*diyalektik düşünme yöntemi*'nin modern anlamdaki kurucusu olan Hegel (1770-1831)'e göre ise *öz*, varlığın kendisidir, bir başka deyişle *varlık, özün açılımıdır*. Bu anlamda Tarih de, *Geist*'in kendini açması ve yetkin bir özgürlükle kendini gerçekleştirmesinden başka bir şey değildir. Kant'ın fenomen kavramını temele alan Husserl (1859-1939) ise betimlemesel bir yöntem temelinde *fenomenolojik bir özbilim* anlayışını ortaya koymuştur.

Tekrar '*öz*' kavramına dönersek, tanımından da anlaşıldığı gibi bu kavram, bir varlığın neliğini (ne olduğunu) gösterir. Gerçekten de insan varlığının dışında bulunan varlıklar için statik ya da dinamik bir *öz*'den söz edilmekle birlikte; insan için, kendisinden önce kendisini belirleyen bir *öz*den söz etmek olanaklı değildir. Ancak Varoluşçu filozofların insan için sözünü ettikleri bu *öz*, kendimin ve başka insanların ya da varlıkların, yalnızca bir türün tüm üyeleri ile ortaklaşa taşıdığı özellikler anlamında bir *evrensel öz* ya da *bir ortak özellikler bütünü* olmayıp, bireyin kendine özgü özellikleriyle tanımlanan bireysel öz'dür. Demek ki, varolanları bir türe ya da bir nesneler grubuna dahil eden özellikler '*evrensel öz*' (l'essence universelle)'e dahil olurken, yalnızca tikel varlıklara ait olan özellikler ise bize '*bireysel öz*' (l'essence individuelle)'ü verir.

'*Varoluş*' (l'existence) ise, *insanın dünyada eylemleriyle etkin olarak bulunuşu*, ya da *onun somut eylemsel varlığı* demektir. Bu sözcük için felsefe sözlüklerine baktığımızda şu anlatımlarla karşılaşırız: "Varoluş (l'existence), varolma olgusudur. Sözcük, iki anlama sahiptir, o, bir taraftan öze karşıttır -varlığın doğasında varolma olgusu olarak-, öte taraftan hiçliğe karşıttır, olumsuzlukta olumlama olarak."³⁹ Bir diğer sözlüğe bakarsak;

³⁹ Lalande, André, a.g.y., s.318

“Varoluş, görünme ve dışarıdan kendini gösterme (belli olma) olgusudur. Bununla birlikte Varoluş tanımlanamaz, o yaşarır.”⁴⁰

Klasik felsefenin temel anlayışına göre, “Özün varlığı, olabilir (mümkün) olmasıdır. Bu olabilirlik, varoluşla gerçeğe ulaşır: Öyleyse, varoluş, özü gerçeğe çıkaran şeydir.”⁴¹ İnsanın dışında bulunan varlıklar için doğru olmakla birlikte, insan açısından bu anlatım, bir varoluşçu filozof (le philosophe existentiel) için kökten reddedilecek bir durumdur ve gerçeği sergileyememektedir. Çünkü bu filozoflara göre *varoluş*, özü gerçeğe çıkaran bir süreç değil, tam tersine *özü oluşturan bir sürecin gerçekleştiğine* sahiptir.

Bütün Varoluşçu Felsefe’lerin hareket noktası *insan varlığı* söz konusu olduğunda, ‘*Varoluşun özden önce geldiği*’ olgusu olmakla birlikte tüm bu felsefe ekollerinin temelinde, öznel bir biçimde yaşayarak ortaya konulan ‘*Varoluş*’ (l’existence) kavramı bulunmaktadır. Bir başka anlatımla ‘*Varoluş kavramı*’ bütün bu felsefe anlayışları için en önemli ve merkezi bir kavram konumundadır.⁴² Ancak, *varoluş*’la kastedilen şey yalnızca *varolmak* değildir. Çünkü bu evrende canlı olarak var olan yalnızca insan varlığı değildir, onun dışında bitkiler ve hayvanlar da vardır, ama onlar varoluşun ne anlama geldiğini sorgulamak, daha doğrusu bunun farkında olmak durumunda değildirler. Öyle ki *varoluşunun bilincinde olan ve bunu gerçekleştirebilen tek varlık, insan*’dır.

Ancak, ‘*Varoluş nedir?*’ sorusu, *varoluşun kavranılamaz* -bu ise onun sistemleştirilmeye doğası gereği uygun olmamasından kaynaklanır- bir özellikte olmasından dolayı, yanıta verilebilecek en zor sorulardan biridir. “Ama “varoluş”tan ne anlamalı? Zor bir soru bu; çünkü, varoluş bir yüklem

⁴⁰ Julia, Didier, a.g.y., s.87

⁴¹ Foulquie, Paul, a.g.y., s.9

⁴² ‘Varoluş-öz sorunsalı’, ayrıca, çalışmamızın üçüncü bölümünde ‘Varoluş, Özden Önce Gelir’ adlı bir başlık altında ayrıntılı olarak incelenecektir.

değil, bütün yüklemelerin temeli, gerçekliğidir. Varolmadan önce, ne büyük, ne şansın, ne de sigara tiryakisiyim...ve giderek, varolan (*existent*) bile değilim; ancak varolduktan sonra, büyük, şansın, ya da tiryaki olurum. Varoluş, varolanda kavramır, kendisinde değil.”⁴³ Öyle ki, o, ne olmuş bitmiş bir sürecin sonu, ne de bir tamamlanıştır. Bir başka deyişle o, varlığın akışıdır. Bu nedenle, “‘Kendini düşündürmeyen bir şey vardı’ diyebiliriz ancak, o da şu: varolmuş olan. Kavranamayan, olağanüstü bir şey, ona ancak sezerek ve inanarak yaklaşabiliriz. Varoluş öyleyse irrasyonel (us dışı)’dır. Onu kavramlarımızla kavramaya çalışır çalışmaz kaçıp gider elimizden. Öyleyse varoluş paradoksal bir şeydir. Ancak düşünmeden önce ya da sonra, ancak tutkular ve eylemlerle bir an için onu yakalayabiliriz, bir anlık, birdenbire olan parlama içinde onu görebiliriz.”⁴⁴

Böylece *varoluş* kavramına yöneldiğimizde, Varoluşçu filozofların bu kavrama ilişkin bulgulamış oldukları bazı bilgilerle karşılaşmaktayız. Bu durumda ‘*Varoluş*’un karşımıza çıkan birincil özelliği de, onun kavranamaz olması, bu nedenle de onun bir sistem içinde ele alınamayacağı gerçeğidir. Bununla birlikte *varoluş* ya da *öznel*lik yalnızca bireye özgü olan biçimlerdir. Çünkü, *Varoluş, doğası gereği aktüel bir boyutta yaşanan bir insan gerçekliği, ya da bir yaşama halidir.* Bu nedenle, “genel olarak varoluş üzerine düşünmek de, onun doğası gereği söz konusu olamaz. Çünkü bu, yeniden soyut kavramlar içine düşmek ve varoluşun kendini bir öz haline getirmek olur ki, bu da bir çelişkiyi içerir.”⁴⁵

Varoluş, gizil bir *potansiyel*dir, bir *olanak* (possible)’dır, o, bir meydana gelme, olabilirlikten gerçekliğe dönüşmedir, durağanlık değil etkinliktir, olabilir olan’dan varolmaya geçiştir. “Varoluş bir durum değil, bir edimdir,

⁴³ Foulquie, Paul, a.g.y., s.53

⁴⁴ Akarsu, Bedia, a.g.y., s.194

⁴⁵ Foulquie, Paul, a.g.y., s.48

olabilirden gerçeğe geçiş etkinliğidir.”⁴⁶ Bu nedenle *varoluşun* temelini *özgürlük* oluşturur. Özgürlük, olanaklı olandan gerçeğe dönüşmenin, ortaya çıkmanın koşuludur. Bu koşul, aynı zamanda varoluşun neden insana özgü olduğunu da açıklar. “Gerçek oluş ve varoluş, özgürlüğü gerektirir. Öyleyse, varoluş, insanoğlunun bir ayrıcalığıdır.”⁴⁷ Öyleyse *varoluş, özgürlük içinde gerçekleşen bir eylemdir*. Buna göre ‘varoluş’, özgürlük ve bilinç halinde bulunan özü elde etmeye yönelik bir eylem içinde olma durumudur. Öyle ki, “Varoluş özgür edimdir ve özgür edim de insanın bakışı açısından düşünülebilir değildir. Varoluş, hiçbir zaman nesne olamayan şeydir. Varoluş ancak fişkıma terimlerine dayanarak tasarımılanabilir. Varoluş, benim kendisinden yola çıkarak düşündüğüm ve devindiğim kökensel ortaya çıkıştır (Ursprung). Bir kavram değil, her türlü özelliğin ötesini gösteren bir indekstir.”⁴⁸

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz ki, içinde yaşadığımız dünya *Varoluşçuluk* açısından, daha çok bilgisini elde edeceğimiz bir dünya olmaktan çıkarak, içinde varoluşların yaşandığı, ve bu nedenle insan varlığının merkezi ilgisini yine kendi varlığının oluşturduğu bir varoluş alanına döndürür. Çünkü insan varlığı, bütün *özürsüzlüğü (mazeretsizliği), dayanaksızlığı, özgürlüğü ve sorumluluğu* içinde kendi başına bırakılmıştır, daha doğrusu kendi kendisini böyle keşfetmiştir. İkinci ve üçüncü bölümlerde ayrıntılarıyla ele alınacağı gibi Sartre’a göre, insan, şimdi ve buradadır. Ancak bunun böyle oluşunun bir *anlam* ve *değeri* yoktur. Çünkü, insan tüm a priori (önsel) değer ve anlamlardan soyutlanarak kendi başına kalmıştır. İnsanın dünyası *temelsiz, saçma, anlamsız, nedensiz ve gereksiz bir dünyadır*. Bu dünya içinde bulunan herşey *fazladandır*. Böyle bir dünya içinde insan, varoluşunun temelini koyduğu *özgürlüğü ve sorumluluğu* ile *kendi varoluşunu*

⁴⁶ Foulquie, Paul, a.g.y., s.54

⁴⁷ Foulquie, Paul, a.g.y., s.54

⁴⁸ Mounier, Emmanuel, a.g.y., s.62

gerçekleştirecek, kendi kendini seçecek ve kendi değerlerini yaratacaktır. Bu nedenle özgürlük, varoluş için vazgeçilmezdir. Varoluş ise insanın bu tasarım ve seçimlerini özgürlükle eyleme koyabilmesidir.

Varoluş, yukarıda değindiğimiz gibi, temelde bireyin varoluşudur. Çünkü her insan, kendi varlığı içinde yeri doldurulamaz bir varlıktır. Ancak, varlığın, varoluşun fazlalığı, nedensizliği ve olumsal (contingent) oluşu, zorunlu olmayışı...gibi nedenler dolayısıyla insan varlığı, bir anlamsızlık ve hiçlik duygusuna kapılır. Bununla birlikte, bu anlamsızlık ve hiçlik, insan için varoluştan önce varolan bir şey değil, kendi bilincinin varlığı ile ortaya çıkan bir durumdur. Şimdi ve burada bulunmanın bir zorunluluğu, dolayısıyla da bir anlamı yoktur. Tamamen rastlantısal olan bu durum ise insan varlığında Bulantı duygusunun yaşanmasına neden olur. Öyle ki Bulantı, bize varlığın iç özünü açan bir metafizik keşif, ya da varlığa sahip olma durumunun, varolma duygusunun insana yaşattığı anlamsızlıktır.

İkinci Bölüm

BULANTI

Giriş bölümünde belirttiğimiz gibi çalışmamızın ana temasını oluşturan ‘*Bulanti*’ (La Nausée) adlı yapıt, 1938 yılında Gallimard Yayınevi tarafından basılan Sartre’ın ilk romanıdır ve onun en önemli romanlarından biridir. Bu romanın ana teması, *‘dünyanın ve nesnelerin doğalarının sezgisel bir çıkışla felsefesal olarak belirlenmesi; bir başka söyleyişle, onların varoluşunun anlamının keşfedilmesi’*dir. Öyle ki, “*Bulanti*, varoluşun alışlagelmiş anlatımlarına karşı öfkeli olan genç bir adamın yapıtıdır.”⁴⁹ Bu şu demektir ki, yapıtın yazarı olan Sartre için ‘*varoluş*’, geleneksel felsefe anlayışının dışında bir anlam taşımaktadır, bu bağlamda ise ‘*varoluş*’, *belirlenmiş bir özün açılımı ya da gerçekleştirilmesi değil, nesnelerin hamurudur, sonu ölümle de bitmeyen bir eylemsellik, sonsuz bir devinim içinde bulunmaktadır.*

Bununla birlikte bu yapıtta Sartre’ın Varoluşçuluk Anlayışı’na ilişkin birçok bilgi bulunmaktadır, ve bu roman Sartre’ın siyasi düşünceleri yanısıra birçok önemli düşüncesini içermektedir. Bu nedenle de ‘*Bulanti*’, Sartre Varoluşçuluğuna bir giriş olma gibi bir konuma sahiptir. Ancak, J.-P. Sartre’ın *roman anlayışı*, geleneksel roman anlayışlarından oldukça farklıdır. Geliştirmiş olduğu farklı *roman teknikleri* -örneğin ‘*Bulanti*’ (La Nausée), klasik bir roman olmanın ötesinde, *günce (günlük) tarzında yazılmış* değişik, sade bir anlatıma ve tekniğe, farklı yazım biçimlerine sahip olan bir yapıttır,-

⁴⁹ Louette, Jean-François, *Silence de Sartre*, s.160

roman kahramanlarının özgür istençleri doğrultusunda belirlenen felsefe tartışmalarıyla yoğrulmuş ilginç kurgular, temaların çok belirgin olmaması ya da yapıtlarının birçok temayı birlikte işlemesi, gerekse romanlarındaki kişilerin davranışlarının önceden belirlenememesi gibi durumlar, Sartre'ın romanlarını diğerlerinden ayıran, bununla birlikte okuyucuyu oldukça şaşırtan ve etkileyen en önemli özelliklerdir.

Felsefesal düşüncelerini hem felsefesal yapıtlarında hem de deneme, tiyatro, öykü ve romanlarında serpiştirilmiş olarak bulduğumuz J.-P. Sartre, bazı yazar ve düşünürlere göre⁵⁰ felsefesal düşüncelerini en yoğun biçimde *Bulanık* adlı yapıtında toplamıştır, öyle ki, Sartre'ın *felsefesal miti* diyebileceğimiz özellikte bir yapıttır bu roman. Hattâ Sartre'ın '*Varlık ve Hiçlik*'⁵¹ adlı yapıtında ileri sürdüğü felsefesal düşüncelerin, öncelikle onun '*Bulanık*' adlı bu yapıtında dile getirilmiş olduğunu ileri sürenler bile bulunmaktadır⁵² ve bu ise, haklı bir yargıdır.

⁵⁰ Murdoch, Iris, *Sartre'ın Yazarlığı ve Felsefesi*, s. 19

⁵¹ J.-P. Sartre'ın 1943 yılında yayınlanan *L'Etre et le Néant* adlı felsefesal yapıtı.

⁵² Bu konuda Regit Jolivet ilgili yapıtında şunları söyler: "Sartre, 1938 yılında Le Havre Lisesi'ndeki öğretmenlik görevi sırasında yayınlattığı *Bulanık* yapıtıyla, Bouville adı altında taşra yaşamını betimlemekle birlikte, özellikle 1943'te yayınlanacak olan '*Varlık ve Yokluk*'ta dile getireceği kendi felsefesinin ve varoluşçuluk anlayışının temel öğelerini sunmuştur." (*Sartre ou la théologie de l'absurde*, s.21)

A. *Bulantı* Adlı Romanın Yapısı

"C'est un garçon qui donne la
grande peur aux âmes pauvres."⁵³

Felsefesel tartışmalar açısından son derece yoğun bir roman olan '*Bulantı*', her şeyden önce *çözümleyici bir roman* olup *nesneleri, yaşamı, evreni*, daha da önemlisi *insanı* çözümlemeye çalışır. Öyle ki, "*Bulantı*, metafizik bir imgeden çok, metafizik imgeden yararlanan felsefesel bir çözümlemedir. Yaşantımızın anlamsız parçalanışı ve dış görünüşünün yapmacık anlamı üzerinde duran öteki romanlardan *Bulantı*'yı ayıran özellik de, bu kitabın felsefesel bir bilinç taşımasından ve felsefesel düşünüşten hiçbir zaman sıyrılamamasından doğmaktadır."⁵⁴ Bununla birlikte, Sartre ilginç bir denemeye girişir bu romanıyla. Bu deneme hakkında ise o, şunları söyler: "Felsefe okumaya başladığım andan itibaren ve yazmaya başladıktan sonra edebiyatta amacın okuyucuya asla düşünmemiş olduğu şeyleri keşfettiren bir kitap yazmak olduğunu düşünmüştümdür."⁵⁵ Gerçekten de Sartre, *Bulantı*'da dile getirdiği bir çok düşünceyle bu amacını çok iyi bir biçimde gerçekleştirmiştir. Bu yapıtı derinlemesine okuyan kişiler için oldukça özgün düşüncelerin varlığı tamamen dikkat çekici bir durumdur. Bununla birlikte anlatım biçimlerinin çeşitliliği, romanın baş kahramanı olan *Antoine*

⁵³ 'O, zayıf ruhlara büyük korku veren bir çocuktur.' biçiminde Türkçeye çevirilebilir. Bu tümceyi buraya yazmamızın nedeni J.-P. Sartre'ın '*Bulantı*' adlı yapıtının ilk sayfasında L.-F. Céline'in yazmış olduğu -romanın baş kahramanı olan Antoine Roquentin'i anlatan- tümcenin bulunmasıdır. Yazı şöyle: 'C'est un garçon sans importance collective, c'est tout juste un individu.' Türkçeye şöyle çevirebiliriz: 'O, toplumsal önemi olmayan, sadece birey olan bir çocuktur.' Roquentin'i betimleyen bu söz doğru olmakla birlikte önemsiz bir sözdür. Bu nedenle de, yaptığımız inceleme dolayısıyla, gerçekten Roquentin'i kısa ve derin bir biçimde betimleyen bir söz yazmak istedik.

⁵⁴ Murdoch, Iris, a.g.y., s.26

⁵⁵ Beauvoir, Simone de, *Veda Töreni ve Jean-Paul Sartre'la Söyleşiler*, s.181

Roquentin'in metafizik keşiflerinin ve içsel yaşantılarının parça parça sunulduğu nedeniyle *Bulantı* anlaşılması zor bir yapıttır.

Güçlü metafizik sezgisi ve bu sezgi dolayısıyla da *Roquentin*'in 'varoluşu ve onun doğasını', 'dünyanın olumsal olduğunu' ve 'varlığın fazladanlığını (fazladan oluşumu), nedensizliğini ve saçmalığını keşfetmesi' ise romanın ana teması ve sorunsalıdır. Öyle ki, "Bulantı adlı kitabında, nesnelerden kalkarak, onların gözlemlemesinden geçerek, onların nasıl olduklarını düşünerek ve seyrederek çözmeye çalışan ve onların kullanılışları ile basitçe yetinen *Roquentin*'in varoluşu nasıl keşfettiğini, bulup çıkardığını anlatmaktadır filozof."⁵⁶ Öyleyse '*Bulantı*', *yaşanmış bir deneyimi* (l'expérience vécu) anlatmak amacıyla yazılmış bir yapıttır. Bu *deneyim* de, yukarıda dile getirdiğimiz gibi, romanın baş kahramanı olan *Roquentin*'in dünyayı, nesneleri tüm çıplaklığı içerisinde ona keşfettiren deneyimdir. Bununla birlikte Sartre, *Bulantı* adlı yapıtında belli ölçüde de olsa kendi yaşamını anlatmıştır. Öyle ki, "Bu yapıtın doğrudan doğruya Sartre'ın kendi yaşantısını dile getirdiği, kuru düşüncede kalmadığı, hiçbir okurun gözünden kaçmaz."⁵⁷ Sartre ise *Bulantı* adlı romanın, kendi yaşamı ile olan ilgisini *Sözcükler* (Les Mots) adlı yapıtında şöyle anlatır: "*Bulantı*'da -bu işi büyük bir içtenlikle yaptığımı inanabilirsiniz- çağdaşlığımın doğrulanmamış, acı varoluşunu yazıp, kendiminkine hiç dokunmadım. *Roquentin* idim, hiç acımadan onda kendi yaşamının dolaplarını ortaya koyuyordum; ama aynı zamanda seçilmiş kişi, cehennem yıllarının yazarı, kendi öz hücre kansuyum üzerine çevrilmiş cam ve çelikten yapılmış fotomikroskop, yani *ben* idim."⁵⁸

Bulantı (La Nausée), romansal olduğu kadar şiirsel bir yapıya da sahip olan bir yapıttır. Öyle ki, "*Bulantı*'nın ilgi çeken yanı, bu roman

⁵⁶ Yenişehirlioğlu, Şahin, *Felsefe ve Sanat*, s.119

⁵⁷ Kaufmann, Walter, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, s.53

⁵⁸ Sartre, J.-P., *Sözcükler*, s.195

egemenliğinde tutan güçlü imgede ve yazarın düşüncesini yürütürken yaptığı tasvirde. Yapışkan, akışkan ve pelte üzerine yaptığı tasvirler kimi zaman korkunç bir şiir niteliği kazandır. Ve bu şiir (Sartre'ın eserinde sık sık görüldüğü gibi), *bulantının* bir çeşidi olan *tatlı bir baygınlık verir* okura.”⁵⁹ Bununla birlikte bu yapıtta dikkatimizi çeken ilk önemli unsurlar, onun farklı yazı tiplerine sahip oluşudur ya da bir başka anlatımla *Bulantı*, birçok bölümü farklı biçimlerde yazılmış bir roman veya öykü olarak organize edilmiştir.

Bu yapıtta ele alınan en önemli felsefesal tartışmalar ise şunlardır: *Varoluşun anlamsızlığına bir tepki olarak Bulantı'nın ortaya çıkışı; nesnelerin belirsizlikten kurtulmaları, varoluşun ve dünyanın olumsal ve saçma olduğunun keşfi; benliğin kendine yabancılaşması olgusu, dil (düşünce) ve nesneler arasındaki ilişkiler ya da kopukluk, özgürlük ve varoluşu gerçekleştirme; hiçlik olgusu...* Bütün bu tartışmalar ve temalar ise, ‘*Varoluşçuluk*’ta ele alınan ve irdelenen temel kavramlar ve temalar durumundadırlar. Öyle ki, “Bu roman, çeşitli yanları içinde taşıyan bir yapıttır. Metafizik bir konuyu kısaca açıklayan bir yazıdır. Metafizik bir şüpheyi dile getirmekte ve bu şüpheyi çağdaş kavramlar aracılığı ile çözümlemektedir. Bu roman, aynı zamanda, düşüncenin fenomenolojisi üzerine yazılmış ve bilgi problemini konu edinmiş bir denemedir.”⁶⁰

‘*Bulantı*’ adlı roman yayınlanır yayınlanmaz ilk başta sonradan olduğu gibi büyük bir ilgiyle karşılanmamış, hattâ eleştirmenlerin birçoğunca yerden yere vurulmuş bir yapıttır.⁶¹ Raymond Las Vergnas “*L’Affaire Sartre*” adlı yapıtında *Bulantı*’nın birçok eleştirmene ya da kişiye iğrenç, çok rahat ve

⁵⁹ Murdoch, Iris, a.g.y., s.24-25

⁶⁰ Murdoch, Iris, a.g.y., s.18

⁶¹ Bu eleştirilerle ilgili olarak Jacques Nathan şunları söyler: “Örneğin, ilk romanı olan ‘La Nausée’, çok zaman yanlış anlaşılmıştır. Romanın asıl kişisi, yazarın bir gelişme çağını versin vermesin, existentiel felsefenin tipik adamı değil, bir özel durumun adamıdır, dünyanın saçmalığını yüreği bulantı duyacak kadar açık seçik görebilen, ama bu gerçek karşısında yaşamını değiştiremeyecek kadar uyusuk bir aydının durumu.” (Sartre, *Denemeler*, -Bkz. Jacques Nathan’ın ‘Jean-Paul Sartre başlıklı yazısı’- s.13)

sakince anormal olan bir kişiliğin zihinsel yaşamının bir kopyası gibi görüldüğünden söz eder. Bu kişilere göre *Bulantı*'da, dile getirilen felsefesal iddialar bayağı ve temelsizdirler. Bununla birlikte bu yapının moral bozucu ve kişide tiksinti uyandırıcı, antipatik bir havası vardır. Ancak kısa bir süre içinde *Bulantı* hakkında yer yer olumlu yazılar da çıkmaya ve yapıt daha çok tartışılmaya ve beğenilmeye başlamıştır. Böylece Fransa'da ve yabancı ülkelerde büyük bir ilgiyle karşılanmış, metafiziği kafelere indiren bir durum sergilemiştir.⁶²

Bulantı her ne kadar bir roman olarak karşımıza çıksa da gerçekte o *felsefesal bir yapıt*ur.⁶³ Öyle ki Sartre, ilk kez bu yapıtıyla felsefeye ilişkin düşüncelerini insanlara duyurmuş, ve sonradan gelecek olan eşsiz yapıtlarının habercisi konumuna sokmuştur *Bulantı* adlı romanını. Çalışmamızın ana temasını oluşturması dolayısıyla, bu romanı ayrıntılarıyla burada incelemek durumundayız. Böylece bir taraftan hem romanın konusu anlatılacak, hem de bu romanın içerisinde yer alan felsefesal düşünceler ve tartışmalar irdelenecektir.⁶⁴

⁶² İdt, Geneviève, *La Nausée (Sartre)*, s.6 (Bu çevirinin aslında "L'affaire Sartre" adlı yapıta ilişkin olarak 'Haumont, 1946, s.23' diye bir dip not bulunmaktadır.)

⁶³ Bu konu ile ilgili olarak Geneviève İdt, Sartre'ın 'Bulantı' adlı çözümlemesal incelemesinde şunları söylemektedir: "*Bulantı* çoğu zaman dünya anlayışını kökünden değiştiren büyük bir felsefesal metin gibi düşünülmüştür. Ama bununla birlikte, bazı yönlerden bu, çalاکalem yazılmış bir yapıt; diğer bilginlerle birlikte burjuvalarla alay eden bir bilginin oyunudur." (*La Nausée (Sartre)*, s.18)

⁶⁴ 'Bulantı' (*La Nausée*) adlı romanın önemli yerlerini Türkçeye çevirirken şu çevirilerden de yararlandım:

(1) 'Bulantı', Çev: Samih Tiryakioğlu, Varlık Yayınları, İstanbul, 1994.

(2) 'Bulantı', Çev: Erdoğan Alkan, Oda Yayınları, İstanbul, 1992.

(3) 'Bulantı', Çev: Selahattin Hilav, Can Yayınları, İstanbul, 1981.

(4) Prof. Dr. Şahin Yenişehirlioğlu'nun 'Düşünce Kozmosu' adlı yapıtında 'Bulantı' adlı romana ilişkin çevirileri.

B. Bulantı'nın Felsefesal-Tematik Olarak İrdelenmesi

"Bir kitap. Bir roman. Sonradan bu romanı okuyan ve *Antoine Roquentin* yazdı bunu, kahvelerde sürünen kızıl saçlı bir tipmiş' diyen insanlar olacak, onlar da tıpkı şimdi bu zenci kadının yaşantısını düşündüğüm gibi benim yaşantımı düşünecekler."⁶⁴

'*Bulantı*' (*La Nausée*), geliriyle çalışmadan yaşayan entellektüel (intellectuel) bir insan -*Antoine Roquentin*-'in *olağanüstü metafizik keşiflerinin günlük tarzında yazılmış bir öyküsüdür*: *Denize atılmak için ele alınan bir çakıl taşından Roquentin'e geçen bir Bulantı'nın sonucunda 'varoluş'un keşfedilişinin öyküsü*. Çok çeşitli ayrıntılar üzerine eklenmiş olan bu *entelektüel keşifler* ise insanı, daha doğrusu okuru derinden etkileyen *olağanüstü bir dekora sahiptirler*.

Sartre bu yapıtında, Bouville Belediye Kütüphanesi'nde tarihsel araştırmalar yapan ve birçok ülkede bulunmuş olan Antoine Roquentin adlı bir araştırmacının üç yıldır Fransa'nın Bouville adlı kentinde geçen yaşamından bir aylık - 25 Ocak 1932, Pazartesi günü başlayıp 24 Şubat 1932, Çarşamba günü biten- bir kesintiye sunmaktadır bize: Bouville'de başlayıp Bouville'in terkedilmesiyle sonuçlanan. "1932 yılında Antoine Roquentin, Orta Avrupa'da, Afrika'da ve Uzakdoğu'da yolculuklar yaptıktan sonra, markiz Rollebon üzerine yaptığı tarihsel araştırmalarını tamamlamak amacıyla üç yıldır Bouville'de bulunmaktaydı.⁶⁵ Buradan anlaşıldığı üzere *romanın baş kahramanı Roquentin*, Bouville'de, 19. yüzyılda yaşamış tarihsel bir kişilik olan Mösyö Rollebon'un Fransa'da kaldığı süre içerisindeki bilgileri elinde

⁶⁴ Sartre, J.-P., *La Nausée*, s.250

⁶⁵ Sartre, J.-P., a.g.y., s.11

bulunduran bir kütüphane olan Belediye Kütüphanesi'nde yaptığı çalışmalar nedeniyle bulunmaktadır. Zamanını genellikle bu kütüphanede çalışarak geçirmekte ve Rollebon hakkında tarihe ilişkin bir kitap yazmayı tasarlamaktadır.

Roquentin, romanın hemen başında niçin bir günlük tutmaya başladığının nedenlerini açıklamaya çalışır: *Nesneleri nasıl gördüğü konusunda bir değişim meydana gelmiştir, ve o da bu değişimi tam olarak anlamak istemektedir.* Bu nedenle yaşadıklarını ayrıntılarıyla kağıda dökmeye başlar. Cumartesi günü deniz kenarında yaşadığı ilginç bir olaydan söz eder, orada o gün denizde taş kaydırmaca oynayan çocukların yaptıkları gibi, o da bir taş kaydırmak ister, ancak bir taşı eline alır ve sonra hemen taşı geri atar. Şaşkındır ve oradan hemen uzaklaşırken çocukların arkasından gülüştüklerini hisseder. “Cumartesi günü çocuklar taş sektirmece oynuyorlardı, ve ben de onlar gibi denize bir çakıl taşı fırlatmak istedim. O an durdum, taşı düşürdüm ve gittim. Herhalde şaşkın görünüyor olmalıydım, çünkü çocuklar arkamdan güldüler. Gördüğüm ve tiksindiğim birşeyler vardı; ama o an denize mi bakıyordum yoksa taşa mı artık bilmiyorum. Taş düzdü, bir tarafı tamamen kuru, öteki tarafı çamurluydu. Ellerimi kirletmemek için parmaklarımı iyice ayırmış bir biçimde taşı kenarlarından tutuyordum.”⁶⁶ Sonradan bu olayı anımsamaya çalıştığında *gördüğü bir şeyin onda tiksinti uyandırmış olacağını düşünür.* Ancak taşa ya da denize mi bakıyordu, bundan emin değildir. Taş ise yassıdır, bir yüzü kuru ve diğer yüzü ıslaktır, ve elleri kirlenmesin diye taşı kenarlarından tutmuştur. *Korku ya da korkuya benzer bir şeydi hissettikleri; ama bunun nedenini henüz bilmemekteydi.* Tüm bu değişiklikler nesnelerle ilgiliydi, belki de yaşadıkları küçük bir *delilik bunalımı*ydı. Ama bundan da emin değildi. Çünkü o ana ait olan duyguları ve izlenimleri değişmişti. Ancak bu küçük ya da önemsiz görünen bu olayın - *Bulanık'ın ortaya çıkışı*- Roquentin'in yaşamı üzerinde derin etkileri ve

⁶⁶ Sartre, J.-P., a.g.y., s. 14

sonuçları olacaktır, bir sürecin başlangıcıdır bu olay -farkında olmaksızın bir parka giren ve bir sıranın üzerine oturarak edilgin bir biçimde nesneleri gözlemleyen ve onlar üzerinde sözcükler olmaksızın düşünmeye çabalayan Roquentin'in 'varoluş'un tüm gizlerini çözümlemesine dek sürecek olan bir olayın.-

Roquentin'e birşeyler olmuştur, hissetmektedir, ancak bunun ne olduğunu çıkartamamaktadır. "Birşeyler oldu bana, bundan artık şüphe edemem. Bu olağan bir kesinlik ve açıklıkla değil de, bir hastalık biçiminde oldu. Sinsice, yavaş yavaş yerleşti içime; kendimi biraz tuhaf, biraz rahatsız hissettim, hepsi bu. Bir kez yerleşince daha fazla hareket etmedi. Öylece kaldı ve ben kendimi hiçbir şeyim olmadığına inandırdım. Oysa şimdi yayılmaya başladığım hissediyorum."⁶⁷ Nesnelerde, ya da Roquentin'in nesneleri algılayış biçiminde bir değişim meydana gelmiştir. Ancak o, bu değişimin kapsamını ve doğasını bilememektedir. "Ellerimde örneğin, yeni bir şeyler, pipomu ya da çatalımı tutuşumda bir farklılık var. Veya çatal şimdi kendini başka bir biçimde tutturuyor bana, bilmiyorum. Az önce, odama gireceğim sırada birdenbire durdum, çünkü elimde bir çeşit kişilikle dikkatimi çeken soğuk bir nesne hissediyordum. Elimini açtım, baktım: Yalnızca kapının topuzunu tutuyormuşum. Bu sabah kitaplıkta Kendini Yetiştiren Adam (l'Autodidacte) bana 'günaydın' demek için yanıma geldiği zaman, onu tanıyabilmek için on saniye geçmesi gerekti. Tanımadığım bir yüz görüyordum, belli belirsiz bir yüz. Ve sonra elimde, beyaz büyük bir solucan gibi, adamın eli vardı. Onu hemen bıraktı ve kolu yavaşça düştü."⁶⁸ Yaşadığı son haftalarda ortaya çıkan, ancak hiçbir şeye dayanmayan soyut bir değişimdir bu. "Kısacası bu son haftalarda bir değişim meydana geldi. Ama nerede? Hiçbir şeye dayanmayan soyut bir değişiklik bu. Değişen ben miyim? Eğer ben değilsem, o zaman bu odadır, bu kenttir, bu doğadır değişen, seçmek

⁶⁷ Sartre, J.-P., a.g.y. s.17

⁶⁸ Sartre, J.-P., a.g.y. s.18

gerekiyor”⁶⁹ Roquentin, önceden beri süregelen sallantılı (sarsıntılı) yaşamında bunun yeni bir sarsıntı (kargaşa) olduğunu anlar. Ancak bu kez başına gelenlerden korkmakta ve bu değişimi tam anlamıyla çözümlemek istemektedir. “Eğer yanılmıyorsam, eğer bütün bu biriken belirtiler, yaşamımın yeni bir sarsıntısının habercileriye, korkuyorum doğrusu. Bu, yaşantımın ne zengin, ne ağır, ne de değerli oluşundan değil. Ama ortaya çıkacak, beni kuşatacak -ve kimbilir nereye sürükleyecek- olan şeyden korkuyorum. Tüm planımı, araştırmalarımı, kitabımı bırakıp çekip gitmem mi gerekecek acaba? Birkaç ay, birkaç yıl içinde bitkin, düş kırıklığına uğramış, yeni yıkıntıların ortasında mı uyanacağım? Çok geç olmadan önce benliğimde olup bitenleri açıkça görmek istiyorum.”⁷⁰

Roquentin tamamen yalnız yaşayan bir insandır, nedeni bu olmamakla birlikte o, gerçek bir yalnızlık içerisindedir. Öyle ki, her zamankinden daha çok unutulmuş hissetmektedir kendini. Düşünecek hiç kimsesi yoktur. Çevresine olan uyumu tamamen bozulmaktadır. Bununla birlikte artık geçmişine de sahip çıkamamakta, ve anılarını gözden geçirdiğinde birçoğunun unutulmuş olduğunu farketmektedir. Çünkü, “Yalnız insanın geçmişinde var olan insanların izleri silindiği gibi, gelecek yaşamında yeni ilişkiler kurabilme umudu ve beklentisi yoktur.”⁷¹ İnsanlarla -bir iki tanesi dışında- hiçbir ilişki kuramamaktadır, ancak artık kendini son derece yalnız hissetmekte, başına gelenlerden ve delirmekten korkmaktadır, bu nedenle de yaklaşık dört yıldır göremediği eski sevgilisi Anny’nin yanında olmasını istemektedir. Bununla birlikte, “Yapayalnızlığı dolayısıyla Roquentin’in yaptığı içgözlemler pek az rastlanan bir katkısızlık kazanmıştır.”⁷² Öylesine yalnızdır ki o, yaşadıklarını bir başkasına anlatamamakta, daha da kötüsü delirmekten korkmaktadır. Artık

⁶⁹ Sartre, J.-P., a.g. y. s.18

⁷⁰ Sartre, J.-P., a.g.y. s.20

⁷¹ Geçtan, Engin, *İnsan Olmak*, s.84

⁷² Murdoch, Iris, a.g.y., s.21-22

öyle bir durumdadır ki, beklentisine uymayan bir olay ya da yaşantı, Roquentin'in karşısına '*bulantı*' adlı duyguyu çıkarmakta; bu duyguyu yaşarken de o, sanki benliğini kaybetmişçesine ne yaptığını net olarak bilememektedir, çevresindeki nesneler dönmeye başlamakta ve kusmak istemektedir. Artık '*bulantı*', onun benliğinin bir parçası olmuştur... "Mavi yün gömleği, kahverengi duvar üzerinde neşeli neşeli beliriyor. Bu da *Bulantı* veriyor bana. Daha doğrusu *Bulantı* bende değil, onu orada duvarın üstünde, askıların üzerinde, çevremdeki her yerde hissediyorum. Kahveyle tek vücut olmuş, o bende değil de ben ondayım."⁷³

Roquentin'in bu bölüme kadar anlattıkları bir deliliğin başlangıcı gibidir sanki... Ancak o, bir deli değildir ve delirmemektedir de. Yalnızca yaşam tarzı, ve sınırsız yalnızlığı dolayısıyla içinde bulunduğu ruhsal durum nedeniyle bir anlamsızlık duygusuna kapılmaya başlamış ve yaşamı kaygılı bir biçim almıştır. Roquentin bu duyguyu şöyle anlatır: "Bu insanı kör eden açıklık *Bulantı* değil de ne? Az mı kafa patlattım. Az mı yazı yazdım. Ama biliyorum şimdi: varım, dünya var, ben de dünyanın var olduğunu biliyorum, o kadar. Ama vız gelir bana. Herşeyin bana bu kadar vızgelmesi acayip: Korkutuyor bu beni. Suyun üzerinde taş sektirmek istediğim o günden beri böyle oldu bu. O çakıl taşım atacaktım, ona baktım, her şey de o zaman başladı: Onun var olduğunu hissettim. Derken, ondan sonra başka *Bulantı*'lar geldi; nesneler zaman zaman elinizde var olmaya başlıyorlar, 'Demiryolcular Köşesi'nde *Bulantı* geldi, daha önce de bir başkası, bir gece pencereden baktığım sırada; sonra bir Pazar günü parkta bir tane daha; sonra da başkaları. Ama hiçbirini bugünkü kadar zorlu olmamıştı."⁷⁴ Yaşadığı bu anlamsızlık ve korku içerisinde de nesneler ve yaşadığı olaylar Roquentin'e yabancılaşmışlardır. Oysa önceden, Roquentin, yaşamın düzenli ve anlamlı bir yapısı bulunduğuna inanmaktaydı. Bu nedenle de yaşam ya da dünya, onun

⁷³ Sartre, J.-P., a.g.y. s.38

⁷⁴ Sartre, J.-P., a.g.y., s.175

varlığı için temelsiz, nedensiz ya da bir anlamdan yoksun ve kaygılandırıcı değildi. Oysa durum, tam tersine dönmüştür ve artık, Roquentin dış dünyaya tamamen *tarafsız bir gözle* bakabilmekte, varlıkların ve yaşamın gerçekliklerini görebilmektedir. Çünkü o, artık hiç kimseden birşey beklememektedir ve yalnızca kendini ve nesneleri gözlemlemekte, daha doğrusu kendini yaşamaktadır.

Roquentin, genel olarak güneş ışığından rahatsız olan birisidir. Aynaya baktığında ise gördüğü yüzde, başkalarının tersine bir anlam görememektedir. Ona yüzünün çirkin olduğunu söylemişlerdir; oysa o, bir kaya veya toprak parçasına güzel veya çirkin denilebilirmiş gibi yüzüne bu gibi özellikler verildiği için kızdığını, ama saçlarını, özellikle onların kızıl rengini sevdiğini düşünmekte ve kendini şanslı saymaktadır. “Başkalarının yüzlerinin bir anlamı var. Benimkinin ise bir anlamı yok. Güzel ya da çirkin olduğuna bile karar veremiyorum. Çirkin olduğunu düşünüyorum, çünkü bunu bana önceden söylemişlerdi.”⁷⁶ Ancak yüzü ona göre insanca bir anlatımdan yoksundur, bununla birlikte insanın kendi yüzünü anlaması olanaksızdır diye düşünür. Belki de bu, yalnız yaşayan bir insan olduğu için böyledir. “Belki de insanın kendi yüzünü anlaması olanaksızdır. Veya bu yalnız yaşayan bir adam olduğum için bana böyle gelmektedir.”⁷⁷ Sartre, görüldüğü gibi karşımıza ilginç bir kurguyla, ilginç bir tip çıkartmaktadır. *Kendi dış görünümünden memnun olmayan bir kişi olarak Roquentin, varolmaktan rahatsızlık duymaktadır.* Ancak zaman zaman yaşamı çözümlemiş bir kişi olarak kendini mutlu da hissetmektedir. “Isınmaya, kendimi mutlu hissetmeye başlıyorum. Olağanüstü bir yan yok bunda, küçük bir *Bulantı* mutluluğu bu: Bu yapışkan sıvının, zamanımızın -mor askılar ve çökük banketler zamanının- dibinde yayılıyor. Geniş ve yumuşak anlardan oluşmuş, birer yağ lekesi gibi

⁷⁶ Sartre, J.-P., a.g.y., s.34

⁷⁷ Sartre, J.-P., a.g.y., s.36

kenarlarından yayılıp genişleyen bir mutluluk. Doğar doğmaz yaşlanan: bana öyle geliyor ki, onu 20 yıldır tanıyorum.”⁷⁸

Bir gün, sık sık gittiği bir kahvede - Mably Kahvesi- otururken önündeki bir bira bardağına bakmaktan korkar. Bu bardak hakkında bildiği, gördüğü birşeyler vardır, ama bunları kimseye anlatamaz, kimseyle paylaşamaz, bu nedenle de içindeki korkusu daha da büyür.

“Sekiz yaşında Lüksemburg Bahçesi’nde oynadığım zaman, Auguste-Comte sokağı boyunca uzanan parmakhgim karşısındaki bir nöbetçi kulübesine oturmaya gelen bir adam vardı. Konuşmazdı, ama, arasıra bacağını uzatır, korkmuş bir tavırla ayağına bakardı. Bir ayağında bir potin vardı, ama öteki ayağında bir terlik. Bekçi, amcama bu adamın eski bir müfettiş olduğunu söyledi. Sınıflara girip üç aylık ders notlarını akademisyen üniformasıyla okudu diye emekliye ayırmışlar. Ondan dehşetlice korkuyorduk, çünkü onun yalnız olduğunu hissediyorduk. Bir gün uzaktan Robert’e kollarını uzatarak güldü: Robert az kalsın bayılıyordu. Bizi korkutan ne adamın yoksul görünüşü, ne de yakasına sürünüp duran boynundaki ur’dur: Ama biz kafasının içinde çağanozca, ıstakozca düşünceler oluşturduğunu hissediyorduk. Ve bu bizi dehşete düşürüyordu ki o; kulübeyi, çemberlerimizi, çalılıkları aşan çağanozca düşünceler oluşturabilmişti. Öyleyse beni bekleyen de bu mu? Yalnız olmak ilk kez beni üzüyor. Çok geç olmadan, küçük çocukları korkutmadan önce yaşadıklarımı birine anlatmak isterdim. Anny burada olsaydı!”⁷⁹

Her ne kadar yalnız yaşamakta olsa da Roquentin, insanların arasındadır. Ancak, birlikte varolan, farklı birini gördükleri zaman suratlarının ifadeleri değişen, farklı insanlarla anlaşmanın zor olduğunu düşünen insanların arasında. “Bu sevinçli ve akıllı seslerin ortasında yalnızım. Bütün bu tipler, düşüncelerini birbirlerine anlatarak ve aynı düşüncede olduklarını birbirlerine bildirerek zaman geçiriyorlar. Aynı şeyleri düşünmeye ne kadar da önem veriyorlar Tanrım!”⁸⁰

⁷⁸ Sartre, J.-P., a.g.y. s.40

⁷⁹ Sartre, J.-P., a.g.y. s.24

⁸⁰ Sartre, J.-P., a.g.y., s.23

Roquentin, deniz kenarında yaşadığı çakıl taşını yere düşürme olayından sonra, buna benzer olaylar da yaşar. Kısacası olumsuz bir değişim meydana gelmiştir yaşantısında. Dış dünyaya karşı bir ürperti duyar. Kendisinde de bir değişim vardır. Öyle ise hem kendisi hem de dış dünya değişmektedir. “Tanım: Değişen özellikle bu, bunlar benim davranışlarımdır.”⁸¹ Bir nesne korkusu yerleşir yüreğine. Ama değişenin kendisi mi yoksa nesneler mi olduğuna karar veremez. “Nesneler dokunmamalı insana, çünkü onlar yaşamazlar. Onlardan yararlanılır, yerlerine konulur, onların arasında yaşanılır: Onlar yararlıdırlar, daha fazla şey değil. Ve ben, onlar bana dokunuyorlar, dayanılır şey değil bu. Sanki onlar tamamen yaşayan hayvanlarmış gibi onlarla ilişkiye girmeye korkuyorum.

Şimdi anlıyorum, geçen gün deniz kıyısında o taşı tuttuğum zaman hissettiğim şeyi daha iyi anımsıyorum. Bu bir tür yavan tiksintiydi. Ne kadar da rahatsız ediciydi: Ve bu taştan geliyordu, eminim; bu, taştan ellerime geçiyordu. Evet bu, tamamen bu: bir tür *bulantı*’ydı ellerimdeki.”⁸²

Buraya kadar Roquentin’in yaşadıklarına bir göz atacak olursak; belli belirsiz de olsa Roquentin’in yaşantısında bir değişim meydana gelmiştir. Öyle bir değişimdir ki bu, Roquentin artık, nesnelere karşı bir tiksinti duymakta ve onlardan korkmaktadır. *Roquentin’in bu tavrı varlığı anlamlandırmak isteyen tipik bir septik filozofun tavrıdır.* Bu tiksinti ve korkunun kökeninde yine onun bu filozof tarzı yatmaktadır. Öyle ki Roquentin karşılaştığı nesnelerle sanki ilk kez karşılaşmış gibi onları dikkatle ve şaşkınlıkla gözlemektedir. Ancak gittikçe artan bir yoğunlukla *bulantı* duygusu, onun peşini bir türlü bırakmamaktadır... Çünkü “Bulantı, dünyaya sahip olmak isteyen ve sahip olmak istediği anda da, kendisini iyeliğin

⁸¹ Sartre, J.-P., a.g.y. s.42

⁸² Sartre, J.-P., a.g.y. s.26

getirdiği anlamsızlığın varlıkbilimsel bulantısına kaptıran insanın sıkıntısıdır.”⁸³

Roquentin’in yakalandığı ya da içine düşmüş bulunduğu ‘*Bulantı*’ duygusunun genel olarak *Varoluşçuluk Felsefesi*’nde çok özel bir önemi vardır. Ancak üçüncü bölümde de ele alınacağı gibi Sartre’ın ‘*Bulantı*’ adlı bu yapıtında sözünü ettiği *Bulantı duygusu* kişinin karar verebilme ve verilen kararların sorumluluğunu üstlenebilme olgusundan kaynaklanan bir duygu değildir. Burada sözünü ettiğimiz *Bulantı* ise, *kişiyi dış gerçeklikle yüz yüze getiren, onu gerçeğe en fazla yaklaştıran ve hatta sonuçta gerçekliğin kendinde yapısını olduğu gibi açığa çıkaran bir duygudur* ve bu nedenle de *bu kavrayış, metafizik bir yapıya sahiptir*. Bir başka deyişle ‘*Bulantı*’ yalnızca öznel bir duygu olmayıp, kişiye kendinde gerçekliği anlık bir panldama içinde açan bir duygudur, bu anlamda da o bir nesnellik taşır. Öyle ki, “*Bulantı (La Nausée), bu cehennemde keşfedilmiş özgürlüktür, şeylerin, yazısı silinmiş ve yeniden karalanmış parşömen kağıdının cansız, iri yazıları arasında bulunmuş. Özgürlük, bulantıdır ve üstlenilmiş umutsuzluktur, projelerimin çökmesinin ya da çamura batmasının gerçekliğinde aniden ortaya çıkan nesnelerin cansızlığıdır.*”⁸⁴ Bununla birlikte, ‘*Varoluş’un doğurduğu Bulantı’yı hissetmeden, yaşamın kendinde gerçekliğine ulaşmak ve onu anlamak olanaklı değildir*. Bunun nedeni ise, dünyanın ya da yaşamın mekansal ve zamansal olarak genel yapısından kaynaklanmaktadır. Çünkü içinde varolduğumuz ya da kendimizin ve başkalarının varoluşlarını keşfettiğimiz bu dünya, bu yaşam düzensizdir, saçmadır, anlamsızdır, kötüdür, ve insana karşı olan bir şeydir. Bir başka deyişle, *dünya insana göre ya da insan temele alınarak ona uyumlu bir biçimde kurulmamıştır; tam tersine anlamsız, acumasız, ve saçmadır. İnsanın varlığını sürekli olarak tehdit eden ve onu yok etmeye yönelik bir yapıya ya da düzensizliğe sahiptir*. Bu

⁸³ Mounier, Emmanuel, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, s.60

⁸⁴ Trotignon, Pierre, *Les philosophes français de 1945 a 1965*, s.16

doğrultuda gerçekleşen yaşama edimlerinin doğurduğu '*Bulantı*', '*bunaltı*' ya da yaşama ve nesnelere karşı duyulan '*tiksinti duygusu*' sonunda kişi ancak *varoluşunu oluşturma durumunda olan bir birey* olmanın farkında olarak kendi *bireysel varoluşunun anlamını yakalar ve kendini oluşturur*. Öyleyse varoluşun anlamsızlığına karşıt bir tepki olarak *Bulantı duygusu* bireysel varoluşun ya da bu varoluşun farkında olmanın çıkış noktasıdır. Bununla birlikte bu duygunun kaynağı hem dış dünya (nesneler) hem de kendi varlığımızdır. Nesnelerden taşan yoğun bir sistir o: "İçeriye sis kaplamıştı: Sahici sis değil, çoktan dağılmıştı o -öteki sis, sokaklar onunla doluydu hâlâ, duvarlardan, kaldırım taşlarından çıkıyordu. Nesnelerin bir çeşit kıvamsızlığıydı bu."⁸⁵ Ele avuca sığmayan nesnelerin insana yaşattığı anlamsızlıktır. "Derin bir sıkıntıdır o, derin, varoluşun derin özü (le coeur de l'existence), hatta benim yapıldığım maddenin ta kendisidir"⁸⁶ Öyle ki, "Bulantı, birşey'in bulantısıdır: Şeylerin, onların hızla çoğalmalarının, onların olumsuzluğunun; insanların, onların ciddi bir ruh havasına bürünmelerinin; soyut hümanizmin, hergünkü komedinin."⁸⁷ Demek ki, bir insanın bunaltı duygusunu yaşaması için gereğinden fazla durumların varlığı söz konusudur onun için.

Sartre, *felsefesal birer kavram olan 'zaman'* (le temps) ve zamanın anlamı anlamına gelen '*serüven*' (l'aventure) kavramlarını Roquentin'e tamamen felsefesal çözümlemeler yaptırarak *Bulantı* adlı yapıtında yoğun bir biçimde ele alır ve bu çözümlemelerini yapıtın çeşitli bölümlerinde geniş bir biçimde sunar: *Şimdiki zamanın kaypaklığı*,⁸⁸ *geçmiş zamanın anlamsızlığı* ve *gelecek zamanın belirsizliği* ise bu çözümlemelerin merkez noktalarıdır. *Serüven kavramı* üzerinde yaptığı çözümlemeler ise tamamen zaman

⁸⁵ Sartre, J.-P., a.g.y., s.114

⁸⁶ Sartre, J.-P., a.g.y., s.222

⁸⁷ Suhl, Benjamin, *Sartre (un philosophe, critique littéraire)*, s.23

⁸⁸ Şimdiki zamanın kaypaklığı, ya da onun elimizden kaçıp gitmesi konusunda Sören Kierkegaard şunları söyler: "An, geçmişe ve geleceğe sahip olmayan şey olarak *şimdiki zaman* anlamındadır, çünkü bu, duysal yaşamın bir eksikliğidir." (*Le concept de l'angoisse*, s.127)

kavramına bağılı olup, yaşamın anlamsızlığını göstermeleri açısından son derece ilginç çözümlemelerdir.

Geçmiş zaman yaşamışlığı, ve *gelecek zaman* da yaşanmamışlığı dolayısıyla elimizde değildir, bu nedenle sahip olduğumuz tek şey *yaşadığımız şimdiki zamandır*. Çünkü, “Şimdi, somut ve gerçektir. Ama dün daha az nettir ve yarın ise daha düşünmemekteyim. Şimdiki zaman geçmişe doğru yol alırken ölmektedir. Yaşantıma girme değerini yitirmiştir artık. Oraya, yani geçmişe aittir, ben kendisine başvurabilir, ama benim, onda yaşamakta olduğum ölçüde her an verilmiş olan ve onda artık yaşamaz olduğunda yitiverdiği şu niteliğe artık sahip değildir.”⁸⁹ Sartre’ın bu çözümlemeleri yapmaktaki amacı, insanın bu evren içindeki yerini göstermektir: *İnsan için yaşamın deneyimi yoktur*. Sartre bunu şöyle anlatır: “Şimdiki zaman geçmişle kuşatılmamıştır, her zaman yenidir. Yaşamın deneyiminin var olmadığını bu yapıta ileri sürdüm.”⁹⁰ Bu şu anlama gelir ki, *yaşam tekrar edilen bir süreç değildir*: İlk kez şu yada bu biçimde bir daha dönememezcesine yaşamaktadır. *Gerçek varoluşçu kaygının ve korkunun kökeni de işte tam burasıdır*.

Roquentin uzun zamandan beri yalnız yaşamıştır ve bu süreç içerisinde de bazı önemli gözlemleri ve deneyimleri olmuştur. Bunların en önemlisi, diğer tüm insanların da zaman zaman hissettikleri, *yaşamın boş ya da anlamsız olduğu olgusudur*. Roquentin yaşadıklarının tümünün ya da geçmişinin elinden kayıp gittiğini, ya da onu yaşayamın kendisi olmadığı gibi bir duyguya kapılmıştır. “İşte böyle, geçmişim kocaman bir delikten başka bir şey değil artık.”⁹¹ Roquentin’i ‘hiçlik’ duygusuna ulaştıran şey, ‘geçmiş’ ve ‘gelecek’ kavramlarının temelinde yatan *belirsizlik olgusudur*. “Özet halinde

⁸⁹ Beauvoir, Simone de, a.g.y., s.560

⁹⁰ Beauvoir, Simone de, a.g.y., s.549-550

⁹¹ Sartre, J.-P., a.g.y. s.97

birtakım bilgiler kalmış aklımda, ama artık hiçbir şey göremiyorum: Geçmiş araştırıyorum, ama boşuna, içinden düş kırıntılar çıkartabiliyorum ancak: Bunların da ne anlama geldiklerini, anılar mı yoksa asılsız şeyler mi olduklarını iyice bilemiyorum.”⁹² Simone de Beauvoir ile yapmış olduğu bir söyleşide ise bu konu ile ilgili olarak Sartre şunları söyler: “Geçmiş yaşantım kendini bana yalnızca seyirsel bir biçim altında anımsatır. Yoksa şimdinin anılarının yerine oturuvererekten değil. Elbette ki her an bende anılar vardır, onlar bende beni geçmişe alıp götürtüveren belli şeyler gibi değil de, şimdiki zamanda eriyip giden (yiten) anlar gibidir. O bir geçmiştir.”⁹³ Üstelik yaşanan gerçeklikler -geçmiş- ile şimdi onu düşündüğümüzde oluşturduğumuz geçmiş arasında farklılıklar bulunabilmesi Roquentin’i oldukça şaşırtan bir durumdur. “Anılarımı bugünümle meydana getiriyorum. Bugünün içine fırlatılmış durumdayım. Düne erişmek için boşuna uğraşıyorum, ama kaçamıyorum ki.”⁹⁴ Öyleyse geçmiş, artık gelecek gibi varoluşa sahip değildir. Bu nedenle Roquentin, hızlı bir biçimde geçmiş unutmaktadır. *Gelecek zamanın belirsizliği*, daha da ötede *anlamsızlığı* ise Bulantı’da Roquentin olağanüstü gözlemlerinin birinde şöyle ele alır:

“Geleceği görüyorum. Orada, sokakta, şu ana göre hemen hemen daha solgun. Gerçekleşmeye ne gereksimini var sanki? Bu ona fazladan ne verecek ki? Yaşlı kadın sendeleye sendeleye uzaklaşıyor, duruyor, atkısından sarkan bir tutam saçı çekştiriyor. Yeniden yörtüyor, az önce oradaydı, şimdi ise burada... Hiç anlayamıyorum içinde bulunduğum durumu: davranışlarını görüyor muyum, yoksa önceden mi kestiriyorum? Bugünü yarından ayırt edemiyorum artık, ama yine de sürüyor, gerçekleşiyor bu yavaş yavaş; ihtiyar ıssız sokakta ilerliyor, hantal erkek pabuçlarını sürtyerek. Zaman bu işte, çınlıplak zaman, yavaş yavaş varoluşa geliyor, kendini bekletiyor ve gelince de insan onun ne zamandır orada olduğunu fark ederek tiksinti duyuyor. Yaşlı kadın sokağın köşesine yaklaşıyor, küçük bir kara

⁹² Sartre, J.-P., a.g.y. s.55

⁹³ Beauvoir, Simone de, a.g.y., s.549-550

⁹⁴ Sartre, J.-P., a.g.y. s.56

kumaş yığmından başka şey değil artık. Hah, evet, kabul ediyorum, yeni bir şey bu, el değmemiş yanı yok, hiçbir zaman insanı, şaşırtamaz. Yaşlı kadın sokağın köşesini dönecek, dönüyor, amma da uzun sürdü ha.”⁹⁵

Gelecek zamanın belirsizliği ve anlamsızlığı, gelecek zamanın varlığa gelme sahnesidir bu anlatılanlar. Çünkü ortada yaşlı bir kadın ve bu kadını izleyen genç bir adam vardır: “Yaşlı kadını seyredip, onda, zamanı gören varlık, gerçekte, onda kendi gerçekleştiğini görmektedir. Çünkü, eğer varolmayı sürdürürse gelecekte, aynı, sürüklenen, gövdesini sürükleyen, zarzor sürükleyen kadın gibi olacaktır. Bu olgu, kaçınılmaz bir sonuçtur.”⁹⁶ Öyleyse ‘gelecek zaman’ hem bu yaşlı kadın hem de bu genç adam için kaçınılmaz bir biçimde hiçbir anlam taşımamaktadır: İnsanın anlamsız ve acı sonudur sanki bu anlatılanlar, ama yine de insanın bir dramıdır: “Pencereden bakan ve dar bir sokakta yürüyen eskimiş, yıpranmış yaşlı bir kadını ve onun zaman içinde sürüklenişini seyreden insanın dramıdır bu.”⁹⁷

Roquentin, daha önceden söylediğimiz gibi, Rollebon’un yaşamı hakkında tarihsel bir yapıt ortaya koymak amacındadır. Ne var ki, Roquentin’in, belgelerden ve mektuplardan çıkarmaya çalıştığı bu yaşantı, Rollebon’un yaşadığı gerçek yaşam değildir. Roquentin, *kendi geçmişini bile elinde tutamazken, bir başkasının geçmişini nasıl olup da ortaya koyacağını düşünür*. Gerçeği ansızın kavrar: *Geçmiş diye bir şey yoktur*, aslında izler ve görünüşler vardır yalnız. Bunların arkasında bir şey aramağa kalkışmak boştur. Daha doğrusu var olan biricik şeyin ‘şimdi’ (yaşanılan an) olduğunu, yani *kendi şimdisi* olduğunu anlar. Bunu şu biçimde anlatır: “Çevreme kaygıyla göz attım. Şimdiki zaman, yalnız ve yalnız şimdiki zaman vardı: Şimdiki zamana perçinlenmiş hafif ve sağlam mobilyalar, bir masa, bir yatak, bir aynalı dolap, bir de ben kendim. Şimdiki zamanın gerçek niteliği ortaya

⁹⁵ Sartre, J.-P., a.g.y. s.54

⁹⁶ Yenişehirlioğlu, Şahin, *Düşünce Kozmosu*, s.45

⁹⁷ Yenişehirlioğlu, Şahin, a.g.y., s.45

çıktıyordu: Varolan şeydi o, şimdiki zamanda olmayan hiçbir şey de var değildi. *Geçmiş var değildi*. Hiç mi hiç. Ne nesnelerde, ne de benim kafamda. Benimkinin benden kaçmış olduğunu çoktan anlamıştım kuşkusuz. Ama o zamana kadar onun sadece elimin erişebileceği yerden uzağa çekildiğini sanıyordum.”⁹⁸ Bu nedenle de, bir tarihi kişilik üzerine tarihe ilişkin bir yapıt ortaya koymak yerine, bu kişi üzerine biyografik bir çalışma yapmanın daha fazla yerinde olacağını kanısındadır artık.

Roquentin yaşamı için ‘*serüven*’ (l’aventure) sözcüğünün özel bir anlamı vardır; hattâ onu ‘*Bulantı*’ya götüren en önemli noktalardan bir tanesi de budur. Bu konudaki düşüncelerini ise sık sık çeşitli bölümlerde anlatır. Biliriz ki, her insanın başından çeşitli dönemlerde ilginç, sıradan olmayan ya da olağanüstü birçok olay -ki buna *serüven*- diyebiliriz- geçmiştir. Bu Roquentin için de böyle olmakla birlikte, onun yaşamının *anlamsızlığa ya da hiçliğe* sürüklenmiş olması nedeniyle, veya yaşadıklarının ona çok uzak gelmesi ve onu tatmin edememesi nedeniyle o hiçbir serüven yaşamadığını iddia etmektedir. “Serüven geçirmedim ben. Başıma birtakım olaylar geldi: Hadiseler, vakalar, olaylar, ne isterseniz öyle deyin. Ama serüven gelmedi.”⁹⁹ Bununla birlikte yine de o serüven geçirmek istemektedir. “Sonra başımdan yeni şeyler, kısacası birtakım serüvenler geçsin istiyorum, her çeşidinden serüvenler. İnsan yanlış trene biner, bilmediği bir kente gider. Cüzdamını kaybeder. Yanlışlıkla tutuklanır, geceyi hapistede geçirir. Serüvenin tanımlanabileceğine inandım ben, efendim: Olağanlıktan çıkan, ama yine de olağanüstü olmayan bir olaydır bu.”¹⁰⁰ Sonunda şu sonuca varır: *Serüven diye bir şey yoktur*. Serüvenler birer hikayedir ve insan bir hikayeyi yaşayamaz. İnsan bir hikayeyi ancak dıştan görebilir; ancak daha sonra anlatabilir. Bir serüvenin anlamı, bu serüvenin sonucundan gelir ancak; olaylara ancak daha

⁹⁸ Sartre, J.-P., a.g.y., s.139-140

⁹⁹ Sartre, J.-P., a.g.y. s.61

¹⁰⁰ Sartre, J.-P., a.g.y. s.60

sonraki tutkular renk verir. Oysa herhangi bir olayı yaşayan, yani onun içinde olan kimse bu olayı düşünemez. İnsan bir şeyi ya yaşar ya da anlatır, bunların her ikisini birden yapamaz. “En bayağı olayın serüven haline gelebilmesi için onu anlatmaya başlamak gerekir ve bu kadar yeter. İnsanları aldatan budur: Bir insan daima bir öykü anlatıcısıdır, kendinin ve başkalarının öyküleriyle kuşatılmış olarak yaşar, başına gelen herşeyi onların ardından görür ve ömrünü de sanki onu anlatıyormuş gibi yaşamak çarelerini arar. Ama birinden birini seçmek, ya yaşamak ya anlatmak gerek...Şimdi anlıyorum: Yaşamaya yeniden başlamak gerekti, serüven izlenimi ise silinip yok olmuş bulunuyordu.”¹⁰¹ Anlaşıldığı üzere Roquentin’e göre, insan yaşadıkça başından herhangi bir şey geçmez. Çünkü *gerçek başlangıç diye bir şey yoktur*. Çünkü gelecek orada değildir henüz. Yalnızca insanın başından birtakım şeyler geçer, ama bunlar Roquentin’in serüvenlere inandığı zaman geçmelerini istediği biçimde ortaya çıkmazlar. Roquentin’in istemiş olduğu şey, aslında olanaksız bir şeydir. Yani Roquentin’in yaşadığı bütün anların, hatırlanan bir yaşantının anları gibi art arda gelmesini istemesi, ya da sevilen bir şarkının notaları gibi art arda akmasını özlemesi pek olanaklı bir durum değildir. “İnsan yaşadı mı, başına hiçbir şey gelmez. Dekorlar değişir, insanlar girerler ve çıkarlar, hepsi bu kadar. Başlangıçlar olmaz hiçbir zaman. Günler ipsiz sapsız bir biçimde birbirine eklenir, bitmek bilmez, monoton bir hesap pusulasıdır bu.”¹⁰²

Roquentin’in Bouville’deki günlük yaşantısına göz atacak olursak şunları söyleyebiliriz: O, bu kentte bir otel odasında kalmakta, birşeyler yemek için sık sık kahvelere gitmekte, çok az sayıda insanla iletişim kurabilmektedir. Buna karşılık, çok iyi bir gözlemcidir o; öyle ki otel odasının penceresinden sık sık dışarıyı gözlemekte, düşünmekte; arada sırada kentte gezintiler yapmakta, sinemaya ve müzeye gitmektedir. Sanatçı bir kişiliğe

¹⁰¹ Sartre, J.-P., a.g.y. s.64

¹⁰² Sartre, J.-P., a.g.y. s.64

sahip olduğu için de, gerek resim sanatıyla gerekse sanatın diğ er dallarıyla ilgilenmektedir. Gerçekte Roquentin, genel olarak çok okumuş ve değışik ülkelerde gezintiler yapmış, değışik insanlar ve yaşamlar tanımış bir *entellektüel*dir. Bununla birlikte o, sürekli olarak yeni bir şeyler öğrenmekte, düşünmekte, izlenimlerini geliştirmekte ve bütün bu yaşadıklarını ise günlüğüne kaydetmektedir.

Roquentin, tamamen yalnız yaşamaktadır. İlişki kurduğu insanlardan biri ‘Kendini Yetiştiren Adam’ (Roquentin, gerç ek adı Ogier P... olan bu kişiden sürekli olarak sistematik bir biçimde kütüphanedeki bütün kitapları okuyarak kendini geliştirmeye çalıştığı için ‘Kendini Yetiştiren Adam’ anlamına gelen ‘Autodidacte’ diye söz etmektedir. Bulantı’nın bütünü boyunca, tamamen hümanist biri olan bu kişinin önemli bir yeri vardır)’dır; bir diğ eri kendi anlatımıyla cinsel gereksinimlerini karşılamak için birlikte olduğu Mably kahvesinin patronu olan Bayan Fasquelle’dır. Yapıtta adı geçen Anny ise onun geçmişte uzun süre birlikte oldukları, eski sevgilisidir, ve gerç ekten Roquentin bu kadını sevmektedir. Ancak Anny ile dört yıldır görüşmemiş ve    yıldır da ondan bir haber alamamıştır. Anny’nin bu yapıttaki rolü ise oldukça önemlidir. Zaman ve serüven kavramlarına ilişkin olarak Anny’nin ‘mükemmel (seçkin) anlar yaratmak’ diye adlandırdığı bir tutkusu vardır. Bu tutku içerisinde o, insan varoluşunu -en azından kendi varoluşunu- anlamlı kılmayı amaçlamaktadır gerç ekte. Ancak *yaşamın anlamsızlığı, herşeyi olduğu gibi, bu duyguyu da dokunaklı bir biçimde ortadan kaldıracaktır.*

Roquentin, s s s k *Bulantı* duygusuna yakalanmakta, genellikle de bu duygudan kahvede dinlediği bir şarkı aracılığıyla kurtulmaktadır; daha doğrusu bu şarkı onu rahatlatmaktadır.

Roquentin tüm yaşamı boyunca tamamen  zg r olmayı istemiş olan bir kişidir. “Sadece  zg r olmayı istedim ben.”¹⁰³ Ancak yaşadığı son olaylar, ona

¹⁰³ Sartre, J.-P., a.g.y. s.99

kendi kendisinin özgür olmadığını düşündürmektedir. “Bu sabah saat sekizi çeyrek geçe kütüphaneye gitmek için Printania Otelinden çıktığım sırada yerde sürüklenen bir kağıdı almak istedim, ama alamadım. Hepsi bu, bir olay bile değil. Evet, ama gerçeği tümüyle söylemek gerekirse bu durumdan oldukça derin bir biçimde etkilenmiştim: Artık özgür olmadığını düşündüm.”¹⁰⁴

Ama yine de özgürdür Roquentin. Çünkü o, yaşamını istediği gibi kendisi yönlendirebilmekte ve tamamen özgür seçimler yapabilmektedir. Ancak *Bulantı*’dan ve korktuğu varoluştan kurtulmak için denediği tüm olasılıklar da yokolmuştur artık Roquentin’in yaşamında. Bu nedenle de Roquentin için bir çeşit ölümdür sanki özgürlük. “Özgürüm, artık yaşamam için bir nedenim kalmıyor, denediğim tüm nedenler çöktü ve artık başkalarını da tasarlayamıyorum.”¹⁰⁵

12 Şubat Cuma günü, sürekli olarak cinsel gereksinimlerini karşılamak için yanına gittiği Mably kahvesinin patronu Madam Fasquelle’i görmek ister, ama onu bulamaz. Büyük bir düş kırıklığıdır bu onun için, aynı zamanda yeni bir *Bulantı*’nın başlangıcıdır da. Kentte amaçsızca dolaşır, kütüphaneye giderken Roquentin’in bu kentte tek entelektüel ilişki kurduğu Kendini Yetiştiren Adam’la karşılaşır, bir hafta sonraki Çarşamba günü için onun tarafından yemeğe davet edilir. Kütüphanede çalışmaya koyulur. Kendisini biraz rahatsız hisseder. Bunun nedeninin Madam Fasquelle olduğunu düşünür, çıkıp kahveye gider. Fasquelle’i görmek gereksinimindedir, ama onu göremez, kendinde değildir, kahveyi terkeder. Gerçek bir paniğe kapılır. *Her şey olabilir* diye düşünür: “Herşey ortaya çıkabilir, herşey olabilir diye mınıldandım.”¹⁰⁶ Evlerin kapılarının aniden açılacağından ve nesnelerden

¹⁰⁴ Sartre, J.-P., a.g.y. s.24

¹⁰⁵ Sartre, J.-P., a.g.y., s.221

¹⁰⁶ Sartre, J.-P., a.g.y., s.115

korkar, ve kendine doğru yükselen bir korku hisseder, *nesnesiz bir korku, fırtınalı bir gün dolayısıyla panikte genişleyip büyüyen bir korku*. Zorlu bir tiksintiyle *varolma duygusunu* gözden geçirir. Önünden geçtiği bir parkta pelerinli, sapık bir adamın 10 yaşında küçük bir kızla ilgilendiğini görür ve adamı uyarır. Sonra okuma salonuna gider, biraz daha çalışır.

Ondan aldığı bir mektup dolayısıyla yakında Anny'i göreceği için sevinir. Belki onu Bouville'e getirebilirim, Printania otelinde bir gece yatsın, artık korku duymam bir daha diye düşünür.

Artık Rollebon üzerine kitabını yazmaya devam edemez. Şimdiki zaman üzerine kafa yorar. Geçmişin yok olduğunu söylemekle Rollebon'u ikinci kez öldürmüş olduğunu düşünür. Bu nedenle de Rollebon üzerine yazmayı tasarladığı kitabını yazmaktan vazgeçer. *Varoluş* ve *bulantı* üzerine düşünür. Dışarı çıkıp gazete alır, küçük kızın öldürüldüğünü öğrenir, sokaklarda deli gibi bilinçsizce dolaşmaya başlar. Artık yaşamak için tek nedeninin Anny olduğunu düşünür. Anny'nin kendisini bırakıp gitmesini hiç istemez; çünkü ona çok fazla gereksinim duymaktadır.

17 Şubat Çarşamba Kendini Yetiştiren Adam'la birlikte bir lokantada yemek yemektedir. Yemekte arkadaşıyla hümanizmden söz ederler. Konuşmaları boyunca Roquentin, zorlu bir *bulantıya* yakalanır. Bunun nedeni ise *varoluşları ilginç olan nesneler*dir. Onlara dokunmadan aralarından geçip gitmek gerektiğini düşünür. Bıçakla oynar, gürültü ederek insanları rahatsız eder, sonunda nereye gideceğini bilmeden lokantadan çıkar, ve bir trene atlar. Roquentin'in çakıl taşı yere düşürmesi ile başlayan varoluşsal tedirginliği artık en yüksek noktaya ulaşmış ve onun, metafizik bir özellik taşıdığı ortaya çıkmıştır. Vagonda üzerine oturduğu bir sıra, Roquentin'in bakışı altında değişik dönüşümlere uğrar:

"Elimi sıra (la banquette)'nın üzerine dayıyorum, ama hemen geri çekiyorum onu: Varolan bir şey bu. Üzerinde oturduğum, üzerine az önce elimi dayadığım bu şeyin adı 'kanep'. Üzerine oturulabilsin diye tamamen özel olarak yaptılar onu;

önce ellerine deri, yay, kumaş aldılar, sonra da çalışmaya koyuldular ve bitirdikleri zaman o, yaptıkları şey oldu. Onu buraya, bu kutu (vagon)'nun içine taşıdılar, ve şimdi bu kırmızı şeyi taşıyan bu kutu ilerliyor ve titrek camlarıyla sarsılıyor. Büyüklü bir söz söyler gibi hafifçe 'bu bir kanepedir' diye fısıldıyorum. Ama sözcük dudaklarımda kalıyor: Gidip şeyin üzerine konmayı reddediyor. Kanepede, kadifeyi andıran tüylü kırmızı kumaşı da, binlerce küçük kırmızı ayakları, ve yukarıya doğru küçük ölü ayaklarıyla öylesine, kendisinde olduğu gibi kalıyor. Havaya dönük, kanlı ve şişkin, ve küçük ölü ayaklarıyla kabarmış, bu kutu içinde, şu gökyüzünün altında sallamp duran bu karm, bir kanepede değil. O, örneğin, gri bir nehir taşkınında sudan şişmiş ve akıntıya kapılarak sürüklenmiş, karm havada duran bir eşek ölüsü de olabilirdi tamamen; ve ben de bu eşeğin karnının üzerinde ve ayaklarını berrak suya sokmuş bir biçimde oturuyor olurum böylece. Şeyler adlarından kurtuldular (Les choses sont déliivrées de leurs noms). Güllünç, inatçı, kocaman olan anlar buradalar ve onları adlandırmak veya onların oldukları şey hakkında birşeyler söylemek aptallık gibi görünüyor: Şeylerin ortasındayım, adlandırılmayan şeylerin. Tek başıma, sözcüksüz, savunmasızca beni kuşatıyorlar -altımda, arkamda ve üstümden. Hiçbir şey istemiyorlar, kendilerini kabul ettirmek gibi bir çabaları yok: Onlar yalnızca buradalar."¹⁰⁷

Bu bölümle birlikte Sartre, felsefeye ilişkin tartışmaları yoğun bir biçimde başlatır. *'Kendilerini kabul ettirmek için hiçbir çaba göstermeyen ve yalnızca burada var olan şeylerin ortasındayım, adlandırılmayan şeylerin'* diyen Roquentin ne anlatmak istemektedir?.. Üçüncü bölümde sözünü edeceğimiz *'kendinde-şey'* (la chose en-soi)'in hem bütünsel bir parçası, hem de onun bilinci olan insan varlığı için şeyler, gerçekten adlandırılmaz mı? Kendi içinde dinamik bir sistem olan 'dil' ile 'şeyler'in bir ilişki kurulamaz mı ve bu ilişki bir kendindelik (en-soi)'e sahip olamaz mı; bir başka söyleyişle şeyleri tam olarak simgeleyebilir mi? İşte tüm bu sorularını yanıtlarını burada Roquentin aracılığıyla dile getirmektedir Sartre.

Sartre'a göre düşünceler, dolayısıyla da sözcükler, gerçeklik dünyasını (kendinde dünyayı) kendinde olduğu gibi yansıtamazlar. Bununla birlikte,

¹⁰⁷ Sartre, J.-P., a.g.y., s.178-179

“Roquentin için, hem toplumsal kurallar, hem de dil kuralları, tıpkı denizin yeşil renkli yüzü gibi, bizi aldatmak için orada bulunmaktadır.”¹⁰⁸ Bir başka söyleyişle sözcüklerin nesnelerle olan ilişkileri yapaydır, bu nedenle de sözcüklerin nesneleri kendilerinde oldukları biçimiyle simgelemeleri olanaklı değildir. Sartre bunu Roquentin aracılığıyla şöyle anlatır: “Kara mı? Sözcüğün söndüğünü, olağanüstü bir hızla anlamından boşaldığını hissettim. Kara? Kök kara *değildi*, bu ağaç parçasının üstündeki kara *değildi*, -bu... başka bir şeydi: Kara, tıpkı daire gibi var *değildi*. Köke bakıyordum: *O, karadan fazla bir şey miydi, yoksa hemen hemen kara mı?* Ama az sonra kendimi sorgulamaktan vazgeçtim, çünkü bilginin dünyasında bulunduğum izlenimindeydim. Evet, daha önce yine bu kaygının etkisi altında, adlandırılmayan nesneleri irdelenmiş, onlar üzerinde birşeyler düşünmeye boşuna çabalamıştım: Parmaklarımmın arasından onların soğuk ve hareketsiz özelliklerinin sınırlı kaydedildiğini duymuştum.”¹⁰⁹

Bununla birlikte Roquentin, gördüğü ve düşünömsel bir bilinç hali içerisinde algıladığı nesneleri, değil adlandırmak, ondan bir ‘*nesne*’ olarak söz etmek yerine felsefesel bir kavram olarak çok geniş anlamlara sahip olan ‘*şey*’ kavramını kullanmaktadır. Daha doğrusu ‘*şey*’ kavramının belirsizliğinden yararlanarak karşılaştığı nesnelerle sanki ilk kez karşılaşıyormuşçasına onları tanımamakta, onları adlandırmaktan ya da adlarını söylemekten çekinmekte, ve onlardan ‘*şey*’ diye söz etmektedir. Bununla birlikte Roquentin vagondaki yolculuğu sırasında fenomenolojik bir betimlemesini yaptığı ‘kanepe’ sahnesiyle anlatmak istediğı şey, ‘kanepe’ sözcüğünün ortaya çıkışı -nesnenin kanepe olarak adlandırılması- ve bu sözcüğün varolan bir şey olarak ‘o nesnenin’ üzerine eklenmesinin adlandırılan ‘o şey’ açısından bir anlam taşımadığıdır. Öyle ki, “*Bulanık*’ın kahramanı, dil ile dünyanın umut kırıcı bir biçimde, birbirinden ayrıldığı

¹⁰⁸ Murdoch, Iris, a.g.y., s.92

¹⁰⁹ Sartre, J.-P., a.g.y., s.184

görmüştü: ‘Kelime dudaklarımda kalıyor, gidip nesneye yapışmıyor.’ Burada, dilin, anlamsız birtakım ses ve işaretlerden kurulmuş olduğu ve bu dilin arkasında iyice görülmeyen taşkın bir kaosu bulunduğu anlatılmak istenmiştir.”¹¹⁰ O (şey), yalnızca ‘*varolan*’ bir şeydir ve yalnızca o kadardır, yani onun ötesinde bir şey değildir. Onu adlandırmak, onu anlamak ya da daha doğrusu onu bir düzen içinde kavramak isteyen bir insan eylemidir. Ancak *adlandırılan şeyin kendisi o ada sahip değildir*. Bir başka söyleyişle o, onu adlandırma eylemimiz karşısında o tamamen edilgindir, yani bu eylemimiz onda hiç bir değişiklik yaratmamaktadır. Varolan, daha doğrusu adsız olarak varolan şey onu nesnesi haline getiren bir bilincin varlığından etkilenmemekte, bu nedenle de nesneleri adlandırma eylemi varlıkları sınıflamaktan başka bir işe yaramamakta; onların ne oldukları hakkında bize bir bilgi sunamamaktadır. Ancak Roquentin’in yaptığı gibi varlıkları adlandıramamak, ya da şeylerin adı ile şeylerin kendileri arasında böylesine güçlü bir sınır koymak son derece önemli ve tedirgin edici bir belirsizliktir. Öyle ki, “Nesnelerin, şeylerin, varlıkların, düşlerin adlarını koymamak büyük bir belirsizliğin kendisidir. Bu belirsizlik, sonsuz boyuttaki uzantısını bireyin, tüm nesneleri ve onların oluşturdukları dünyayı reddetmek başarısında bulur. Bu reddetme bir yadsıma olarak, insanın kendisine özgü varlığıyla, kendi dünyası ve dış dünyası arasında kesin bir sınır koymasından ileri gelmektedir.”¹¹¹ Yaptığımız bu önemli alıntıda da dile getirildiği gibi şeyleri adlandırmadaki belirsizlik nedeniyle insan, kendi varlığıyla dış dünya arasında bir sınır koymaktadır. Daha da ötede o, bu yolun sonunda hiçliğe ulaşmaktadır. Çünkü, “Düşünce, vücutla ilintili bir duyular, ortaya çıkıp kaybolan birtakım kelimeler ya da kendime daha sonra anlattığım bir hikayedir. Düşünceye yakından bakacak olursak, anlamın ortadan kaybolduğunu görürüz. Nitekim, bir kelimeyi durmadan tekrarladığımız ya da aynada yüzümüze uzun uzun

¹¹⁰ Murdoch, Iris, a.g.y., s.59

¹¹¹ Yenişehirlioğlu, Şahin, a.g.y., s.56

baktığımız zaman da aynı durumla karşılaşırız. Hayatımızı ard arda gelen anlar olarak ele alacak olursak, tıpkı Roquentin gibi, yaptığımız işlere, daha sonra bir hayli anlam konulması gerektiğini görürüz. Hatıralarımızın yapay ve kaypak yanını da farkedebiliriz. Anlamlar durmadan kaybolur ama biz, onları yeniden kurmak zorundayızdır.¹¹²

Büyük bir varoluşsal tedirginlik duygusuyla hiç bilmediği bir yöne doğru gitmekte olan Roquentin, bir durakta ansızın trenden iner, yorgundur, uyumak ister, ama bilinçsiz bir biçimde bir parkın kapısını aralar: “Şeylerin bana bu kadar yakın olmalarına dayanamıyordum artık. Demir parmaklıkları olan bir kapıyı itip içeriye giriyorum, hafif varlıklar bir atılışla sıçrayıp doruklara tünüyorlar. Şimdi, kendimi yeniden tanıyorum, ve nerede olduğumu biliyorum: Park (le Jardin public)’tayım.”¹¹³ Parkta geçirmiş olduğu süre içerisinde Roquentin’in yaşadıkları son derece önemlidir. Romanın felsefesini çözümlemeler bakımından en yoğun olan bölümü burasıdır. Çünkü Roquentin *Parkta kaldığı süre boyunca, bir kestane ağacının kökünü hayranlıkla izlerken şeyler ona örtülerini açmış, ve böylelikle de o, ‘varoluş’ (l’existence)’un tüm sırlarını öğrenmiştir.* Roquentin şöyle devam eder: Büyük siyah gövdeler, gökyüzüne doğru uzanan büyük ve boğumlu eller arasında bir sıra (un banc)’nın üzerine oturuyorum. Bir ağaç, ayaklarının altındaki toprağı kara bir tınakla kaşıyor. Bütün bunları bırakıp gitmeyi, unutulmayı, uyumayı öylesine çok istiyorum ki. Ama yapamıyorum, boğuluyorum: *Varoluş* her yerden, gözlerimden, burnumdan, ağzımdan... içime doluyor... Ve birdenbire, perde yırtılıyor, anladım, *gördüm.*”¹¹⁴ *Varoluşun, üzerinden kendisini gizleyen örtülerini attığı andır bu,* daha doğrusu Roquentin, metafizik bir sezgi ile *varoluşun kendinde gerçekliğini yakalamıştır.* Artık Roquentin için *nesneler, onun yalnızca gözlemlediği ya*

¹¹² Murdoch, Iris, a.g.y., s.20-21

¹¹³ Sartre, J.-P., a.g.y., s.180

¹¹⁴ Sartre, J.-P., a.g.y., s.180

da onların kullanılışları ölçüsünde değer kazanan varlıklar değil, varoluşu yaşayan varlıklar olup kendi başlarına bir kendindeliğe sahip varlıklardır.

“Bulantı ne bir hastalık, ne de geçici bir rahatsızlık: *O, ben'im*”¹¹⁵ diyen Roquentin park sahnesini, aydınlanışını ve *varoluşu kavrayışını* şöyle anlatır:

“Az önce parktaydım. Kestane ağacının kökü, tam benim oturduğum sıranın altında toprağa gömülüyordu. Onun bir kök olup olmadığını artık anımsamıyordum. Sözcükler, ve onlarla birlikte şeylerin anlamları, kullanm tarzları, ve insanların onların yüzeyine çizdikleri soluk çizgiler de ortadan kaybolmuşlardı. Beni korkutan, bütünüyle çiğ (işlenmemiş), boğumlu ve kara kütlemin karşısında başım önde, ikibüklüm, tek başıma otuyordum. Ve sonra aydınlanıverdim.

Soluğumu kesti bu durum. Şu son günlerden önce, hiçbir zaman, ‘*varolmak*’ (exister)’ın ne anlama geldiğini anlayamamıştım. Diğerleri, ilkbahar giysileri içinde deniz kenarında gezinen diğer insanlar gibiydim. Ben de onlar gibi ‘deniz yeşildir; yukarıdaki şu beyaz nokta bir martıdır’ diyordum; ama onların varolduklarını, martının ‘*varolan bir martı*’ olduğunu duyumsamıyordum; *varoluş*, her zaman olduğu gibi kendini gizliyordu. O buradadır, çevremizdedir, bizdedir, o biz’dir; ondan söz etmeksizin iki sözcük bile söyleyemeyiz, ama sonuçta ona dokunamayız da. Onu düşündüğümü sandığım zaman, gerçekte hiçbir şey düşünmediğime inanmak gerekiyor; kafam bomboştu, veya daha doğrusu yalnızca bir tek sözcük vardı kafamda: ‘*Varlık*’ (être). Veya o zaman şeyi düşünüyordum..., nasıl söylesem ki? *Ait olma* (dâhil olma) (appartenance) sözcüğü geliyordu aklıma; kendi kendime, ‘deniz, yeşil nesneler sınıfına aittir veya yeşil, denizin özelliklerinin birini oluşturur’ diyordum. Şeylere baktığım zaman bile, onların varolduklarını düşünmekten oldukça uzaktım: Onlar bana bir dekor gibi görünüyordular. Onları ellerime alıyor, onları araç olarak kullanıyor, ve dirençlerini kestirebiliyordum. Ama bütün bunlar yüzeyde olup bitiyordu. Eğer birisi bana ‘*varoluş*’ (l’existence)’un ne anlama geldiğini sormuş olsaydı, bütün iyi niyetimle, bunun hiçbir şey olmadığını, daha doğrusu onların doğasını değiştirmeksizin, şeylere dışarıdan eklenen boş bir biçim olduğunu söylerdim. Ve sonra, işte; birdenbire oradaydı, ve gün gibi açıldı o: *Varoluş*, ansızın kendisini gizleyen örtülerini açmıştı. Zararı dokunmayan soyut bir kategori havasını kaybetmişti: O, şeylerin (nesnelerin) hamuruydu; bu kök varoluşla yoğrulmuştu.

¹¹⁵ Sartre, J.-P., a.g.y., s.181

Daha doğrusu, kök, parkın demir parmaklık kapısı, sıra, yer yer cızılaşan çimenler, bütün bunlar silinip kaybolmuştu; şeylerin çeşitliliği, onların bireysellikleri yalnızca bir görünüş, bir cila'ydı. Bu cila erimiş, ve böylelikle ortalıkta karmakarışık, korkunç ve yumuşak kütleler kalmıştı -çıplak, ürktücü ve müstehcen bir çıplaklık içindeki kütleler."¹¹⁶

Sartre burada bize '*şeylerin varoluşu*'nu ya da daha doğrusu '*kendinde-varlık* (l'être en-soi)'tan ne anladığını anlatmaya çalışmaktadır: Sartre'a göre '*varoluş*', düşünülebilir, dokunulabilir, ya da zarar dokunmayan soyut bir kategori değildir, tam tersine o, şeylerin (nesnelerin) hamurudur, şeylerin doğasıdır, bir başka söyleyişle, şeylerin içinde bulundukları durumudur.

Ayrıca Roquentin, önceden çok kez 'martı' sözcüğünü kullandığı halde, 'martı' diye adlandırdığı şeyin, '*varolan bir şey*' olduğunu hiçbir zaman düşünmediğini anlar. 'Martı' sözcüğü soyut bir şeydir, ancak martı'nın kendisi tüm somutluğuyla ortadadır. Bu nedenle de somut'u soyut'a indirgemek, onları özdeşleştirmek olanaklı değildir. Ancak Roquentin, daha önce türlere ve sınıflara bağlı olarak düşünmüştür, oysa bu gördüğü 'martı', tikel bir varlık, ya da kendi başına varolan bir şey'dir. Bu nedenle 'martı' sözcüğü veya kavramının hiçbir anlamı yoktur, ve gerçekten varolan 'şu martı'dır. Demek ki Sartre, Platon'dan beri tartışılmalı *tümeller ve tikeller sorunu*na burada fenomenolojik bir betimleme ve felsefesal bir çözümlemeyle Varoluşçuluk açısından bir çözüm getirmeye çalışmaktadır. Daha önceden de söylediğimiz gibi Roquentin septik (şüpheli) bir filozoftur. Öyle ki, "Roquentin'in varoluşçu bir şüpheli olduğunu gösteren özellik, kendisinin de bu dünya tasviri içinde bulunmasıdır. Onu en fazla tedirgin eden ve umutsuzluğa düşüren şey, kendi bireysel varlığının bu anlamsız akışı içinde batıp gitmesidir. Onu en fazla ilgilendiren şey, bir başka biçimde *varolmak* özlemidir."¹¹⁷ Zaten onda *Bulanık*'nın ortaya çıkışı da kökenini belli ölçüde de

¹¹⁶ Sartre, J.-P., a.g.y., s.181-182

¹¹⁷ Murdoch, Iris, a.g.y., s.20

olsa onun bu septik tavrından ve bir başka biçimde -kendinde varlık gibi- varolma isteğinden almaktadır.

Sartre'ın *varoluş* (l'existence)'a ilişkin olarak Bulantı adlı bu yapıtında belirlemiş olduğu -keşfettiği- özellikleri şöyle sıralandırabiliriz:

Varoluş bir gevşeme (Mais l'existence est un fléchissement)'dir¹¹⁸, bir düşüş, bükülme ve yetkinsizliktir. Sartre'ın belirlemiş olduğu bu özelliğin anlamının uzantıları oldukça geniş olmakla birlikte bu tümce ile anlatılmak istenen şey, gereksizliği doğrultusunda gelişen *varoluşun* anlamsızlığı ve hiçliği'dir.

Varoluş kendini uzaktan düşündürten bir şey değildir (L'existence n'est pas quelque chose qui se laissent penser de loin).¹¹⁹ Sartre'ın bununla anlatmak istediği şey, varoluşun keşfinin ya da kavranmasının ancak metafizik ve sezgisel bir kavramayla olabileceği düşüncesidir: "Onun sizi birdenbire kaplaması, üzerinizde duraksaması, hareketsiz koca bir hayvan gibi yüreğinizin üzerine çökmesi gerekir, -eğer öyle değilse ortada hiçbir şey yoktur."¹²⁰ Ancak onun varlığını üzerimizde hissetirebilmesi için de bizim buna hazır bir hale gelmemiz gerekmektedir. Bu hazır oluşun anlamı ise *bulantı*'dır.

Varoluş korkutucudur (J'ai peur de l'existence).¹²¹ Çünkü içinde sınırsız ve sonsuz varoluşların kaynaşıp durduğu doğa bir yetkinliğe ya da değişmez bir düzene sahip değildir: "Ben, bu doğayı görüyorum, *görüyorum* onu... Biliyorum ki, onun boyun eğişi tembellikten dolayıdır, onun insanların değişmez sandıkları yasalarının olmadığını biliyorum. O, yalnızca alışkanlıklara sahiptir, ve yarın da değiştirebilir bu alışkanlıklarını."¹²² Bu

¹¹⁸ Sartre, J.-P., a.g.y., s.182

¹¹⁹ Sartre, J.-P., a.g.y., s.188

¹²⁰ Sartre, J.-P., a.g.y., s.188

¹²¹ Sartre, J.-P., a.g.y., s.225

¹²² Sartre, J.-P., a.g.y., s.223-224

nedenle de her an her şey olabilir, her an her şey değişebilir ve korkunç bir biçimde bizim alışkanlıklarımızın dışına taşabilir.

Varoluş belleksizdir (L'existence est sans mémoire).¹²³ Bununla anlatılmak istenen şudur ki, varolanların ya da varoluşların başlangıçtan sonsuza dek bir tek anıya bile sahip olamazlar. *Çünkü varoluş, yokoluşa giden yolun kendisidir.*

Varoluş, insanın terk edemediği bir doluluktur (L'existence est un plein que l'homme ne peut quitter).¹²⁴ O her yeredir, ve onun dışında hiçbir şey yoktur. Birden varolur, sonra da birden yokolurlar, ve tekrar birdenbire ortaya çıkarlar... Roquentin bu düşüncelerini şöyle anlatır: "Her şey dolu, her şey eylem halindeydi; zayıf zaman diye bir şey yoktu; her şey, hatta en belirsiz bir irkiliş bile varoluştan yapılmıştı. Ve ağacın çevresinde kıpırdamp durun bütün bu varoluşlar hiçbir yerden gelmiyor, ve hiçbir yere gitmiyorlardı. Birden varoluyorlar, sonra birden yokoluyorlardı."¹²⁵

Varoluş bir saltıktır (C'est l'absolu).¹²⁶ Bu nedenle de bir *kendindelik*'e sahiptir. İçine sokmaya çalıştığımız her türlü ilişki ve bağlantılardan, anlama yetilerimizden kaçır. O, ulaşılmaz olan'dır. O, yalnızca vardır. Ne kendinin anlaşılması için bir çaba gösterir, ne de biz onu anlayabiliriz. *Çünkü saltık olan şey, hiçliktir.*

Açıklamaların ve nedenlerin dünyası varoluşun dünyası değildir (le monde des explications et des raisons n'est pas celui de l'existence)¹²⁷ Daha da korkuncu hiçbir varlık türü yoktur ki, varoluşu açıklayabilsin, ve onu hiçlikten kurtarabilsin. *Varoluş, yalnızca varolanın kendisiyle ve varolanın belirlediği biçimiyle var olabilen ve her zaman olduğundan başka türlü*

¹²³ Sartre, J.-P., a.g.y., s.189

¹²⁴ Sartre, J.-P., a.g.y., s.190

¹²⁵ Sartre, J.-P., a.g.y., s.189

¹²⁶ Sartre, J.-P., a.g.y., s.187

¹²⁷ Sartre, J.-P., a.g.y., s.184

olabilme olasılığını da yapısında barındıran ve hiçbir zaman çözümlenemeyecek olan şeylerin gizemsel gerçekliğidir. “Onları -ağaçları- anlayabilmemize yarayacak hiçbir araca sahip olmadığımı sıkıntıyla hissediyordum. Hiçbir araç yoktu. Bununla birlikte oradaydı o, bekleyiş içindeydi, ve bir bakışı andırıyordu. Oradaydı o, kestane ağacının gövdesinin üzerindeydi... daha doğrusu kestane ağacının kendisiydi. Şeyler, daha doğrusu yan yolda duraklayan, umutulan, düşündürmek istedikleri şeyleri unutturan, ve öylece onları aşan küçük bir anlam tuhaflığıyla sallanan *düşünceler*. Camımı sıkıyordu bu küçük anlam: Onu *anlayamıyordum*, şu park kapısına yüz yıl dayanmış olsam da onu anlayamazdım; *varoluş* üzerine bilebileceğim her şeyi öğrenmişim.”¹²⁸

Sartre *varoluş*’a ilişkin olan felsefesal çözümlemelerini bir adım öteye götürerek varoluşun en korkunç özelliklerini acımasızca gözlerimizin önüne serer. Bu sergi içerisinde de “*varoluş’un bir nedeni ve amacı var mıdır?*”, “*şeylerin içinde bulundukları varoluş anlamlı bir varoluş mudur?*”, “*varoluşun sınırlarının ve uzantılarının kapsamı nereye kadardır?*”... gibi soruların yanıtlarını açık bir dille anlatılmış olarak buluruz.

Sartre’a göre varoluş’un bir amacından söz etmek pek olanaklı değildir. Daha açık bir deyişle Sartre’ın varolan şeyler arasındaki kurabildiği tek ilişkiye göre, var olan her şey *fazladan ve amaçsızca* varolmuştur. Sartre bunu Roquentin’in dilinden şöyle anlatır: “Biz, bir yığın tedirgin, kendi kendimizden sıkılmış varoluşlardan başka bir şey değildik; ne bizler, ne de başkaları burada olmak (être là) için en küçük bir nedene sahip değildi; karmaşık ve belirsizce tedirgin olan her varolan (existant) kendini başkalarının karşısında kendinin fazla (de trop) olduğunu hissediyordu. *Fazladan*: Bu ağaçlar, bu demir parmaklıklar, bu çakıl taşları arasında kurabildiğim tek ilişki buydu.”¹²⁹ Öyleyse varolan her şey *fazladan* varolmuştu. Ancak

¹²⁸ Sartre, a.g.y., s.192

¹²⁹ Sartre, J.-P., a.g.y., s.183

varoluş'un olanaksızlığını düşünmek de olanaksızdı; bir başka söyleyişle varoluştan kurtulmak ve varolmamak olanaksızdı. Çünkü bir kez vardık ve artık şu ya da bu biçimde varolmamazlık edemezdik. Sartre bu düşünceyi şöyle anlatır: "En azından bu gereksiz varoluşlardan birini ortadan kaldırmak için belirsizce kendimi yok etmeyi düşünüyordum. Ama ölümüm bile fazlalık olacaktı. Bu gülümseyen bahçenin dibinde, şu çınar ağaçlarının arasında, şu çakıl taşlarının üzerinde kanım ve cesedim de fazlalık olacaktı. Didiklenmiş et, gömülü olduğu toprağın içinde fazlalık olacak; ve en sonunda, temizlenmiş, kabuğu çıkarılmış, dişler gibi temiz ve parlak kemiklerim de fazlalık olarak kalacaktı. Sonsuza kadar fazlalıktım ben."¹³⁰ Dile getirdiği bu düşüncenin uzantıları ise bizleri de içine alarak büyük bir anlamsızlık, saçmalık ya da hiçliğin kucasına götürür. Roquentin bu keşfini ise şöyle anlatır: "*'Saçmalık'* (l'absurdité) sözcüğü doğuyor şimdi kalemimin ucunda; az önce, bahçede onu bulamamıştım, ama onu henüz aramıyordum da, ona gereksinimim yoktu: Şeyler üzerinde, şeylerle birlikte sözcüksüz olarak düşünüyordum. Saçmalık, ne kafamın içindeki bir düşünce, ne de bir ses esintisiydi; ama o, ayaklarımın dibindeki şu uzun ölü yılan, şu ağaçtan ylandı. Yılan ya da pençe ya da kök ya da akbaba tırnakları, önemi yok bunun. Ve açıkça hiçbir şeyi formüle etmeksizin, Varoluşun anahtarını (la clef de l'existence), Bulantılarının, kendi yaşantımın anahtarını bulmuş olduğumu anlıyordum. Nitekim, bundan sonra yakalayabildiğim (kavrayabildiğim) şeylerin tümü bu temel saçmalığa bağlanıyor."¹³¹

Öyleyse *saçmalık*, varlığı ve kendini anlamlandırmak isteyen insan varlığının, şeylerin içinde bulundukları durumun bir keşfidir. Varolan her şey saçmadır. Daha doğrusu '*saçma*' insanın '*varoluş*'a yüklediği anlamdır. Yaşamın anlamıdır: "O zaman, varlık olarak insan, öteki (başka) varlıklar karşısında, hem kendi varoluşunu ve hem de başka varlıkların oluşlarını

¹³⁰ Sartre, J.-P., a.g.y., s.183

¹³¹ Sartre, J.-P., a.g.y., s.183-184

gerçeği yansıtmayan bir gerçeklik olarak algılamakta ve bu gerçekliği de, kendisinin de kullandığı, suçlayıcı bir özellik taşıyan, Latince, sağır demek olan “surdus” sözcüğünden kurulan, ilk zamanlarda “uyumsuz” anlamına gelen “absurde” (saçma) terimi ile simgeleştirmektedir.”¹³² Bir felsefe terimi olarak saçma, anlam taşımayan, çelişik, tutarsız birliktelikler yığın gibi anlamlara sahiptir. Ancak anlamsal bir değer olarak bu kavram zorunlu olarak bir bilinçle bağlaşıklık olarak vardır. Yani ona yönelen bir bilinç olmadan yönelinen şeyin saçmalığından söz edilemez, bir başka söyleyişle yönelinen tek başına, kendinde olduğu biçimiyle saçma değildir. Öyle ki, “Absurde, insan ile dünya arasındaki karşılaşmadan doğduğu için, tek başına ne dünya ne de insan absurde’dir. Bu bakımdan absurde, bir varlık çeşidi değil, ama bir ilişki olarak ortaya çıkmaktadır. Bu ilişkiye göre, insan bilincinin dünyadan bekledikleri ve dünyada görmek istediği düzen ile, dünyanın insanın istekleri karşısındaki susuşu, dünyayı ve hayatı anlamsızlaştırmaktadır. Öyleyse dünyanın anlamsız oluşu, bize göre bir anlamsız oluşturmaktadır. Dünyanın ve hayatın karşısında bir bilinç yoksa bir absurde’lükten de bahsedilemeyeceği gibi, dünyanın feda edilmesi durumunda da absurde ortadan kalkacaktır. Ama absurde, insanları gerçeğe ulaştıracak olan metodun hareket noktasıdır. Çünkü absurde, insanın yakaladığı ilk gerçektir ve bu gerçek insanın kendi gerçeğidir. Bu gerçeğin reddi, insanın kendini ve dünyayı reddi olacağından, insan bu gerçekten kaçamayacaktır.”¹³³ *Saçma oluş*, aynı zamanda *bulantı*’nın kaynağıdır da. Ancak önceden söylediğimiz gibi şey’in kendisi kendi başına saçma değildir. Bu anlamda da o bir göreliliğe sahiptir: Çünkü, “İnsanların renkli, küçük dünyasındaki bir davranış, bir olay, ancak ona eşlik eden koşullara göreliliği olarak hiçbir zaman saçma değildir. Örneğin, bir delinin konuşmaları onun içinde bulunduğu duruma göre saçmadır, ama deliliğine göre saçma değildir. Ancak ben, az önce, saltık’ın deneyimini yaşadım:

¹³² Yenişehirlioğlu, Şahin, a.g.y., s.54

¹³³ Gündoğan, Ali Osman, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, s.165

Saltık'ın veya saçmalık'ın. Bu kök, kendisini saçma kılacak hiçbir şeye sahip değildi.”¹³⁴

Bununla birlikte Sartre, bu kadarla da yetinmeyerek insan us'unun karşısına çıkarılabilecek en korkunç düşünceyi -insanlarda genellikle şizofrenik dengesizlikler ve kopuşlar ortaya çıkaran bir düşünce- de keşfettirmişti Roquentin'e: *Var olan her şey olumsal (contingent) olarak vardı*. Bu keşfi ise şöyle anlatır Roquentin:

“Olağanüstü bir andı bu. Hareketsiz ve donmuş, korkunç bir kendinden geçme hali içinde oradaydım. Ama bu kendinden geçmenin içinde, yeni bir şey ortaya çıkmıştı. Bulantı'yı anlıyordum, ona sahip oluyordum. Daha doğrusu keşiflerimi formüle etmiyordum. Ama öyle sanıyorum ki, onları sözcüklere dökmek şimdi benim için daha kolay olacak. *Özsel olan olumsallıktır* (L'essentiel est la contingence). Tanım olarak şunu söylemek istiyorum ki; varoluş, zorunluluk (la nécessité) değildir. Varolmak (exister), yalnızca *burada olmak* (être là)'tır; varoluşlar ortaya çıkarlar, birbirleriyle *karşılaşırlar*, ama onlar hiçbir şeye indirgenemezler. Bunu anlayan insanların bulunduğunu sanıyorum. Ama onlar, zorunlu ve kendi kendinin nedeni olan zorunlu bir varlık (un être nécessaire et cause de soi) icat ederek bu olumsallığı aşmayı denediler. *Oysa hiçbir zorunlu varlık, varoluşu açıklayamaz*: Olumsallık, bir sahte-görünüş, ortadan kaldırılabilir bir görünüş değildir ki aşılabilsin; o, saltık olandır, bu nedenle de mükemmel bir temelsizlik (nedensizlik)'tir. Her şey nedensizdir, bu bahçe, bu kent, ve ben kendim. İnsan bunu anlar anlamaz da, midesi bulanmaya, geçen akşam 'Demiryolcular Köşesi'nde olduğu gibi her şey sallanmaya başlar: *Bulantı budur işte*.”¹³⁵

Sartre'ın burada karşımıza çıkardığı düşünce '*varoluş'un zorunlu olmadığı*, bununla birlikte *hiçbir zorunlu varlığın varoluş'u açıklayamayacağıydı*. Çünkü '*varolmak*' yalnızca '*orada olmak*'tır, ve *varolan herşey olumsal olarak vardır*. Olumsal (la contingence), "*olmadığı gibi olan* (qui peut ne pas être)'dir; zorunlu'nun karşıtıdır. Bu kavramın etik alanındaki yansıması ise şöyledir: Özgür bir insanın davranışları her zaman

¹³⁴ Sartre, J.-P., a.g.y., s.184

¹³⁵ Sartre, J.-P., a.g.y., s.186-187

olumsal'dır."¹³⁶ Öyleyse, "Sartre'çı felsefede, olumsal (la contingent), hem bir olgu (le fait) hem de bir değer (une valeur)'dir; ama değer, olayın donukluğunu korur."¹³⁷ Ancak *Bulantı*'da sözü edilen *olumsallık*, mekansal olarak evrenin ve onun içinde bulunan şeylerin *olumsallık*'ıdır: Varolan hiçbir şey zorunlu olarak var olmamıştır; onlar nedensizce vardılar, bu yüzden de nedensizce yokolurlar. Ancak olumsallık'la anlatılan şey, varolanların her an olduklarından başka türlü de olabilecekleri gerçeğidir. İçinde bulunduğumuz mekansal boyut oturmuş bir düzene sahip değildir. Öyleyse, "Herhalde bunun gibi başladı, ve biz bundan hiçbir zaman kurtulamayacağız: 'Tanrı dünyayı fırından çıkardı ve onu yeterince pişmemiş buldu. Ayağını çarptığı sırada onu yeniden fırına koyacaktı ki, dünya ellerinden uzağa yuvarlandı.' Masal işte böyle, ama aslında gerçeğe uygun; evet, 'olumsallığın efsanesi', gerçeğe ne kadar da uygun; La Nausée'nin bir yaratılış defteri olduğuna inanmak: titizce yoğrulmuş, ama yeterince pişmemiş, sahte olmayan bir Tanrı'nın kurbanı olan evren, hiçbir zaman hamur teknesine konulmuş değildir."¹³⁸ Demek ki, mekânsal olarak içinde bulunduğumuz evren, yeterince pişmemiş bir evrendir: Belki de bu nedenle Sartre'ın da özellikle belirttiği gibi *varolabilecek bir Tanrı bile bu varoluşu açıklayamaz*. Bununla birlikte *olumsallık*, kavramsal düzeyde ona çok yakın olan '*rastlantı*' (tesâdüf) kavramını da belli ölçüde kavramaktadır. Çünkü olumsal olarak varolan her şeyin bir rastlantı sonucu, nedensizce ortaya çıktığı söylenebilir. Öyleyse *varoluş*, rastlantısal, olumsal bir varoluştur, bu nedenle de o, anlamsız ve saçmadır: "Gerçekte buydu, kendim de farkına varmıştım bunun hep. Var olmaya hakkım yoktu. Rasgele çıkmıştım ortaya, bir taş, bir bitki, bir mikrop gibi vardım."¹³⁹ Oysa insan her zaman için varoluşunun anlamlı bir varoluş, varlığının gerekli ve zorunlu bir varlık olmasını ister. *Ancak dünya da, nesneler de, insan da bir 'hiçlik'*

¹³⁶ Julia, Didier, *Dictionnaire de la philosophie*, s.74

¹³⁷ Louette, Jean-François, a.g.y., s.24

¹³⁸ Louette, Jean-François, *Silence de Sartre*, s.21

¹³⁹ Sartre, J.-P., a.g.y., s.125

içinde (pour le rien) ve fazladan (de trop) varolmuşlardır ve bu onların kötül ve hiçbir zaman değişmeyecek olan yazgısıdır: “İşte beni tedirgin eden buydu: Hareket eden şu kurtçuğun varolması için hiçbir neden yoktu pekâlâ. Ama onun varolmaması da olanaklı değildi. Düşünülemez bir şeydi bu: Yokluk (le néant)’u düşleyebilmek için, burada, dünyanın ortasında, iyice açılmış gözlerle ve canlı olarak bulunmak gerekiyordu; yokluk yalnızca kafamdaki bir düşünceydi -sınırsızlık içinde salınıp duran bir düşünce: Bu yokluk, varoluştan önce gelmemişti, bir diğeri gibi bir varoluştı bu da, çok sayıdaki diğerlerinden sonra ortaya çıkan.”¹⁴⁰ Demek ki bu olumsuz yazgı içerisinde varlığın yokluğunu da düşünmek olanaksızdı. Çünkü Sartre’a yokluk da bir tür varoluş biçimiydi. Ancak yokluk da varoluş gibi bir hiçlik’ten ibaretti. Şeylerin, varolanların, nesnelerin daha doğrusu varoluşların çokluğu bir hiçlikti. Varoluş, boşuna bir varoluştı: “İyi ama, birbirlerine öylesine çok benzeyen bu varoluşlar niçin bu kadar çoklar?” diye düşünüyordum. Hepsi benzeşen bunca ağaç ne diye varki? Boşa giden, inatla yeniden başlayan, sonra yine boşa giden bu kadar çok varoluş niye? Sırt üstü düşmüş bir böceğin sonuçsuz çabalarını (bu çabalardan biri de bendim) andıran bu uğraşı niye? Bu bolluk, yüce bir elaçıklığına benzemiyordu.”¹⁴¹

Bütün bu parkta gerçekleşen çözümlemelerinden sonra Roquentin başına gelenlerin nedenlerini anlamış ve olağanüstü gözlemleriyle ‘varoluş’un tüm yönlerini keşfetmiştir: *Hiçliğe mahkûm olan varoluş*. 19 Şubat Cuma günü Roquentin, eski sevgilisi Anny ile görüşür, ancak ilişkilerindeki hiçbir şey geçmişte olduğu gibi değildir. Ayrılmak istemese de Anny’den ayrılmak zorunda kalır.

Rollebon üzerine yazmayı tasarladığı kitabı artık kesinlikle yazamayacağına karar verir. En geç hafta sonundan önce Paris’e yerleşmiş olacağını düşünür. Yaşamının tüm anlamsızlığı Roquentin’in üzerine çökmüş,

¹⁴⁰ Sartre, J.-P., a.g.y., s.191-192

¹⁴¹ Sartre, J.-P., a.g.y., s.189

bu çöküşün altında da o, ne yapacağını bilemez bir duruma gelmiştir. Koyu ve derinden sarsan bir *bulantı* ve *yalnızlık* duygusunun ağırlığı altındadır. *Anlamsız bir başlangıç ve anlamsız bir son: Bir insan yaşamının öyküsü.*

Mably Kahvesi'nde genellikle kendisini sıkıntıdan kurtaran sevdiği bir plak -Some of these days- (Bu günlerin birinde)'ı dinlerken, şarkı Roquentin'e, bu şarkıyı yazan besteciye ve şarkıyı söyleyen zenci kadının da kurtulduğu gibi, varoluşun anlamsızlığından kurtulmak, ve kendi varlığına bir anlam verebilmek için bir çözüm esinler: *Varoluş, estetik bir yaratışla kurtarılabilir.* Dolayısıyla besteci ve şarkıcı gibi yaparak bir şeyler -düşsel bir kitap- yaratmak: "Ne var ki Roquentin, sonunda, bireysel bir kurtuluş yolu bulur. Ve böylece, varoluş felaketinden sıyrıldığını düşünür. Roquentin aslında bir Platon'cudur. Onun amacı olan varlık biçimi, matematik bir şeklin varlık biçimidir. Yani, varoluşmayan, katkısız, kesin ve zorunlu bir varlıktır. Notaların birbiri ardından gelerek istekle ölüşlerinden ortaya çıkan o kısa melodinin de bir çeşit zorunluluğu vardır. Nitekim Roquentin, pek de kesin olmayan kurtuluşunu bu melodi içre bulur. Zenci kadının ve bu melodiyi besteleyen musevinin bu melodi dolayısıyla *kurtulmuş* olduklarını düşünür.¹⁴² Daha önceden de söylediğimiz gibi Roquentin, *Bulantı*'nın bir çok yerinde varoluşun zamanını ile müziğin (melodinin) zamanına karşıt kılmıştır. Çünkü bir melodinin varoluşu, insanın varoluşuna benzemez; bunun nedeni ise, melodinin zamanının tamamen zorunluluk biçiminde var olması, insanınkinin ise tamamen olumsal olmasıdır. Roquentin de kendi varoluşunun bir melodinin katı ve değişmez doğası gibi olmasını ister. Bunu Roquentin şöyle anlatır: "Ben de *olmak* (être) istedim. Hatta yalnızca bunu istedim: İşte öykünün son sözcüğü. Hayatımın düzensiz görünüşü içerisinde açıkça görüyorum; bağlantısız gibi görünen tüm bu girişimlerimin temelinde aynı isteği yeniden buluyorum: *Varoluş*'u ben'imden uzağa atmak, anları yağlarından boşaltmak, onları bükmek, onları kurutmak, kendimi arıtmak,

¹⁴² Murdoch, Iris, a.g.y., s.22

kendimi katılaştırmak ve sonunda bir saksafon notasının açık ve net sesi gibi olmak.”¹⁴³

Salı günü Bouville’de dolaşır, geride bıraktığı yaşantısını düşünür. Sonunda Roquentin *ben*’inin bilincini kaybeder: “Şimdi ‘*ben*’ dediğim zaman anlamdan yoksun gibi görünüyor bu bana. Öylesine unutulmuşum ki, kendi varlığımı kendim çok iyi hissedemiyorum. Benliğimde gerçek olan şeyin tümü, ‘varolduğunu’ (exister) hisseden ‘varoluş’ (l’existence) yalnızca. Yavaş yavaş, uzunca esniyorum. Hiç kimse. Hiç kimse için Antoine Roquentin var değil. Bu beni eğlendiriyor. Peki kim bu Antoine Roquentin? Soyut bir şey o. Benliğimin soluk, küçük bir anısı bilincimde sallanıyor. Antoine Roquentin... ve birden benliğim soluyor, soluyor ve oldu, sönüyor.”¹⁴⁴

24 Şubat Çarşamba günü Roquentin Paris’e yerleşmek üzere Bouville’den ayrılır.

Bu bölümde, *Bulanı* adlı romanın baş kahramanı olan Roquentin’in varoluş’a ilişkin metafizik deneyimlerini sergilemeye çalıştık. *J.-P. Sartre’ın Varoluşçuluğu* adlı üçüncü bölümde ise, bütün yönleriyle Sartre’ın felsefesini düşünceleri ayrıntılarıyla -*Bulanı* adlı yapıta ilişkin belirlemiş olduğumuz bulgularla ilişkilendirilerek- ele alınacaktır.

¹⁴³ Sartre, J.-P., a.g.y., s.246

¹⁴⁴ Sartre, J.-P., a.g.y., s.239

Üçüncü Bölüm

J.-P. SARTRE'IN VAROLUŞÇULUĞU

Fransız kökenli olan *Jean-Paul Sartre* (1905-1980), özellikle, tarihsel Yunan mitolojilerini modern yorumlara bağlı tutarak oluşturmuş olduğu evrensel temalar doğrultusunda yazdığı *tiyatro oyunları*, geliştirmiş olduğu farklı roman teknikleri doğrultusunda yazdığı, çağımızın birer baş yapıtları olarak kabul edilen *romanları*, birer klasik değeri taşıyan *öyküleri* ve *felsefesal yapıtları* -'onun felsefe uzmanları için yazmış olduğu 'Varlık ve Hiçlik' (L'Etre et le Néant) adlı büyük hacimli felsefe yapıtını okumak ve anlamak oldukça güç bir iştir'¹⁴⁵- aracılığıyla dünyanın tanıdığı ünlü bir yazar ve filozof konumuna ulaşmış bir kişidir.

Çalışmamızın ana konusunu oluşturan '*Bulantı*' (La Nausée) adlı başyapıtın yazarı olduğu için, felsefesal düşüncelerine geçmeden önce Sartre'ın yaşamından kısaca söz etmek gerekmektedir.

Çağımızın ünlü Fransız yazar, filozof ve sanatçısı olan J.-P. Sartre, 1905'te Paris'te doğmuş ve 1980'de yine Paris'te ölmüştür. Küçük yaşta babasını kaybetmesi, onun aile yaşantısının büyükbabası ve büyükannesinin aile çevresi içerisinde şekillenmesine yol açmıştır. Sartre'a Nobel Edebiyat Ödülü'nü kazandıran '*Les Mots*' (Sözcükler) adlı yapıtında anlattıklarından edindiğimiz bilgilere göre Sartre'ın çocukluğu genellikle büyükbabasının kütüphanesinde ve kitaplar arasında sürekli okuyarak geçmiştir. Öyle ki,

¹⁴⁵ Foulquie, Paul, *Varoluşçunun Varoluşu*, s.45

Sartre'in ilerdeki yazarlık yaşamının kökenini oluşturmuştur, kitaplar arasında geçirdiği bu dönem.

Uzun ve başarıyla geçen bir eğitim yaşamının sonunda Sartre, 'Felsefe Öğretmeni' statüsüyle Fransa'nın çeşitli kentlerinde yıllarca öğretmen olarak çalışmış; bununla birlikte o, kendisine yalnız geçen çocukluğu sırasında kazandırılan ya da daha çok kendisinin kazandığı yazma isteği ve alışkanlığını hiçbir zaman bırakmayarak yazınsal çalışmalarını yoğun bir biçimde sürdürebilmiştir.

Henüz küçük yaşlarda -yaklaşık olarak onbir, oniki yaşlarında- roman yazmaya başlayan Sartre'in, çocukluk dönemi yapıtlarının bazıları hiç tamamlanmamış, bazıları tamamlanmış ama yayınlanmamış, ve bazılarının da ancak bir bölümü yayınlanabilmiştir. Bununla birlikte, 1930'lu yıllardan başlayarak yayınlanan ve kendi alanlarında özgün birer yere sahip olan Sartre'in asıl önemli yapıtları¹⁴⁶ ise Fransızcanın dışında diğer dillere çevirileri yapılan ve onları basmak için yayıncıların sıraya girdikleri yapıtlar konumunu kazanmışlardır. Sartre'in yapıtlarının bu kadar çok önem kazanmasının nedenleri ise onun, en başta çok iyi bir gözlemci olması¹⁴⁷, dolayısıyla da yaşadığı çağ ve insanları toplumsal, politik ve psikolojik yönleriyle ustaca çözümleyebilme yeteneğinde gizlidir.

Ortaya koymuş olduğu yapıtları dolayısıyla felsefe ve edebiyat alanında özgün bir konuma sahip olan Sartre, aynı zamanda ciddi bir eylem adamı olarak da tüm yaşamı boyunca hümanist girişimlere katılmış, ve önemli siyasi mücadelelere girişerek çağının varoluşuna önemli ölçüde katkıda bulunmuş

¹⁴⁶ Çalışmamızın sonunda J.-P. Sartre'in yapıtlarını içeren bir kaynakça sunulmaktadır.

¹⁴⁷ Sartre'in gözlemciliğine ilişkin olarak Prof.Dr. Şahin Yenişehirlilioğlu '*Düşünce Kozmosu*' adlı yapıtında şunları söyler: "Sartre, daha çok, iyi bir gözlemciydi. Bireyin iki savaş yıllarında ve sonrasında geçirdiği bunalımı çok iyi gözlemlemiş, onu yine çok iyi bir biçimde çözümleyerek irdelenmiştir. Avrupa'da bireyin geçirmiş olduğu bu bunalımı, evrimi Sartre, bir felsefe ve yapıtlarında da bir yaşam biçimi olarak ortaya koymuştur." (s.48)

bir filozoftur. Bununla birlikte, Sartre'ın Varoluşçuluk Felsefesi'ne ilişkin düşüncelerinin şekillenmesinde etkin olan en önemli filozoflar ise Husserl (1859-1939) ve Heidegger (1889-1976)'dir. Heidegger'in ünlü yapıtı 'Varlık ve Zaman' (Sein und Zeit)'ı savaş yıllarında bir tutsaklar kampında okuma şansını elde eden Sartre, Heidegger'in bu yapıtından çok etkilenmiştir. Öyle ki, özgürlüğe kavuştuktan birkaç yıl sonra 1943 yılında yayınlanan en önemli felsefesal yapıtı olan 'Varlık ve Hiçlik' adlı yapıtında Heidegger'den çok sayıda izler bulunmaktadır. Husserl'i ise Almanya'da doğrudan doğruya derslerini iki yıl süreyle izleyerek tamama olanağını bulmuş, böylece de bu filozofun *fenomenolojik yöntemini* felsefesinin temeline yerleştirmiştir.



A. Descartes'tan Sartre'a Tarihsel Gelişim:
Fenomenolojik Bir Yöntem Temelinde Yükselen Felsefesal
Bir Kavrayış

“İnsan bilinci, insan varoluşunun iki ayrı yarını
birleştiren bir bilinçtir: Yaşam ve ölüm.”¹⁴⁸

Batı Felsefesi sistematigi ve tarihselliği içerisinde ‘*bilinç - dış dünya ilişkisi sorunsalı*’ açısından konuya baktığımızda Modern Çağ ile birlikte ‘*varlık*’ (l’être) -dış dünya; dış gerçeklik- sorununun filozoflarca geri plana itildiğini, felsefesal sorgulamaların çıkış noktasını bir epistemoloji konusu olan ‘*bilinç*’ (la conscience)’in oluşturduğunu görmekteyiz. Bu çağda ortaya konulan bu temel çizgi çerçevesinde araştırmalar yapan filozoflar için önemli olan şey, daha önceki filozofların çoğunluğunda olduğu gibi artık *dış dünya nasılsa onu kendinde olduğu gibi yakalamak değil*, önemli olan ‘*bilinç*’in *yapı, olanak ve sınırlarını araştırmak ve bunları yeni bir temellendirme üzerinde ortaya koymaktır*. Bir başka anlatımla Modern Çağ ile birlikte o zamana kadar çözümlenmeye çalışılan ‘*Varlık nedir?*’ sorusunun yerine varlığı çözümlenmeye veya temellendirmeye çalışan ‘*özne*’ (le sujet)’nin geçtiğini, dolayısıyla da ‘*Bilgi nedir?*’ sorusunun birincil bir konu ya da çözümlenmesi gereken ilk sorunsal biçimine dönüştüğünü söyleyebiliriz.

İlk olarak *Réne Descartes* (1596-1650) ile birlikte kendini sistemli bir biçimde ortaya koyma olanağını elde eden *Usçu Felsefe* (la philosophie rationaliste) ile, ele alınan sorun çerçevesinde ‘*bilinç*’e *aşkın* (transcendentale) bir dayanak gözüyle bakılmaya başlanmıştır. ‘*Düşünüyorum, öyleyse varım.*’ (‘Cogito ergo sum.’; ‘Je pense donc je suis.’)

¹⁴⁸ Yenişehirlioğlu, Şahin, *Birey-Toplum-Devlet İlişkileri*, s.56-57

temel önermesiyle felsefesal sistemini kuran Descartes için ‘*bilinç*’, kendi dışındaki nesneler alanına bağlı olmaksızın düşünmekte olma hali içerisinde var olan tam bir *töz* (la substance) olarak aşkın bir konuma sahip olmakla birlikte, ‘aktüel’ (actuelle; tekil ve şimdi burada olan) bir *töz* olma durumundadır. Sartre, en başta Descartes’ın bu entellektüel kavrayışının etkisinde kalmıştır. Öyle ki Sartre bu etkiyi ‘*Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır*’ (L’Existentialisme est un humanisme) adlı yapıtında şöyle anlatır: “Çıkış noktası olarak ‘Düşünüyorum, öyleyse varım’ (Je pense donc je suis) gibi bir başka gerçek varolamaz. Bu, bilincin kendi kendini yakaladığı salt gerçekliğin tâ kendisidir. Onun kendi kendini yakaladığı anın dışında insanı ele alan her teori, öncelikle gerçeği yok eden bir teoridir, çünkü Descartes’çı *cogito* dışında, bütün nesneler olasıdır, ve gerçeğe yönelmeyen bir olasılıklar öğretisi hiçlik içinde çöküp gider, olasılığı tanımlamak için gerçeğe sahip olmak gerekir. Öyleyse, herhangi bir gerçekliğe sahip olmak için saltık bir gerçeklik gerekir, bu ise basittir, yakalanması kolaydır, herkesin varabileceği uzaklıktadır, o, aracısız olarak yakalanmaktan ibârettir.”¹⁴⁹ Demek ki Sartre, açık-seçik olması, sezgisel bir biçimde kendi kendini yakalayabilmesi ya da keşfedebilmesi, herkesin bu kavrayışa ulaşabilmesi ve bu nedenlerden ötürü de ‘*aşkın*’ olması gibi özellikleri nedeniyle, Descartes’çı ‘*cogito*’yu, kendi ‘*bilinç*’ anlayışına temel olarak almıştır. Öyle ki, “Sartre, ‘bilincin’ çözümlenmesini felsefesinin merkezi yapması bakımından Descartes’çı bir filozoftur. Bu çözümleme, *l’Etre et le Néant*’da ve daha çekici bir biçimde *Bulanı*’da açıklanmıştır. Sartre “*cogito*’nun üstünlüğü”nü tanıması bakımından da Descartes’çıdır. Yani Sartre, içinde, *ortaya çıkandan* fazla bir şeyin *bulunamayacağı* bir bilincin bize verdiklerine güvenen bir filozoftur. Ama Sartre, bilinci fizik etkinlikten büsbütün ayrı, birleştirici bir düşünce ya da farkında-oluş gibi görmediği için de Descartes’çı değildir.”¹⁵⁰

¹⁴⁹ Sartre, J.-P., *L’Existentialisme est un humanisme*, s.64-65

¹⁵⁰ Murdoch, Iris, *J.-P. Sartre’in Yazarlığı ve Felsefesi*, s.71

Demek ki, Sartre için de 'bilinç', *aktüel ve aşkın olan bir bilinç*dir. Ancak Sartre'ın sözünü ettiği 'aşkınlık', Descartes'da ele alınan -bilincin kendi içine kapalı, ya da kendine dönük olarak kendini keşfetmesi ya da temellendirmesi anlamında- bir aşkınlık olmayıp, hattâ tam tersine -daha çok Husserlci anlamda ele alınan- bilincin, *her zaman için bir şeyin bilinci olması nedeniyle kendi içinde hiçbir zaman kapalı bir bütün oluşturamayan* bir aşkınlıktır. Daha açık ve geniş bir anlatımla Sartre için 'bilinç', *hem bu evrene ve varolanlara bir anlam verme gücünü yapısında barındıran, hem de bağlaşığı olduğu nesneyle bir bütünlük oluşturduğu için 'aşkın bir konum'a sahip olan bir bilinç*dir.

Sözünü ettiğimiz bu *aşkın bilinç* (la consience transcendente), 18. yüzyılın en önemli filozoflarından biri olan *Immanuel Kant* (1724-1804)'ta da yine aşkın bir anlam içerisinde ele alınmış ve filozofumuz tarafından bu bilinçin, *us'ta her türlü deneyin öncesinde a priorik (önsel) olarak belirlenmiş bir biçimde var olduğu ileri sürülmüştür*. Bu nedenle, Kant'a göre ancak a priorik bir yapıda olmasından dolayı evrensellik taşıyan bu 'aşkın bilinç' ile insan doğru bilgiler elde edebilir. 'Bilginin nesnesine uygunluğu' olarak tanımlanan 'doğruluk' ise Kant'ta 'bilginin fenomenine uygunluğu' biçimine dönüşmüş; a priorik ve transandantal olan bilinç çerçevesinde duyu verilerinin yorumlanması sonucunda ortaya çıkan bu bilginin nesneyi kendinde olduğu gibi tam olarak dile getiremeyeceği tezi kabul edilmiştir. Özellikle Husserl'in fenomen anlayışını kendisine çıkış olarak alan Sartre da Kant gibi, bilincin, ona doğru yönelmiş olduğu dış varlığı 'fenomen' (le phénomène) olarak kabul eder. Çünkü, 'fenomen', *insan algısının, yapı, olanak ve sınırları içerisine girebildiği kadarıyla varlıktır*. Bu bağlamda da o, bir 'saltıklık'a sahiptir. Ancak Sartre için Kant'ta olduğu gibi fenomenin, dolayısıyla da bizim bilincimizin sınırlarının uzağında bir yerde bulunan ve saltık bir varlık tipi olan 'numen' (le noumène) diye adlandırılan bir varlıktan söz etmek olanaklı değildir. Sartre bunu 'Varlık ve Hiçlik' (l'être et le néant)

adlı yapıtında şöyle ele alır: “Ama, eğer biz, Nietzsche’nin ‘manzaramın-arkasındaki-dünyaların yanılsaması’ diye adlandırdığı şeyden bir kez kurtulursak ve eğer biz artık görünüşün-arkasındaki varlık’a inanmazsak, o zaman görünüş tamamen olumluluk olur, onun özü artık varlığa karşıt olmayan, ama tam tersine onun ölçüsü olan bir ‘görünme’dir. Çünkü, bir varolanın varlığı, tam olarak görüldüğü şeydir. Böylece biz fenomen kavramına varırız, örneğin Husserl’in veya Heidegger’in fenomenolojisi’nde karşılaştığımız ‘fenomen’ (le phénomène) veya ‘görelî-mutlak’ (le relatif-absolu) gibi.”¹⁵¹ Görüldüğü gibi Sartre için, dış gerçekliğin kendisi, hiçbir biçimde bir ‘aşkınlık’a sahip olamamaktadır. Çünkü bu dış varlık (ya da fenomen), edilgen bir biçimde kendini ancak bir bilince sunarak var olabilmektedir. Bununla birlikte fenomenolojide de olduğu gibi Sartre da dış varlığı, tamamen onun görünüşüne indirgemektedir. Çünkü, “Görünüş özü saklamaz, onu açığa çıkarır: o, özdür. Bir varolanın özü artık bu varolmanın oyuğunda batmış bir özellik değildir, o kendi görünüşlerinin ardıllığına yön veren, belirleyen yasadır; o, serinin nedenidir.”¹⁵² Bu düşünceyi Sartre, ‘Bulantı’ (La Nausée) adlı yapıtında Roquentin’in dilinden şöyle anlatır: “Yokluğu düşünüp hayal etmekte neden bu kadar zahmet çeker insan. Şimdi biliyordum: *Nesneler bütünüyle göründükleri gibidirler ve ardlarında... hiçbir şey yoktur.*”¹⁵³

Fenomenoloji (la phénoménologie)’nin kurucusu olan *Edmund Husserl* (1859-1938) ise, bilinç konusunda Descartes ile başlayan ve Kant ile devam eden aynı çizgiyi takip etmiştir. Ancak, felsefesini Kant’ın ‘numen’ (le noumène; kendinde varlık) ve ‘fenomen’ (le phénomène; bize göre varlık; görüngü, görünüş, olay, olgu) gibi iki ayrı varlık alanı anlayışını eleştirerek oluşturan Husserl’e göre *fenomenin geri planında, Kant’ın düşündüğü ve*

¹⁵¹ Sartre, J.-P., *L’être et le néant*, s.12

¹⁵² Sartre, J.-P., a.g.y., s.12

¹⁵³ Sartre, J.-P., *La Nausée*, s.140

ileri sürdüğü biçimiyle kendisini hiçbir zaman algılama veya bilme olanağına sahip olamadığımız 'numen' gibi bir gerçeklik alanı diye bir şey yoktur. Ve 'fenomen' (le phénomène) denilen varlık tipi bilince görüldüğü, bilincin konusu olduğu kadarıyla varlıktır. Bir başka söyleyişle dış dünya , benim onu algıladığım biçimde vardır. Sartre bunu, 'Duygular üzerine Bir Kuram Taslağı' (L'esquisse d'une théorie des émotions) adlı yapıtında şu biçimde anlatır: "Ne olursa olsun fenomenoloji (la phénoménologie) fenomenlerin incelenmesidir -hâllerin (le fait)'ların değil. Ve fenomenden, 'kendisini gösteren şey' anlaşılmalıdır, ki onun gerçeği kesinlikle 'görünüş' (l'apparence)'tür."¹⁵⁴ Daha etkili bir ifade ile, kendisine yönelinen fenomen olmaksızın bir bilinçten söz edilemez. Yani bilinç, kendisini ancak ve ancak nesneler alanına yönelmekte olma halinde keşfeder. Bir başka deyişle Husserl'de bilinç, her zaman bir şeyin bilincidir. Bilincin, her zaman için bir şeyin bilinci olarak varolabilmesini Sartre, 'Varlık ve Hiçlik' (L'être et le néant) adlı yapıtında şöyle açıklar: "Bilinç, bir şeyin bilincidir: bu şu anlama gelir ki, aşkınlık, bilincin kurucu yapısıdır: yani bilinç, kendisi olmayan bir varlık üzerine dayanarak doğar."¹⁵⁵ Bu yapıtının bir başka yerinde de bu konuyla ilgili olarak şunları söyler: "Her bilinç Husserl'in gösterdiği gibi, bir şeyin bilincidir. Bu şu anlama gelir ki, aşkın bir nesnenin bir konumlanması olmayan bir bilinç yoktur veya, tercih edilirse, bilinç 'içerik'e sahip değildir."¹⁵⁶ Demek ki, 'bilinç', dış dünya ile karşılaşmaksızın bir 'içerik'e sahip değildir; bir başka anlatımla, dış dünya ya da bilincin ona yönelmiş olduğu nesne olmaksızın herhangi bir şeyin bilincinden söz etmek olanaklı değildir. Çünkü Sartre'a göre, "Bilincin bir şeyin bilinci olduğunu söylemek, onun kendisini o olmayan ve kendisini, bilinç onu açığa çıkardığı zaman zaten

¹⁵⁴ Sartre, J.-P., *Esquisse d'une théorie des émotions*, s.9

¹⁵⁵ Sartre, J.-P., *L'être et le néant*, s.28

¹⁵⁶ Sartre, J.-P., a.g.y., s.17

varolan olarak veren bir varlığın bir açığa çıkanlan-açığa çıkarması olarak yaratması gerektiğini söylemektedir.”¹⁵⁷

Daha önce de sözünü ettiğimiz gibi Sartre, temele Husserl’in fenomenolijsini almış, ve felsefesini bu yöntem üzerinde kurmuştur. Öyle ki, “Sartre’in hareket noktası, yönelmişlik (l’intentionalité)’in Husserlci teorisinin radikalleştirilmesi ve genelleştirilmesidir.”¹⁵⁸ Bir başka anlatımla Sartre, Husserl’in betimlemesel olan fenomenolojik yöntemini Varoluşçu bir bakış açısı çerçevesinde kullanmış, bir anlamda da bu yöntemi geniş ve ayrıntılı bir biçimde felsefe alanına sokmuştur. Demek ki, “Sartre, Husserl’de özsel bir kavram keşfetti: Yönelmişlik (l’intentionalité). Bilinç, düşünülen tözün tikel modalitesi olarak tanımlanmak zorunda değildir, ama hedeflenmiş olarak, varoluşun, kendi dünyasına doğru açılması olarak tanımlanmalıdır. İyice düşünülürse Sartre, zaten Husserl’in felsefesini tamamlamıştır. Husserlci fenomenoloji, bir varoluş felsefesi değildir, ama düşüncenin nesnesine, bağılılaşık (correlatif)’ına ilişkin bir teoridir.”¹⁵⁹ Ancak Sartre’in kendisinin de açıkça belirlediği gibi, kendi varoluşçuluk anlayışı ile fenomenolojinin varlık anlayışları arasında kesin bir ayrılık vardır. Bu da, Varoluşçuluk’ta, Fenomenoloji’dekinin tersine ‘*varlığın paranteze alınamaması*’dır. “Örneğin varsayalım ki bu masayı ayırıyorum. Masa bir içerik olarak *bilincimde* değildir. Uzaydadır, bir pencerenin ya da kapının yanında ya da nerede olursa olsun herhangi bir yerdedir. Ve onu ‘niyetlediğim’ zaman, onu bilinci aşan olarak konutlarım, ona içkin olarak değil. Bu durumda hiç kuşkusuz Husserl’in varoluşu parantezleme işlemi, tüm bilinç nesnelerini salt içkin olarak ele alma ve yargıyı bunların nesnel göndergelerine ilişkin bir ilke sorunu olarak askılama yöntemi yanlış olmaktadır. Algı söz konusu olduğu sürece, bilincin nesnesi aşkın olarak ve var olarak konutlanmaktadır. Bu

¹⁵⁷ Sartre, J.-P., a.g.y., s.22

¹⁵⁸ Trotignon, Pierre, *Les philosophes français de 1945 a 1965*, s.12

¹⁵⁹ Trotignon, Pierre, a.g.y., s.12

masayı algıladığım zaman, masanın ansal bir tasarımı değil ama kendisi niyetli edimin nesnesidir, ve var olarak konutlanmaktadır. Sartre öyleyse Husserl'in varoluşun parantezlenmesi görüngübilime özsel yolundaki görüşünü yadsımada Heidegger'i izlemektedir."¹⁶⁰ Bir başka anlatımla Sartre'a göre 'varlık', orada karşımızda durmaktadır, ondan kurtulmak ise hiçbir zaman olanaklı olamayacaktır. Nitekim ikinci bölümde irdedeğimiz *La Nausée* (Bulantı) adlı yapıtta Sartre, tamamen dış varlık ile karşı karşıya kalan bir birey olan A. Roquentin'in dış dünyadan nasıl hiçbir zaman kopamayacağını ayrıntılı bir biçimde açıklamıştır. Öyle ki, Roquentin, bilinci aracılığıyla dış varlığı gözlemleyen, ve onu kavramaya çalışan ve bu etkinlikten hiçbir zaman kurtulamayan bir kişi olarak karşımıza çıkarılmaktadır. Çünkü Sartre'a göre, "Bilinç, varoluşun özünü belirleyen bir varlıktır, ve aksine olarak özü varoluşunu belirleyen yani varlığı görünüşü olan bir varlığın bilincidir."¹⁶¹ Böylece Sartre'ın çıkış noktasının tamamen varlıkbilimsel (ontologique) bir çıkış noktası olduğunu söyleyebiliriz.

Bununla birlikte Sartre'ın 'bilinç' kavramı ile ilgili olarak yapmış olduğu fenomenolojik çözümlemelerin, onun felsefesal sisteminin bütünlüğü içerisinde oldukça önemli bir yeri vardır. Bu varlıkbilimsel çözümlemeler somucunda ise, Sartre, varlıkta en temelde iki tür ayrı -gerçekte ise bir-varolma biçiminin bulunduğunu belirleyecektir.¹⁶² Bir tarafta, salt bilinç olan 'kendisi-için varlık' (l'être pour-soi); diğer tarafta ise bilincin yönelimsel olarak varlığını keşfettiği 'kendinde-varlık' (l'être en-soi). Bu keşfi Sartre 'İmgelem' (L'Imagination) adlı yapıtında şöyle anlatır: "Masanın üzerinde duran beyaz kağıda bakıyorum: Onun biçimini, rengini, konumunu algılıyorum. Bu farklı özellikler ortak belirlenimlere sahipler. Öncelikle

¹⁶⁰ Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi 9/2b (Sartre)*, s.12-13

¹⁶¹ Sartre, J.-P., a.g.y., s.28

¹⁶² Sartre, varlıkla ilgili olan bu belirlemeyi en temelde bilincin özsel yapısına şöyle bağlamaktadır: "Yönelmişlik (l'intentionnalité), her bilincin özsel yapısı böyledir. Buradan bilinç ile bilinci olan şey arasında radikal bir ayrım ortaya çıkar." (*L'Imagination*, s.144)

yalnızca hayranlıkla seyredebildiğim varoluşlar (varlıklar) olarak onlar kendilerini bakışına veriyorlar ve onların varlığı hiçbir biçimde benim kaprisime bağlı değiller. Onlar benim için varlar, onlar '*ben*' (moi) değiller. Ama onlar henüz '*başkası*' (autrui) da değiler, yani onlar hiçbir kendindeliğe bağlı değillerdir, ne benimkine ne de bir başka bilincinkine. Onlar vardılar, aynı zamanda devinimsiz (cansız)'dirler. Bu duyusal-içeriğin devinimsizliği, sık sık betimlendiği gibi, '*kendinde-varlık*' (l'*existence en soi*)'tır."¹⁶³ Demek ki, '*kendisi-için varlık*'ın kendisini yönelimsel olarak kavrayan, düşünümsüz bir bilinç çerçevesinde ayımsadığı ilk varolma biçimi, '*kendinde-varlık*'tır.



¹⁶³ Sartre, J.-P., *L'Imagination*, s. 1

**B. Ontolojik Saptamalar Doğrultusunda Belirlenen
Varlık Türleri: Kendinde Varlık (l'être en-soi), Kendisi İçin
Varlık (l'être pour-soi), Kendinde-Kendisi İçin Varlık (l'être
en-soi-pour-soi)**

“İnsan gerçekliği, en temelde Tanrı olmak için
gösterilen saf çabadan başka bir şey değildir.”¹⁶⁴

Daha önceden de söylediğimiz gibi Sartre felsefesi, Descartes ile başlayan Modern Felsefe’de olduğu gibi epistemolojik (bilgikuramsal), yani bilgi sorununu temele alan bir felsefe olmayıp, tam tersine tamamen İlkçağ Felsefeleri’nde olduğu gibi varlığı, varlık üzerine olan sorgulama ve irdelemeleri temele alan ontolojik çıkışlı bir felsefedir. Bu nedenle de, “Varoluşçuluktaki bütün sorun, “Varlık”ın (“L’Etre”) ne olduğu sorunudur.”¹⁶⁵ Çünkü ‘varlık’, *gerçekliğinin uzantısını bizim kendi varlığımızda bulan şey’dir*. Bir başka anlatımla, bireyin kendi varoluşunun anlamını yakalaması, ancak o bireyin ‘varlık’ üzerine yaptığı çözümlemelere bağlıdır. Bununla birlikte ‘varlık nedir?’ sorununun basit bir çözümü de yoktur. Felsefe sistemlerinin ve kavrayışlarının çokluğu da bu çözümlemelerin yapısı hakkında bize geniş bilgiler sunar. Bu yönelişte de, biz ancak, varlığın doğasını çözümleyen sistemlerden çok, onun çeşitli yönlerini bildiren ya da betimleyen sistemlerin varlığıyla karşılaşırız.

Bu betimlemeler içerisinde ise Sartre’ın ‘varlık’ üzerine yapmış olduğu çözümlemeler oldukça etkileyici bir görünüme sahiptirler. O, özellikle bu çözümlemelerini ilk olarak ‘*Bulantı*’ (La Nausée) adlı yapıtında, sonradan ise

¹⁶⁴ Sartre, J.-P., *L’Etre et le Néant*, s.622

¹⁶⁵ Yenişehirlioğlu, Şahin, *Düşünce Kozmosu*, s.40-41

daha geniş ve felsefesel bir tarzda '*Varlık ve Hiçlik*' (L'Etre et le Néant)'ta dile getirmiştir. Öyleyse bu '*varlık*' kavramının Sartre felsefesindeki yeri ve anlamı nedir? "Sartre şöyle tanımlıyor "Varlık"ı, "Varlık ve Hiçlik" adlı kitabında: "Ama, varlık kendine doğru bir ilişki değildir, o, doğrudan doğruya, kendisidir. Gerçekleşemeyen bir içkin olma"dır. Ya da "Varlık", "...benliğin kendisine doğru yönelen bir ilişki değildir, o, doğrudan doğruya, bu benliğin kendisidir. Gerçekleşemeyen bir içkinlik olumlanamayan bir olumlama, etkinlenemeyen bir etkinliktir. Çünkü, o, -("varlık")ç.n.- kendisiyle o denli doludur ki, sanki her bir şey, varlığın içinden, benliğin kendisini olumlamasını çıkarıp kurtarmak için, varlığın bu doluluğunun giderilmesi gerektiğini göstermektedir. Yalnız, bunu, varlığın kendini, benliğin özelliklerinden soyutlayarak farksızlaştırması olarak anlamayalım: Çünkü, kendinde-olan'ın farksızlaşması demek ise, bu belirlemenin ötesinde, kendi benliğini olumlama olgusunun herhangi bir sınır tanımaması demektir. Zira, bir sürü kendini olumlama biçimleri vardır. İşte elde edilen bu ilk sonuçları kısaca özetlersek, o zaman, Varlık benliğin kendinde olması'dır denebilir."¹⁶⁶ Demek ki, Sartre için '*varlık*', kendi içinde saltık bir bütünlüğe sahiptir. Bir başka anlatımla '*varlık*' kendisidir, çünkü o, kendi kendisine yapışıktır, o, kendi kendisiyle bir doluluktur. Öyleyse, "Varlık kendisidir. Bu onun, ne pasiflik ne de aktiflik olduğu anlamına gelir."¹⁶⁷ Bununla birlikte '*varlık*' her yerde varolma biçimidir. Yani, "Varlık her yerdedir."¹⁶⁸ Yarattılmamıştır, bu nedenle de kendi içinde bir anlama sahip değildir. Çünkü, "Bir sözcük ile, eğer o yaratılmış olsaydı bile, kendinde-varlık yoluyla açıklanamaz olurdu, çünkü o, varlığını yaratmanın ötesinde yakalar. Bu, varlık yaratılmamıştır demekle eşdeğerdir."¹⁶⁹

¹⁶⁶ Yenişehirlioğlu, Şahin, a.g.y., s.41

¹⁶⁷ Sartre, J.-P., *L'Etre et le Néant*, s.31

¹⁶⁸ Sartre, J.-P., a.g.y., s.29

¹⁶⁹ Sartre, J.-P., a.g.y., s.31

Böylece Sartre, gördüğümüz gibi en temelde ‘varlık’ın üç önemli özelliğinin bulunduğunu göstermiştir: “Varlık vardır. Varlık kendindedir. Varlık, olduğu şeydir.”¹⁷⁰

Bu birinci en temel özelliğe göre ‘varlık vardır’. Bu yalın önerme şu anlama gelmektedir ki, Sartre bunu şöyle açıklar: “Sonuçta ‘kendinde-varlık’ vardır. Bu şu anlama gelir ki, varlık ne olanaklı olandan türetilebilir ne de zorunlu olana indirgenebilir. Zorunluluk düşünsel önermeler arasındaki bağlantı ile ilgilidir, ama varolanlarla değil. Fenomenal bir varolan asla bir başka varolandan, o varolandır olarak türetilemez. Bu kendinde-varlığın rastlantısallığı (contingence) diye adlandırılan şeydir.”¹⁷¹ Demek ki, Sartre’a göre varlık, yalnızca vardır, ancak bu varoluş biçimi olumsal bir varoluştur. İkinci özellik, ‘varlık kendindedir’ önermesidir. Bunun anlamını ise Sartre şöyle açıklar: “Bununla birlikte, bir varolanın varlığının belirleyici özelliği, kendini olduğu gibi bilince açmak değildir: bir varolan, onun varlığından soyulamaz, varlık daima varolanın mevcut temelidir: o, onun içinde her yerdedir ve hiçbir yerde değildir, bir varlık biçiminin varlığı olmayan hiçbir varlık yoktur, ki onların hiçbirisi, varlığı aynı zamanda açığa çıkaran ve gizleyen varlık tarzı aracılığı ile kavranamaz.”¹⁷² Özetle Sartre şunu söylemek istemektedir ki, ‘*kendinde-varlık*’, kendisi olmayan hiçbir şeyle herhangi bir ilişki içerisine giremeyen bir doğaya sahiptir. Üçüncü özellik ise ‘varlığın kendi bütünlüğü içerisinde, olduğu şey olması’dır. Bu özelliği ise Sartre daha açık bir biçimde şöyle anlatır: “Gerçekte varlık kesinlikle kendine dönüktür, çünkü o tamamen kendi kendisiyle doludur. Bu, *varlık olduğu şeydir* diyerek daha iyi açıklayacağımız şeydir.”¹⁷³

¹⁷⁰ Sartre, J.-P., a.g.y., s.33

¹⁷¹ Sartre, J.-P., a.g.y., s.33

¹⁷² Sartre, J.-P., a.g.y., s.29

¹⁷³ Sartre, J.-P., a.g.y., s.32

Bununla birlikte Sartre'a göre '*varlık*', onun '*Bulanık*' adlı romanında ayrıntılarıyla ele aldığı biçimde nedensiz olma, fazladan (gereksiz) olma, olumsal (contingent) olma, saçma olma... gibi birçok özelliklere sahiptir. Örneğin '*fazladan (de trop) olma*'yı keşfeden '*bilinç*'i Sartre, bu yapıtında şöyle dile getirir: "Gri gökyüzü altında, şu duvarlar arasına bırakılmış bilinç. Ve işte, onun varoluşunun anlamı: '*Fazladan (de trop) olma*'nın bilinci."¹⁷⁴

Fenomenolojii felsefesinin temeline alan, ancak varlığın paranteze alınarak es geçilmesinin ya da varlıktan kurtulmanın olanaksız olduğunu söyleyen Sartre için, varlık homojenik bir bütünlüğe sahip değildir. Öyle ki Sartre, *varlıkta* en temelde iki tür *varolma biçimi* ayrımı yapar: *Kendinde-varlık* (l'être en-soi) ve *kendisi-için varlık* (l'être pour-soi).

*'Kendinde-varlık', 'ben'in dışında yönelmekte olunan varlık, bilincin yönelimleri çerçevesinde anlam kazanan varlık, bilincin dışındaki varlık, dış dünya, ya da maddeler alanıdır. 'Kendisi-için varlık' ise, 'ben' olan varlık, bilinçle ilgili olan varlık, kendi kendini bilinçle temellendiren varlıktır. "Kısacası, varlığı iki yönlü olarak tanımlar Sartre; "kendinde-olan" ("en soi") ile "kendi-için-olan" ("pour-soi"). Bunlar, bir aynı varlık içinde bulunurlar gerçekte."*¹⁷⁵ Bununla birlikte Sartre'a göre varlıkbilimsel açıdan temelde olan, '*kendinde-varlık*'tır, ve yaratılmamış olan bu varlıktan önce varolan hiçbir şey yoktur, bir başka deyişle o, en önce varolandır. Daha doğrusu onun varolmadığı bir anı düşünmek bile olanaksızdır Sartre'ın düşüncesine göre. Ancak kendi başına kendi kendisini temellendiremeyen bu varlık, kendisini temellendirebilmek için, Hegel felsefesinde örneğini bulduğumuz Tin'in diyalektik gelişiminde olduğu gibi, kendi kendisiyle bir çeşit bağlantı kurması gerekmektedir. Bunu yapabilmek için de öncelikle içsel-diyalektik bir aşma hareketiyle kendini olumsuzlaması (hiçlemesi) gerekiyordu. İşte Sartre'a göre,

¹⁷⁴ Sartre, J.-P., *La Nausée*, s.239

¹⁷⁵ Yenişehirlioğlu, Şahin, *Düşünce Kozmosu*, s.41

bu diyalektik sürecin sonunda ortaya çıkan varlık türü, 'bilinç' ya da 'kendisi-için varlık' olarak adlandırılan varlıktır. Demek ki, "Kendisi-için, kendini hiçleyen 'kendinde' aracılığıyla var olur."¹⁷⁶ Ancak buradan, bilincin hiçlikten doğduğunu anlamamız gerekir. Çünkü Sartre'a göre, "bilinç hiçlikten öncedir ve varlıktan kendini türetir"¹⁷⁷

Demek ki, Sartre'da 'varlık', birbirlerine göre karşıt yapılara sahip olan iki ayrı varlığın diyalektik bir bütünleşme çabası olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha doğrusu Sartre, bunu böyle belirlemektedir: "Bu iki yön, bu iki tip varlık, aynı varlığın bir ve tek "benlik" olarak ifadesidir. Bu nedenle, Sartre'ın varoluşçu felsefesinde, varlığın diyalektiği, aynı Hegel Fenomenolojisi'nde olduğu gibi, "kendinde-olan" ile "kendi-için olan"ın diyalektiğidir. Aralarındaki dönüşüm ve geçişler diyalektiğinden dolayı da, varlık, sürekli bir devimsellik yansıtır. Bu devimsellik, onun gerçekleşmesi, kendi benliğinin birçok uygulama alanında somutluk kazanmasıdır."¹⁷⁸

Kendinde varlık'ın belirlenen en temel özelliği ise onun, kendi kendisiyle tam bir özdeşlik durumu içerisinde bulunduğu olgusudur. Demek ki, "Kendinden, kendi kendisiyle özdeştir. Bu özdeşlik, bir aynayla karşılaştırabileceğimiz bilinçli varlık gibi, olmadığı şey olamaz ve olduğundan başka bir şey de olamaz. Yani, kendinden, ne ise odur, fazla bir şey değildir, bu kendinin neden, amaç ve gerçekleştireceği plan olabileceği bir diğer şeyi kapsamaz, demektir."¹⁷⁹ Öyleyse 'kendinde-varlık', 'ne ise o olan, ne değilse o olmayan varlık'tır. Bir başka anlatımla, 'kendinde-varlık', kendisinin dışındakine asla izin vermeyen, kendisi dışındaki varlıkla herhangi bir ilişki

¹⁷⁶ Rızk, Hadi, "L'aventure de l'être", *Magazine Littéraire*, 'Sartre dans tous ses écrits' No:282, Novembre 1990, s.58

¹⁷⁷ Sartre, J.-P., *L'Etre et le Néant*, s.22

¹⁷⁸ Yenişehirlioğlu, Şahin, *Düşünce Kozmosu*, s.43

¹⁷⁹ Sena, Cemil, *Filozoflar Ansiklopedisi* (Cilt IV, R-Z), s.133 (Cemil Sena'nın adı geçen yapıtının Sartre ile ilgili bölümü genel olarak derleme ve aktarma bir çalışmadır.)

içerisinde ele alınamayan, kendi kendisiyle doluluk halinde olan, kendi içine kapanık -dışa aşkın olmayan-, kendi içinde bir yoğunluğu olan bir varlıktır. *Ancak bu varlık, yalnız başına ele alındığında, ona yönelen bir bilinç olmaksızın anlamsız, gereksiz, olumsuz, nedensiz, fazla bir varlık olmak zorunluluğunu da yapısında barındıran bir varlıktır.* Bununla birlikte Varoluşçuluk Felsefesi'nde belirli bir yeri olan Jaspers'in düşüncesine göre Sartre'ın varlıkbiliminde Tanrı'nın var olmasının olanaksızlığını temellendirebilmek için ayrımını yaptığı '*kendinde-varlık*' kavramı, oldukça farklı bir biçimde ele alınmıştır: "Şurası kesindir (açıktır) ki, '*kendinde varlık*', '*nesne*' olmayabilir. Benim için '*nesne*' olan her şey, bana '*kuşatan*' (l'englobant)'ın derinliğinden gelir, ve bu kuşatan'ın derinliğindendir ki ben, suje olarak ortaya çıkarım. Nesne, benim için belirli bir varlıktır. Benim bilincim için, kuşatan karanlıkta kalır. O, yalnızca nesneler yoluyla aydınlanır, ve o, açık (aydınlık) olduğu ölçüde nesneler bilinçte daha net olarak var olurlar. Kuşatan'ın kendisi nesne olamaz, fakat o kendini, benim ve nesnenin ayrılmasında belli eder. Kendisi, nesnelerin belirtileri arasında durmaksızın aydınlanan bir geri plan ya da tam anlamıyla kuşatan olarak kalır."¹⁸⁰ Demek ki Sartre felsefesinde, hem diyalektik bir biçimde '*kendisi-için* (bilinç)'i doğuran, hem de anlamını doğurduğu bu varlıkta bulan '*kendinde-varlık*', Jaspers için '*kuşatan*' adını verdiği Tanrı'nın kendisidir. Bu nedenle de Tanrı dışında bir varlığın *kendindeliğinden* söz etmek Jaspers'in düşüncesinde mantıksal bir zemine oturtulamayan bir düşüncedir. Ancak anladığımız kadanyla '*kendinde-varlık*' kavramından her iki filozofun anladığı şeyler de oldukça farklı görünmektedir.

Yeniden Sartre felsefesine dönersek, yukarıda da belirttiğimiz gibi '*kendinde-varlık*' '*ne ise o olan, ne değilse o olmayan varlık*'tır. Buna karşılık, '*kendisi-için varlık*' ise tam tersine, '*ne ise o olmayan, ne değilse o olan varlık*'tır. Bir başka anlatımla, '*kendinde-varlık*'ın tam bir özdeşlik

¹⁸⁰ Jaspers, Karl, *Introduction à la philosophie*, s.30

durumu olması karşısında, '*kendisi-için varlık*', tamamen bir çelişme durumunu yapısında yansıtmaktadır. Öyle ki, "Bilinç, olduğu şey değildir, o, olmadığı şeydir (la conscience n'est pas ce qu'elle est, elle est ce qu'elle n'est pas): Bu formül, bunun gibi alınmış (düşünülmüş) hiçlik karşısında herhangi bir büyülenmeyi (çekiciliği) göstermez, ama iç olumsuzluk nedeniyle kendinde'nin ve kendisi-için'in kökensel bir bağıdır."¹⁸¹ Sartre'a göre özgürlüğün temeli de '*kendisi-için varlık*'ın bu '*olduğu şey olmama, olmadığı şey olma*' özelliğidir.

Ancak fenomenolojinin bütünü içerisinde bu kavramlar irdelendiğinde, her iki varlığın da kendi başlarına kendi kendilerini temellendiremedikleri, kendi varlıklarını bağımsız bir temele oturtamadıkları olgusuyla zorunlu olarak karşılaşılmaktadır. Bir başka anlatımla, her iki varlık biçimi de kendi varoluşlarının anlamını kendilerine verememektedirler. Yani, '*kendinde-varlık*' ile ilişkisi söz konusu olmaksızın bir *hiçlik*ten ibaret olan '*kendisi-için varlık*', '*kendinde-varlık*'a yönelme durumunda var olabilmekte, '*kendinde-varlık*' ise '*kendisi-için varlık*' var olabilmesiyle ancak bir varolma anlamı kazanabilmektedir. Böylelikle de yönelimsel olarak varolabilen '*kendisi-için varlık*', sürekli olarak '*kendinde-varlık*'ı bütünlemeye çalışacak, '*kendinde varlık*'a doğru atılımlarda bulunacak; en sonunda da 'bilinç'in 'Tanılaşma isteği' anlamına gelen '*kendinde-kendisi-için varlık*' bütünlüğünü yakalamaya yönelecektir.

Ancak, bu iki varlık türünün bu bileşimi nasıl olanaklı olacaktır? Daha doğrusu Klasik Teist Felsefe'lerin ileri sürdüğü, varlığın yaratıcısı olarak bir yetkinliğe ve tamlığa sahip olan Tanrı'nın var olabilmesi için bu iki varlık arasında bir bütünleşmenin olması gerekmektedir. "Ama hem kendinde-varlığın (*être-en-soi*) hem de kendisi-için-varlığın (*être-pour-soi*) bir arada bulunması gerçekleştirilemeyen bir amaçtır. Nitekim Sartre bu çeşit bir

¹⁸¹ Rızk, Hadi, "L'aventure de l'être", *Magazine Littéraire*, 'Sartre dans tous ses écrits' No:282, Novembre 1990, s.58

varlığın yani bir kendinde-kendi-için (en-soi-pour-soi) varlığın ancak Tanrı'ya özgü olduğunu; daha doğrusu böyle bir varlığın tanrılığının koşulu olduğunu söyler.”¹⁸² Öyleyse, mantıksal bakımdan böyle bir bütünlüğün elde edilmesi Sartre için olanaklı değildir. Çünkü bu varlık türlerinden birinde *özdeşlik*, diğerinde ise *çelişme* söz konusudur. Bu ikisini birleştirmek, yani ‘*ne ise o olmayan, ne değilse o olan; ne ise o olan, ne değilse o olmayan*’ olarak tanımlanabilecek bir varlık ortaya koymak olanaklı olamayacaktır: “Şüphesizdir ki, bu ‘ens causa sui’ olanaksızdır, ve bu kavram bir çelişki içerir.”¹⁸³ Sartre bunu ayrıca Simone de Beauvoir’ın “*Veda Töreni ve J.-P. Sartre’la Söyleşiler*”adlı yapıtında şöyle anlatır: “Her ne kadar “kendi-kendinde”, “kendisi-için” kavramları doğallıkla hiç de Tanrı için anlaşıldığı biçimde değil de, nerdeyse Spinoza’nın şu iki nitelemesi gibi birbirine bağlıdır: “Kendi-kendinde” kavramının bilincin varolduğu şey olması durumu, bilincin de ancak “kendi-kendinde”nin bilinci halinde varolması durumu. Kuşkusuz bu bilinç “kendisi-için”in bilinci olabilir, “kendisi-için” kavramı kendini belirtir. Ama “kendi-kendinde”nin bilinci hangi ölçüde varsa, “kendisi-için”in bilinci de ancak o ölçüde vardır. Bu yüzdendir ki, “kendisi için kendi-kendinde” kavramının Tanrı varlığı olarak kavranması bir olanaksızlıktır, gerçekten uzak, basit bir mantık düşüncesidir.”¹⁸⁴ Demek ki, Sartre’a göre, ‘*kendi kendisinin temeli olan varlık*’ gerçeklik alanında bulunması olanaklı olmayan bir ideal durumundadır. Çünkü, ‘*kendinde varlık*’ ile ‘*kendisi-için varlık*’ın birleşmesi bütünleşmesi anlamına gelen Tanrı, birbirine indirgenemeyen iki varlık alanının birleşmesini ifade ettiği için çelişiktir. Çünkü yetkin ve saltık olan bir varlıkta herhangi bir eksikliğin bulunması olanaklı değildir. Bu nedenle de böyle bir bütünleşme, hiçbir zaman ve mekanda gerçekleşme zemini bulamayacak bir bütünleşememe olarak karşımıza çıkmaktadır. Sonuçta da, ‘*kendisi-için varlık*’ (insan varlığı),

¹⁸² Iris Murdoch, a.g.y., s.75

¹⁸³ Sartre, J.-P., *L’Être et le Néant*, s.672

¹⁸⁴ Beauvoir, Simone de, *Veda Töreni ve Jean-Paul Sartre’la Söyleşiler*, s.587-588

hiçbir zaman bütün bir varlığa ulaşamayacak ve kendi kendisini temellendiremeyecektir. Dolayısıyla da insan için kendisinden önce kendisini belirleyen bir özün yaratıcısı olan saltık bir varlık (Tanrı)'dan söz etmenin bir anlamı olmayacak, ve kendisini 'saltık bir özgürlük içerisinde keşfedecek'tir.

Görüldüğü gibi, *Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu sorunsalının* Varoluşçuluk felsefesi içerisinde -özellikle Sartre Varoluşçuluğu'nda- önemli bir yeri vardır. Öyle ki, "Sartre'ın varoluşçuluğunda, onun özgün düşüncesinin mutlak belirleyicisi olarak ateizm düşüncesi dinlerin ve mitolojilerin hiçbirine başvurulmaksızın, sınırlılık (la finitude) tarafından kesinlikle belirlenmiş bir yaşamın varoluşsal olanakları tematize edilmiştir."¹⁸⁵ Çünkü, bu ekol içerisinde yer alan filozofların şu ya da bu biçimde bu sorunsal çerçevesinde bir tavır alışları ve felsefelerini de bu olguya göre kurmaları söz konusudur. Bununla birlikte, Sartre'a göre Tanrının varolması olanaksızdır. Böylece de, '*kendinde-varlık*' nedensiz olarak vardır. Dolayısıyla *kendisiyle kendisini nedenlendirecek, temellendirecek bir başka varlığa gereksinimi yoktur*. Çünkü dünya yalnızca karşımızdadır: "Dünya ne anlamlıdır, ne de saçmadır, diyor Robbe-Grillet, dünya sadece ORADADIR."¹⁸⁶

Sartre'ın '*varlık*' üzerine olan tüm bu çözümlemeleri yapmasının temel nedenini ise, onun Tanrı'nın varolmasının olanaksızlığını göstererek insanın özgürlüğünün doğasına bir saltıklık kazandırma isteğinde bulmak olanaklıdır. Daha doğrusu Sartre'ın, insanın salt özgürlüğüne ilişkin olarak ortaya koyduğu bu bulgu, salt insan doğasının kendisidir. Çünkü Sartre'a göre, Tanrı insan özgürlüğü için büyük bir tehlikedir. Çünkü, *bulunduğu mekân içerisinde varoluşunun anlamsızlığını keşfeden, ya da bunu yaşarken duyumsayan insan, tamamen özgür bir varlıktır*. Çünkü *özgürlük*, onun özü ve

¹⁸⁵ Colette, Jacques, *L'Existentialisme*, s.76

¹⁸⁶ Yenişehirlioğlu, Şahin, a.g.y., s.97

alinyazısıdır, ve hiçbir varlık, insanı bu salt özgürlüğünden kurtaramaz, ne kendisi, ne de herşeye güçlü yettiği düşünölen bir Tanrı.

Öyleyse anlamsız bir dünya ve yaşam karşısındaki bu insan, kendi değerlerini kendisi yaratmak, bir başka söyleyişle bu değerlere kendince bir anlam kazandırmak zorundadır, ya da biz bunun bir *zorunluluk* olduğunu düşünüyoruz.



C. Özgürlük Sorunsalı: 'İnsan Özgür Olmaya Mahkûmdur'

"Özgürlük bir aldatmaca değildir. Çünkü o; özüne insan varlığının bilincinde sahiptir."¹⁸⁷

'Varlık' kavramı üzerine yaptığı çözümlemelerle 'özgürlük'ün varlıkbilimsel bir temelini oluşturan Sartre için, insan varlığının en belirleyici özelliği, onun şu ya da bu biçimde olabilme olanaklarını kendi yapısında barındıran *özgür bir doğaya* sahip olmasıdır. Çünkü bu varlık, herhangi bir başka varlık tarafından yaratılmamış bir varlık olması nedeniyle, belirlenmemiş saf bir olanaklar yığını olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki, "İnsan, içinde bulunduğu halin koşullarına bağlı olmakla birlikte, basite indirilmeyecek bir varlıktır; onun önceden kestirilemeyen, olanaklar halinde olan bir yanı vardır. İşte buna *özgürlük* diyoruz ve insan kişiliğini bu özgürlükte görüyoruz. Özgürlük bizce ne insan tabiatının fiziküstü bir gücü, ne her istediğini yapma özgürlüğü, ne de zindanda bile elimizden alınamayan bir iç sığınaktır."¹⁸⁸ Demek ki, Sartre'a göre *özgürlük*, insanın olanakları ve bu olanakların bilincidir; bununla birlikte *özgürlük*, insanın her istediği şeyi yapabilmesi demek değildir. Bu bağlamda Sartre, insanın sınırlarının farkındadır, ve bununla birlikte zaten Sartre'ın sözünü ettiği *özgürlük*, *insanın kendisini seçmesi, kendini belirlemesi, seçmek zorunda olması* anlamında ele alınan özgürlüktür. Öyleyse Sartre'a göre 'özgürlük', *kişinin kendini tasarlamasıyla (le projet), kendini seçmesiyle (le choix) kendini belirlemesi, oluşturması demektir*. Sartre, bunu 'Denemeler' adlı yapıtında şöyle anlatır: "Bizim tasarladığımız insan, yazgısını bilen insandır. Bu insan hem tamamen

¹⁸⁷ Yenişehirlioğlu, Şahin, *Birey-Toplum-Devlet İlişkileri*, s.95

¹⁸⁸ Sartre, J.-P., *Denemeler*, s.69

haline bağı, hem de tamamen özgürdür. İşte kurtarmak istediğimiz de bu özgür olması gereken insandır. Kimi hallerde insan ya bu özgürlüğü ya da ölümü seçer. İnsan, kendi yaşamını seçecek hale getirmeliyiz.”¹⁸⁹ Buradan şunu da anlıyoruz ki, Varoluşçuluk (l’existentialisme) en temelde, bireyleri özgürlükleri konusunda bilinçli bir duruma getirmeyi hedefleyen bir ekol olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sartre’ın belirlediği anlamda *özgürlük*, insan doğasının kendisidir. Ancak özgür insan, kendini belirleyip özgür seçimlerde bulunabilir. Çünkü, *özgür olmak*, özgürce kararlar alabilmek, bu kararları uygulayabilmek, bu seçimlerin ve kararların sorumluluklarını üstlenebilmek demektir. Sartre, özgürlüğün sorumlulukla olan ilişkisini, daha doğrusu kendisinin bu ilişkiden anladıklarını şöyle anlatır: “Özgürlük üzerine önce bir kuram vardır: insan özgürdür, yapacağımı daima seçer, başkası karşısında özgürdür, başkası da sizin karşınızda özgürdür: bu kurama çok basit felsefe kitaplarında rastlanır ve ben de onu özgürlüğümü rahat bir biçimde tanımlamak için aklımda tutmuştum, ama benim gerçekten söylemek istediğime yetmiyordu. Benim söylemek istediğim, insanın kendisinden sorumlu olduğuydu, hattâ eylemler kendisinin dışındaki birşey tarafından dürtüklenmiş bile olsa... Her eylem bir takım alışkanlıkları, benimsenmiş düşünceleri, simgeleri beraberinde getirir ve öte yandan bizim en derin yerimizden çıkıp gelen ve bizim ilk özgürlüğümüzle ilişkili birşey taşır.”¹⁹⁰ Öyleyse Sartre’a göre insan, özgürlüğü doğrultusunda belirlenen varoluşsal eylemlerinden tamamen sorumlu olan bir varlıktır; ve bu varlık, kendisini ancak sürekli bir tasarlamayla oluşturabilir. Kendini kendi olanaklarıyla tasarlamak ise, kendi olanaklarını seçmek demektir. Çünkü, “İnsan, projesinden başka bir şey değildir, öyleyse o, davranışlarının

¹⁸⁹ Sartre, J.-P., a.g.y., s.69-70

¹⁹⁰ Beauvoir, Simone de, a.g.y., s.469-470

bütününün dışında bir şey değildir, o yalnızca kendini gerçekleştirdiği ölçüde var olur, yaşamının dışında hiçbir şeyi yoktur.”¹⁹¹

Sartre’a göre, insan bazen özgür, bazen de belirlenmiş bir varlık olamaz, o, ya tümüyle özgürdür, ya da değildir. Bu düşünce *özgürlük*’ün, doğası gereği bir saltıklık içerdiği gerçeğini dile getirmektedir. Bu *saltıklık*’ı ise Sartre, ‘*Özgürlük Yolları: Akıl Çağı*’ (Les chemins de la liberté: L’âge de raison) adlı yapıtında romanın kahramanı olan Mathieu’nün dilinden şöyle anlatır: “Şaşkın, umutsuz bir biçimde sürüklenip götürülse bile, eski bir kömür çuvalı gibi sürüklenip götürülse bile, batışını ya da mahvoluşunu kendisi seçmeliydi: O özgürdü, her şey için özgür, aptallık etmek ya da robot olmakta özgür, kabul etmekte özgür, reddetmekte özgür, kararsızlık göstermekte özgürdü; evlenmek, boşanmak, yıllarca bu prangayı ayağında sürüklemek: istediği şeyi yapabilirdi, kimsenin ona öğüt vermeye hakkı yoktu, onları keşfetmedikten sonra onun için ne iyilik ne de kötülük var olacaktı. Nesneler kendisinin çevresinde halka biçiminde kümelenmişlerdi, bir işaret yapmaksızın, en ufak bir anlam bildirmeksizin bekliyorlardı. Tuhaf bir sessizliğin ortasında yalnızdı, özgür ve yalnız, yardımsız ve mazeretsiz, itiraz etme olanağı olmadan karar vermeye mahkûm, her zaman için özgür olmaya mahkûm (condamné pour toujours à être libre).”¹⁹² Demek ki, Sartre’a göre *insan özgürlüğe mahkûm olan bir varlıktır*. Özgürlüğü nedeniyle, her zaman için zorunlu olarak karar vermeye mahkûm olan bu varlık, eylemlerini gerçekleştirirken tamamen yalnızdı, kimsesizdi; ona nasıl yaşayacağı konusunda bir yol göstericinin varlığından bile söz edilemezdi: “Yalnızız, mazeretsiziz. Bu, ‘insan özgür olmaya mahkûmdur’ (L’homme est condamné à être libre) diyerek açıklayacağım şeydir. Mahkûm, çünkü o kendi kendini yaratmamıştır, ve zaten bununla birlikte özgürdür, çünkü bir kez dünyaya atılmıştır, o, yaptığı

¹⁹¹ Sartre, J.-P., *L’Existentialisme est un humanisme*, s.55

¹⁹² Sartre, J.-P., *Les chemins de la liberté: L’âge de raison*, s.300

herşeyden sorumludur.”¹⁹³ Öyleyse, insan özgür olmaya mahkûm bir varlıktır, çünkü o yaratılmamıştır. Çünkü kendisinden önce kendisini belirleyen hiçbir şeyin varlığından söz edilemez. Özgürdür, çünkü yeryüzüne geldi mi, dünyaya atıldı mı bir kez, artık bütün yaptıklarından sorumludur.

Bununla birlikte, insanın, varolabilmek için kendini seçmek zorunda oluşu, onun elinde olmayan ve kaçınamayacağı bir zorunluluktur. Ama bu seçip yapmaların sonucunda ortaya çıkacak sonuçlardan tamamen sorumludur da. Öyle ki, “İstenç, gerçekten özgür olmak için, daima seçmek zorundadır. Ama isteğinde, bu tercihlerin sırası geldiğinde, evrensel yasaları oluşturacağını da sürekli olarak anımsamak durumundadır.”¹⁹⁴ Çünkü, insan kendi kendisini seçerken, bütün insanları da seçmek durumundadır. Bir başka anlatımla, insanın kendini seçmesi, bütün öteki insanları da seçmesi demektir. Çünkü biz Sartre’a göre, olmak istediğimiz kişiyi yaratırken, herkesin nasıl olması gerektiğini de dolaylı ve örtük bir biçimde tasarlamaktayız. Çünkü, “Bilinç kendini, kendi özünün varoluşunda, yani kendinin anı evrenselliğinde, tek başına, yalıtılmış, soyutlanmış ve başkalarından uzak yaşayan bir bilinç gibi değil de, tam tersine, bir başka kendinden-ve-kendi için bilinçle ilişkileri ve bağlantıları bulunan bir bilinç olarak keşfetmektedir.”¹⁹⁵

Dolayısıyla da bizim özgürlüğümüz, ancak başkalarının özgürlüğüyle anlam ve değer kazanan bir özgürlüktür. Bir başka anlatımla biz, yalnızca kendi özgürlüğümüzü duyumsadığımız oranda *başkalarının özgürlüğüne* saygı gösteririz. Çünkü, “Öteki insanlar da özgür olmadıkça bir insanın özgür olması kabul edilir, akıl alır şey değildir. Eğer özgürlük başkalarına çok görülüp verilmezse, o bir özgürlük olmaktan çıkar. Eğer insanlar başkasının özgürlüğüne saygı duymazlarsa, kendilerinde bir an uç vermiş olan özgürlük

¹⁹³ Sartre, J.-P., *L'Existentialisme est un humanisme*, s.37

¹⁹⁴ Yenişehirlioğlu, Şahin, *Birey-Toplum-Devlet İlişkileri*, s.20

¹⁹⁵ Yenişehirlioğlu, Şahin, a.g.y., s.57

hemen kendini o anda yok etmiştir.”¹⁹⁶ Bununla birlikte, ‘başkası’, Sartre felsefesinde, ‘ben’in kendisini keşfi için zorunlu olarak ondan hareket etmesi gereken bir varlıktır. Çünkü bu varlık, benim kendimi bilişim için zorunlu olan bir varlıktır. Öyle ki, “Kendim hakkında herhangi bir gerçek elde etmek için, başkalarından geçmem (yola çıkmam) gerekiyor. ‘Başkası’, kendi varlığım ve kendimi bilişim için zorunludur. Bu şartlarda, içsel ben’imin keşfi, ben’i ve aynı zamanda karşıma konulmuş, yalnızca düşünen; yalnızca bana karşı ve benim için isteyen bir özgürlük gibi ‘başkası’mı da ortaya çıkarır. Böylece birdenbire ‘öznellikler-arası’ (l’intersubjectivité) olarak adlandırabileceğimiz bir dünyayı keşfetmekteyiz, ve bu dünyadadır ki insan, kendinin ve başkalarının karar verdiği şeydir.”¹⁹⁷ Demek ki, üzerinde yaşadığımız dünya, benim gibi bir bilince sahip olan, kendi seçimleri doğrultusunda kendi kendilerinin varoluşunu benden bağımsız bir biçimde belirleme durumunda olan benim gibi başka varlıkların da bulunduğu bir dünyadır. Ben, başkalarının özgürlüğü doğrultusunda kendi özgürlüğümü kurarım. Sartre, bu düşüncüyü ‘Varoluşçuluk bir hümanizmadır’ adlı yapıtında şöyle anlatır: “Ve özgürlüğü isteyince, onun tamamen başkalarının özgürlüğüne bağlı olduğunu keşfediyoruz. Kuşkusuz, insanın tanımı olarak özgürlük başkasına bağlı değildir, ama bağlanır bağlanmaz, kendi özgürlüğüm gibi başkalarının özgürlüğünü de istemek zorundayımdır; eşit olarak başkalarının özgürlüğünü gözetmezsem, kendi özgürlüğümü de gözetemem.”¹⁹⁸

Sonuç olarak bir bütün olarak Sartre’in özgürlük anlayışına baktığımızda şunları söyleyebiliriz ki, ‘özgürlük’ kavramı, onun felsefesal bütünlüğünde çok önemli bir yeri vardır. Çünkü *özgürlük*, kendi varoluşunu kendi seçimleriyle oluşturacak insan varlığının bu varoluşsal eylemlerinin zorunlu çıkış noktasıdır, kısacası bu varlığın temelidir. Ancak Sartre felsefesinde

¹⁹⁶ Beauvoir, Simone de, a.g.y., s.478

¹⁹⁷ Sartre, J.-P., *L’Existentialisme est un humanisme*, s.66-67

¹⁹⁸ Sartre, J.-P., a.g.y., s.83

karşılaştığımız 'özgürlük'ün, daha doğrusu bireyin özgürlüğünün sınırsız bir değere sahip olmasının birey üzerinde olumsuz etkilerinin olması da kaçınılmaz bir sonuçtur. Kendisini böylesine sınırsız bir özgürlük içerisinde keşfeden birey için, bu özgürlük belli ölçüde rahatsızlık türünden bir duyguya dönüşecek, onda '*bulantı*' duygusunun ortaya çıkmasına neden olacaktır. Çünkü bu noktada, kendisini istediği gibi oluşturma ve istediği gibi yaşamak konusunda sınırsızca bir özerkliğe sahip olan birey, aynı zamanda yaptığı eylemlerden tamamen kendisi sorumlu olan bir birey olarak karşımıza çıkmaktadır. Eylemlerimizden doğan bu *sorumluluk* da, yalnızca kendimize karşı olan bir sorumluluk değil, aynı zamanda başkalarına karşı olan bir sorumluluktur. Çünkü biz, herhangi bir konuda şöyle ya da böyle davranırken, etik olarak herkesin de öyle davranmasını isteriz, ve bu nedenle de herkesin adına bir sorumluluk yükleniriz. Bu nedenle de biz, herhangi bir davranışı seçerken, yalnızca kendi yaşamımızı belirlemiş olmayıp, aynı zamanda bu seçmemizin temelini oluşturan etik ilkeleri ve değerleri de belirlemiş olmaktadır. Sartre bu düşüncüyü '*Varoluşçuluk bir hümanizmadır*' adlı yapıtında şöyle anlatır: "İnsan kendini seçer dediğimizde, bundan herkesin kendi kendini seçmesini anlıyoruz, ama bununla insanın kendini seçerek tüm insanları seçtiğini de söylemek istiyoruz. Gerçekten, olmak istediğimiz insanı yaratırken, hiçbir davranışımız yoktur ki, zorunlu olmasını saydığımız gibi bir insan imajı yaratmasın bizde. Şöyle ya da böyle olmayı seçmek, aynı zamanda seçtiğimiz şeyin değerini de olumlamaktır, çünkü hiçbir zaman kötü (le mal)'yü seçmeyi istemeyiz, seçtiğimiz şey, her zaman iyi (le bien)'dir, ve herkes için iyi olmayan hiçbir şey, bizim için de iyi olamaz."¹⁹⁹ Ancak, bana ait olan ve beni belirleyen tüm bu eylemlerimde, bana herhangi bir yol göstericinin varlığından söz etmek de olanaklı değildir. Yalnızlık, bir daha geri dönememesine seçiyor olma, en önemlisi de sorumluluk olan tüm bu varoluşsal yaşantıların sonucu ise kaygıyla, boğuntuyla, sıkıntıyla birlikte

¹⁹⁹ Sartre, J.-P., a.g.y., s.25-26

yürüyen *bulantı duygusudur*. Ancak Varoluşçu Felsefeler’de ayrıntılı bir biçimde işlenen bu duygu -‘*bulantı*’-, daha önceden sözünü ettiğimiz gibi, *insana kendi varoluşunun özgünlüğünü ve bu özgünlüğün bilinci içerisinde bulunulması gerçeğini keşfettiren bir duygudur*. Bir başka anlatımla, ancak bulantı duygusunun sonucunda kendi varoluşunun bilincini kazanan bir insan, kendi kendini tamamen özgür bir biçimde oluşturabilir ve bu evrenin sorumluluğunu üstlenebilir. Çünkü, Varoluşçu filozofların tümüne göre, insan söz konusu olduğunda, ‘*varoluş özden önce gelir*’. Bu şu anlama gelir ki, insan öncelikle belirlenmemiş bir varlık olarak vardır, o, ancak sonradan belirlenir, özünü ortaya çıkarır. Bir başka anlatımla *insanın, kendisinden önce kendisini belirleyen bir özü yoktur*. Tam tersine o, kendi özünü kendisi yaratmak durumunda olan bir varlıktır.

D. Öz - Varoluş İlişkisi ve Sorunsalı: 'Varoluş Özden Önce Gelir'

"Bilinç varlıktan önce *olanaklı* olmadığı için, ama varlığı bütün olanaklılığın kaynağı ve koşulu olduğu onun özünü belirleyen onun varoluşudur."²⁰⁰

Birinci bölümde 'öz' ve 'varoluş' kavramlarını irdelerken, bütün Varoluşçu Felsefe'lerin hareket noktasının, öznel bir biçimde yaşanılarak ortaya konulan '*bireysel insan varlığının varoluşu*' olduğunu; ve bu felsefelerin, 'varoluş' (l'existence) kavramı temelinde yükselen birer kavrayış biçimleri olduğunu ayrıntılı bir biçimde açıklamıştık. Demek ki, *insan varlığı* söz konusu olduğunda, '*Varoluşun özden önce geldiği*' olgusunu temele alan bu felsefe ekolleri, *varoluşunun bilincinde olan ve bunu gerçekleştirebilen tek varlık türü olan insanı* sorgulayan, irdeleyen, ve bu varlığı 'varoluş' konusunda duyarlı ve bilinçli olmaya çağıran bir görevi üstlenmektedirler.

Böylece bu ekollerin kavrayışına göre '*insan*', kendisine sürekli bir *varoluş özgürlüğü* verilmiş olan ya da kendisini bu biçimde kavrayan, bir başka deyişle, *kendisinden önce kendisini belirleyen bir özü olmayan bir varlık* olarak karşımıza çıkmaktadır. 'Varoluş' ise, (l'existence), *insanın dünyada eylemleriyle etkin olarak bulunuşu*, ya da *onun somut eylemsel varlığı* demektir. Bu kavram üzerine yapmış olduğumuz çözümlemeler doğrultusunda bu kavrama ilişkin olarak belirlemiş olduğumuz en önemli özellik, onun kavranılamaz bir doğaya sahip olması, bu nedenle de bir sistem içerisinde ele alınamayacağı gerçeğidir. Çünkü 'varoluş', *doğası gereği aktüel bir boyutta yaşanan bir insan gerçeği*, ya da *bir yaşama halidir*. Ancak, "Eğer varoluş ve özellikle de insan varoluşu bir dizge konusu

²⁰⁰ Sartre, J.-P., *L'Être et le Néant*, s.21

yapılamazsa, bilen ile dünya arasındaki ilişkiler altüst olmuş demektir.”²⁰¹ Çalışmamızın ama temasını oluşturan ‘*Bulantı*’ (La Nausée) adlı romanın başkahramanı olan A. Roquentin aracılığıyla Sartre, varoluşu bir sistem içerisine hapsedilemeyen insan varlığı ile dış dünya arasındaki ilişkilerin çöküşünü benzersiz bir biçimde ayrıntılı olarak sergilemiştir. Ayrıca bu yapıtta, ikinci bölümde Sartre’ın, romanın kahramanı Roquentin’in dilinden, *varoluş*’un diğer tüm özelliklerini de belirlemiştir.

Sartre’a göre, insan varlığı, şu ya da bu biçimde, kendi varlığının bilincinde olan; kendisi dışında bir varlık tarafından belirlenemeyen varoluşunu, kendi saltık özgürlüğüyle gerçekleştiren bir varlıktır. Bu nedenle Sartre için, insan varlığına önceden verilmiş ve değişmeyen bir öz yüklemek söz konusu olamaz. Çünkü, bilinçli bir varlık olarak insan, daha önceden dile getirdiğimiz gibi, ‘*ne değilse o olan, ne ise o olmayan bir varlıktır*’. Bu şu anlama gelir ki, o, bir olanaklar bütünü olarak sınırsız bir değişimi yapısında barındıran bir varlıktır. Bir başka anlatımla, insan sürekli olarak kendinin dışına çıkabilen ve kendini olduğundan başka biçimde varedabilen, ya da varoluşunu istediği biçimde ortaya koyabilme özgürlüğüne sahip olan bir varlıktır. Bu nedenle de, insanı, şimdi olduğu şeyden hareketle genel bir biçimde tanımlamak olanaklı değildir. Çünkü tanımlandığı anda o, başka bir şey olma yoluna girmiştir. Sartre bu düşüncüyü ‘*Varoluşçuluk bir hümanizmadır*’ adlı yapıtında şöyle anlatır: “Varoluşçunun kavradığı gibi, insan eğer tanımlanabilir değilse, o öncelikle hiçbir şey değildir demektir. O, yalnızca sonradan, ve kendisini yapmak istediği gibi olacaktır. Böylece onu kavrayabilecek bir Tanrı olmadığı için, insan doğası denen bir şey de olmayacaktır. İnsan yalnızca, yalnızca kendini kavradığı gibi değil, ama olmak istediği, ve kendisini varoluşundan sonra kavradığı, varoluşa doğru bu atılımından sonra olmak istediği gibidir de: İnsan kendini yaptığı şeyden başka

²⁰¹ Mounier, Emmanuel, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, s.58

hiçbir şey değildir (L'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait)."²⁰² Demek ki, Sartre'a göre, insan kendi varoluşunu kendisi belirleyen bir varlıktır. "Sartre için varoluş nedir? Bu, herşeyden önce davranışların içinde ve davranışlarıyla var olmaktır. O, Lequier'in formülünü yeniden ele alır: yapmak ve yaparak yapılmak. İnsan, yaptığı şeydir (On est ce qu'on fait)."²⁰³ Ancak, bütün insanlık tarihi boyunca filozoflar, insanın, yani insan doğasının ne olduğunu araştırmışlar, insana evrensel-değişmeyen bir öz yüklemek için çaba harcamışlardır. Oysa Sartre'a göre insanın doğuştan belirlenmiş bir doğası yoktur. Öyle ki, bu doğayı o, kendisi oluşturmak durumunda olan bir varlıktır. Çünkü, "İnsan olmakta olan bir varlıktır. Kendi aktivitesi ile insan olmayı başarmak, insana onun kosmostaki yeri ve bütün "varlık basamakları"nı kendisinde toplayan varlık yapısı tarafından bir ödev olarak verilmiştir. İnsan olmak, hazır ve tamamlanmış bir süreç değildir, insanın, kendisini ortaya koyduğu aktlarda gerçekleşen, olmakta olan bir oluşturdur."²⁰⁴ Bu nedenle de, Varoluşçu filozofların tümünün de kabul ettikleri ve ileri sürdükleri gibi, insan varlığı için *varoluş*, özden önce gelmektedir (L'existence précède l'essence). "“Varoluş özden önce gelir” sözü ne anlama gelir? Bu şu demektir ki, öncelikle insan varolur, dünyayla karşılaşır ve birdenbire orada ortaya çıkar, ve sonra kendini belirler."²⁰⁵ Yani önce, insan vardır, onun şu ya da bu biçimde olması daha sonra gelir.

'*Varoluş özden önce gelir*' sözünün ne anlama geldiğini daha ayrıntılı bir biçimde işleyecek olursak, öncelikle şunları söyleyebiliriz ki, varolan her nesne doğal olarak bir öze ve bir varoluşa sahiptir. Öz, varolma olgusuna karşıt olarak bir varlığın, bir nesnenin doğasını oluşturan şey'dir, *varoluş* ise, bu varlığın evren içerisindeki somut varlığıdır. Sartre'a göre evrende insanın

²⁰² Sartre, J.-P., *L'Existentialisme est un humanisme*, s.22

²⁰³ Wahl, Jean, *Les Philosophes de l'Existence*, s.54

²⁰⁴ Scheler, Max, *İnsanın Kosmos'taki Yeri*, s.7

²⁰⁵ Sartre, J.-P., a.g.y., s.21

dışında varolan her varlık için *öz*, *varoluştan önce gelir*. Yani, bu varlıklar kendilerine varoluşlarından önce verilmiş olan bir öze sahip olan, belirlenmiş varlıklardır. Bir başka anlatımla bu varlıklar, kendilerini şu ya da bu biçimde belirleme, şöyle ya da böyle yapma olanakları olmayan varlıklardır. Sartre bunu ünlü 'kağıt-keseceği' örneğiyle şöyle anlatır: "Örneğin bir kitap ya da bir kağıt-keseceği gibi üretilmiş bir nesne düşünülduğünde, bu nesne bir kavramdan esinlenen bir zanaatkâr tarafından üretilmiştir, o, bu süreçte kağıt-keseceği kavramına ve aynı biçimde kavramın bölümünü oluşturan ve gerçekte bir yapılış biçimi olan belirli bir üretim tekniğine başvurur. Böylece kağıt-keseceği hem belli bir tarzda üretilmiş bir nesne hem de belli bir kullanıma sahip olur, ve nesnenin neye hizmet edeceğini bilmeksizin bir kağıt-keseceği üreten bir insan varsayılmaz. Öyleyse diyoruz ki, kağıt-keseceği için *öz* -yani onu üretmeye ve tanımlamaya yarayan yapılar ve özellikler bütünü- *varoluştan önce gelir* (L'essence précède l'existence.); ve böylece karşındaki böyle bir kağıt-keseceğinin veya böyle bir kitabın varlığı belirlenmiştir. Öyleyse biz burada dünyanın içinde üretimin varoluştan önce geldiği dünyanın teknik bir görünümü (vision) ile karşı karşıyayız demektir."²⁰⁶ Demek ki, Sartre'a göre, biz herhangi bir nesne yapacak olsak, önce bu nesnenin nasıl olacağını tasarlarız, yani, bu nesne hakkında zihnimizde bir taslak bir tasarım, bir plân oluştururuz. Bu zihinsel taslak oluşturma işlemi ise, aynı zamanda özün belirlenmesidir. Ve böylece biz bu plân -öz-doğrultusunda bu nesneyi üretiriz. Açıktır ki, bu nesnenin varolma sürecinde onun özü, varoluşundan önce gelmektedir.

Ancak, insan varlığı için durum bunun tam tersidir. Çünkü, bilinçli bir varlık olarak insan varlığı, sınırsız bir özgürlük içerisinde kendini şöyle ya da böyle yapma olanağına sahip olan bir varlıktır. "Heidegger şöyle diyordu: Nesneler, araçlar belki özlere sahipler, az önce söz ettiğimiz masalar ve heykeller böyle özlere sahiptirler, ama masanın ve heykelin yaratıcısı, yani

²⁰⁶ Sartre, J.-P., a.g.y., s.18

insan böyle bir öze sahip değildir. Kendi kendime ‘heykel’ denen şeyin ne olduğunu sormak istiyorum. Bu, onun bir öze sahip olması demektir. Ama insan için, onun ‘ne’ olduğunu soramam, yalnızca onun ‘kim’ olduğunu sorabilirim. Ve bu anlamda o, bir öze sahip değildir. Veya başka bir biçimde söylersek -bu Heidegger’in formülüdür-: onun özü, onun varoluşundadır (son essence est dans son existence).”²⁰⁷ Demek ki insan, bir başka varoluşçu filozof olan Heidegger’in tanımıyla ‘özü, varoluşu olan varlık’tır. Bu nedenle de insanda *varoluş*, özden önce gelir, ve bu özü insan kendisi yapar. Bu eyleminde de o, sınırsız bir özgürlüğe sahiptir. Çünkü Sartre’a göre özgürlük, insanın varoluşunun özüdür. “Amacımız, tüm seçmelerimize kumanda ettiği için, amacımızın özgür seçimi, tüm özel belirlemelerimizin özgürlüğünü sürükler. Sartre’da amaçlarımız âdeta varoluşa ilk gelişimizde kesin olarak saptanmamış sayılacak denli özgürlüğü korumuştur. Biz, varolmaya devam etmemiz oramında amaçlarımızı seçmeye devam ederiz. Zira özgürlük, varoluşumuzun özüdür.”²⁰⁸ Bu nedenle de insan, varolan herşeyin varolma nedeni ve anlamı olarak düşünülen bir Tanrı tarafından yaratılmış, kendisinden önce özü belirlenmiş bir varlık değildir. Bir başka anlatımla o, yalnızca vardır; kendinden önceki bir taslağa, bir öze göre yaratılmamıştır. İnsan öncelikle var olur -buradadır- ve kendisini daha sonra tanımlar. O herşeyden önce çıplak bir varoluştur, ve Sartre’a göre *insan kendisini ne yaparsa o olur*. Çünkü, bu varlıkta varoluş, özden önce gelir: “Ama bununla, insanın taştan veya masadan daha saygıdeğer olduğunu mu söylemek istiyoruz yoksa? Çünkü şunu söylemek istiyoruz ki, insan öncelikle var olur, yani insan öncelikle bir geleceğe doğru atılan (kendini atan) şeydir ve bu atılımının da bilincindedir. İnsan bir yosun, çürümüş bir nesne, veya bir karnabahar olmak yerine, öncelikle kendini öznel olarak yaşayan bir proje (tasarı)’dır, bu projeden önce hiçbirşey yoktur, ve insan öncelikle var olmaya atıldığı şey

²⁰⁷ Wahl, Jean, a.g.y., s.21

²⁰⁸ Sena, Cemil, a.g.y., s.131

olacaktır. Yalnızca var olmayı isteyeceği şey değil.”²⁰⁹ Öyleyse insan kendi kendisine istediği biçimi verebilen, kendini ne yapmak isterse o olan bir varlıktır. Bu nedenle de insan olmak istediği kişiyi seçmekle, kendi özünü de seçmiş olur.

Sartre, ‘*varoluş*’ üzerine ayrıntılı olarak çözümlemeler yaptığı ‘*Bulantı*’(La Nausée) adlı yapıtında ise, özellikle ‘*varoluşun anlamsızlığı*’ üzerinde durmuştur: “Hiçbir şey yapmak istemediğimi çok iyi biliyorum: Bir şey yapmak, varoluş yaratmaktır, -oysa bunun gibi yeterince varoluş var.”²¹⁰

‘*Varoluşun anlamsızlığı*’na rağmen insan, Sartre’a göre kendisini oluştururken yaptığı seçimlerden tamamen sorumlu olan bir varlıktır. Çünkü Sartre’a göre insan, bir davranış seçerken, yani nasıl davranacağını belirlerken, aynı zamanda başka insanlar için de bir davranış örneği sergilemek, ve bu doğrultuda davranışını seçmek durumunda olan bir varlıktır.

²⁰⁹ Sartre, J.-P., a.g.y., s.23-24

²¹⁰ Sartre, J.-P., *La Nausée*, s.243

E. Etik'in Oluşturulması: 'Her İnsan Herkes Karşısında Herşeyden Sorumludur'

"Hiçbir genel ahlak yapılacak şeyin ne olduğunu gösteremez, bu konuda dünyada herhangi bir işaret yoktur."²¹¹

Herşeyden önce şunları söyleyebilirsiniz ki, Sartre'cı âhlak, insan üzerine kurulu olan bir ahlâktır. Bununla anlatılmak istenen şudur ki, Sartre'da ele alınan ahlâk anlayışı, nesnel-tümel bir ahlâk anlayışı olmayıp, tam tersine bireysel insan varlıklarının kendilerinin oluşturdukları bir ahlâktır. Bir başka anlatımla, Sartre'cı varoluşçu ahlâk, nesnel değerler üzerine kurulu bir ahlâk olmayıp, insanın sınırsız özgürlüğüyle belirlenen bir ahlâktır. "Biz bu noktada, bireyin kendi benliğinde yaratmış olduğu değerler çerçevesinde bir ahlâk oluşturmakta olduğunu görüyoruz. Özgürlüğü belirleyen bu ahlâk, ama aynı zamanda, ahlâkı da belirleyen bu özgürlük olmaktadır. Bu yapıda, Sartre'cı varoluşçu diyalektiği bulmaktayız. Orada birey, kendi başına, başkalarından bağımsız olarak, kendi ahlâkını ve kendi doğrusunu seçmek, yaratmak zorunda gözükmektedir."²¹² Demek ki Sartre varoluşçuluğunda ele alınan insan, varoluşunun temeline koyduğu özgürlüğü ve sorumluluğu ile kendi bireysel eylemlerini oluştururken herhangi bir dayanak noktasından yoksun, tamamen yalnız başına olan bir insandır. Bir daha geriye dönememesine yapılan her seçim ise, insanı ister istemez '*bulantı*' duygusuna götürür. Demek ki, bu evren içerisinde kendi kendisini kendisiyle temellendiremeyen insanın metafizik bir varoluş duygusu -*varolma duygusunun insana yaşattığı anlamsızlık* - olarak karşımıza çıkan '*bulantı*', aynı zamanda kendi değerlerini

²¹¹ Sartre, J.-P., *L'Existentialisme est un humanisme*, s.47

²¹² Yenişehirlioğlu, Şahin, *Felsefe ve Sanat*, s.118

oluştururken bir yol göstericiden yoksun olan insan varlığının yaşadığı yoğun-varoluşsal bir duygu olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Önceden söylediğimiz gibi, Sartre'a göre insan, kendi isteği dışında özgürlüğe mahkûm edilmiş olan bir varlıktır. Dolayısıyla bizler öncelikle, özgür bireyler olarak varoluruz; ve bu sınırsız özgürlük ise, bizi tüm hayatımız boyunca seçimler yapmaya zorlar. Bununla birlikte Sartre'a göre, bir insanın başka insanları gözeterek evrensel bir ilke ortaya koyarcasına seçmelerde bulunması (engagement), onun tamamıyla sorumlu bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü insan, yaptıklarından tamamen sorumlu olan bir varlıktır (L'homme est pleinement responsable). Öyleyse, "İnsan kendi kendini yapar, o, tamamen önceden yapılmış değildir, o kendi kendini kendi ahlâkını seçerek yapar, ve koşulların baskısı onu ister istemez bir seçim yapmaya zorlar."²¹³ Bu nedenle de, Sartre için özgürlükle yapılan her şey, ahlâka uygundur. Çünkü Sartre'a göre, ona uyulması gereken evrensel hiçbir etik yasa (değer) yoktur. Bununla birlikte, "Varoluşçu, Tanrı'nın var olmamasının çok rahatsız edici bir durum olduğunu düşünür, çünkü onunla birlikte kavranabilir bir gökyüzündeki değerleri bulmanın tüm olanağı kaybolur; artık 'önsel iyi'ye sahip olunamaz, çünkü onu düşünmek için sonsuz ve mükemmel bir bilinç yoktur; iyi'nin var olduğu, dürüst olmak, yalan söylememek gerektiği hiçbir yerde yazılı değildir, çünkü orada yalnızca insanların var olduğu bir düzlemdeyizdir artık. Dostoyevski, 'eğer Tanrı olmasaydı, herşey mübah olurdu' (Si Dieu n'existait pas, tout serait permis.) diye yazmıştı. Bu, varoluşçuluğun hareket noktasıdır. Gerçekten, Tanrı yoksa, herşey mübahtır (her yaşam eşit ölçüde geçerlidir), ve buna göre öyleyse insan bırakılmıştır, çünkü o ne kendinde ne de kendi dışında bir tutunma olanağı bulamaz."²¹⁴ Öyleyse Sartre'a göre insan varlığı kendi dışında oluşan ve hiçbir zaman değiştirilmesi olanaklı olmayan bir yazgının kurbanı olarak, anlamsızlığa ve

²¹³ Sartre, J.-P., a.g.y., s.78

²¹⁴ Sartre, J.-P., a.g.y., s.35-36-37

hiçliğe mahkûm olan bir varlıktır. Sartre bu düşüncüyü '*Bulanı*' adlı yapıtının son sahnesinde Roquentin'in dilinden şöyle anlatır: "Artık Bouville'de değildim, hiçbir yerde değildim, öylece bakıyordum. Şaşırımtım, bunun *Dünya* (le monde), kendini birdenbire tamamen çıplak gösteren dünya olduğunu iyi biliyordum, ve bu büyük saçma varlığa (ce gros être absurde) karşı duyduğum kızgınlıktan bunalıyordum. İnsan, kendi kendine ne onun nereden çıktığını, ne de bunun gibi nasıl oluyor da '*hiçlik*' yerine bir '*dünya*'nın var olduğunu soramıyordu bile. Bunun anlamı da yoktu; çünkü dünya her yerde, önde, arkada bulunuyordu. Ondan *önce* hiçbir şey var olmamıştı. Hiçbir şey. Onun varolmadığı bir an bile yoktu."²¹⁵

Bununla birlikte Sartre'a göre, bu evren içerisinde bulunmamızın ne bir zorunluluğu, dolayısıyla da ne de bir anlamı vardır. Sartre bu düşüncüyü yine '*Bulanı*' adlı yapıtında Roquentin'e dokunaklı bir biçimde şöyle anlattırır: "Ne düşünüyorum biliyor musunuz? Burada bir sürü insanız, varlığımızı korumak için yiyip içiyoruz ama, var olmamız için hiçbir şey, ama hiçbir şey, hiçbir neden yok."²¹⁶ Aynı düşünce farklı bir biçimde '*İş İştten geçti*' adlı yapıtında ise şu biçimde karşımıza çıkar: "-Hayır efendim, hayır, bizim...yok...Meğerse iş iştten geçmiş. İnsan bitmiş bir oyunu tekrarlayamıyor."²¹⁷

Aynı düşünceleri başka yazarların yapıtlarında da görebiliriz. Örneğin, Absurd tiyatromun başyapıtı olarak görülen '*Godot'yu Beklerken*' adlı tiyatro oyunu ile Beckett (1906-1989) Vladimir ve Estragon adlı başkahramanları aracılığıyla belki de insanların dünyadaki genel durumunu -dünyanın insan için anlamsızlığını-, anlatmak istemiştir. Bir türlü gelmek bilmeyen Godot ya da

²¹⁵ Sartre, J.-P., *La Nausée*, s.191

²¹⁶ Sartre, J.-P., a.g.y., s.161

²¹⁷ Sartre, J.-P., *İş İştten Geçti*, s.144

kurtuluş.²¹⁸ Sonsuza değin sürececek olan insan türüne ait bu anlamsız yazgının oldukça etkili bir biçimde irdelenmesi olarak karşımıza çıkan bu oyun bir bekleyişle başlar ve yine bir bekleyiş içerisinde biter. “-*Estragon*: Haydi gidelim. -*Vladimir*: Gidemeyiz. -*Estragon*: Neden? -*Vladimir*: Godot’yu bekliyoruz.”²¹⁹ “-*Vladimir*: Ne bekliyorsun? -*Estragon*: Godot’yu bekliyorum. (Sessizlik)”²²⁰



²¹⁸ 1995-1996 Öğretim yılında bu konu Prof. Dr. Şahin Yenişehirlioğlu'nun 'Felsefede Düşüncenin Evrimi I-A/I-B' adlı Yüksek-lisans derslerinde Seminer çalışması olarak işlenmiştir.

²¹⁹ Beckett, Samuel, *Godot'yu Beklerken, Tüm Düşenler, Oyun Sonu* (Bütün Oyunları 1), s.46

²²⁰ Beckett, Samuel, a.g.y., s.117

SONUÇ

Daha çok '*Bulanık*' (La Nausée) adlı romanın felsefesini bir irdelenmesi biçiminde karşımıza çıkan bu çalışmada, tezin adı olan "*Bulanık'ın Metafizikliği*"ndan de anlaşıldığı gibi, '*Bulanık*'nın en temelde varoluşsal-metafizik bir duygu olarak karşımıza çıktığı olgusu temellendirilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte, Varoluşçuluk Felsefeleri'nin en temel kavramı olan '*varoluş*' kavramı üzerine ayrıntılı irdemeler yapılmış ve bu kavramın özellikleri tümüyle ortaya konulmuştur.

'*Varoluşçuluk*', özellikle de Sartre Varoluşçuluğu, Sartre'ın da belirlediği biçimiyle bir umutsuzluk, bir kötümserlik felsefesi olmayıp tam tersine; umudu, insanı ve insanın sorumluluğunu temele almış olan bir felsefedir. Bununla birlikte, varolan diğer tüm nesnelerden farklı olarak insan varlığını, özü daha önceden belirlenmemiş bir varlık durumu ya da daha doğrusu varoluşunu yaşayarak belirleyen bir varlık olarak ele alan Varoluşçuluk Felsefeleri, yeni bir insanbilim (antropoloji) anlayışını beraberinde getiren bir felsefe kavrayışları bütünü olarak da karşımıza çıkmaktadırlar. Bu felsefelerin ortaya çıkışı ise özellikle 19. ve 20. yüzyıllarda yaşanan olumsuz toplumsal olayların etkisiyle gerçekleşmiştir. Bir başka anlatımla Varoluşçuluk Felsefeleri, bu olumsuz olayların felsefe sahnesindeki izdüşümü, ya da üst-yapısal bir biçimde anlatımı ve insanı yaptıklarından sorumlu olmaya önemli bir çağrıdır. En azından bu, Sartre varoluşçuluğu için böyledir. Bir başka anlamda, ileri düzeye varan teknolojileşme, üretim ve tüketim biçimlerindeki tutarsızlıklar doğrultusunda kendi kendine yabancılaşan insanın sesi ve bu sesin yankısı; insanın, kendi

türünün yaptığı saçmalıklara, haksızlıklara, insanlık dışı eylemlerine karşı bir başkaldırıdır bu ekol içerisinde dile getirilenler.

Bununla birlikte, bu ekollerin temelde vurgulamak istedikleri düşünce, insan varoluşunun özgünlüğü, onun bir sistem içerisinde ele alınamayacağı gerçeğidir. Gerçekten de birey (tekil insan varlığı), bu doğada eşi, benzeri olmayan bir varlık olarak, özgün bir olanaklar yığını olarak karşımıza çıkmaktadır.

İşte bu ekoller, bu özgünlüğün sesi, çağrısı olmanın sorumluluğunu da üzerlerine alan birer felsefe kavrayışları durumunda olan ekollerdir, ve bu ekoller, diğer felsefe sistemlerinden farklı olarak, daha önceden söylediğimiz gibi kendilerine çıkış noktası olarak, bireyin somut varlığını, onun kendine özgü içsel yaşantısını, kısacası varoluşunu almışlardır. Ancak bu ekoller, temel noktalarda anlaşmakla birlikte, farklı doğrultularda şekillenmişlerdir. Bu farklılık da, en önemli biçimiyle, *'Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu sorunsalı'*na verilen yanıtlarda kendini göstermiştir. Çünkü bu sorunsal, daha önceden ayrıntılarıyla sözünü ettiğimiz gibi, bu felsefe ekollerinin kendi doğrultularını belirlemelerinde temel çıkış noktası konumunda olan bir sorunsaldır. Bu yön bakımından da Varoluşçu filozoflar, Sartre'ın da belirlediği biçimiyle teist (Tanrı'nın varlığını kabul eden) ve ateist (Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen) varoluşçular olarak iki gruba ayrılmışlardır. Teist varoluşçular (Sören Kierkegaard, Gabriel Marcel, Karl Jaspers...)’a göre Tanrı, insan özgürlüğünün güvencesi durumunda olan bir varlıktır. Oysa çalışmamızda ayrıntılarıyla işlediğimiz gibi ateist varoluşçular (Martin Heidegger, J.-P: Sartre, Albert Camus...)’a göre ise Tanrı, insan özgürlüğü için engel durumunda olan bir varlıktır.

Teist varoluşçularda, imanın (inancın) insan varoluşu için ne gibi bir anlam taşıdığını belirlemek için teist varoluşçuların ilk temsilcisi olarak gördüğümüz Kierkegaard’ı ele aldık ve bu filozofun düşüncelerini, varoluş

konusunda ne gibi belirlemeler yaptığını ayrıntılarıyla irdeledik. Bununla birlikte Kierkegaard'ın modern anlamdaki varoluşçuluğun ilk temsilcisi olarak kabul edildiğini göstermeye çalıştık.

Kierkegaard'ın bireyin varoluşu hakkında bulgulamış olduğu özellikler oldukça ilginçtir, ve bu konuda o, diğer varoluşçu filozoflara da önderlik etmiştir. Bu kavrama ilişkin olarak Kierkegaard'ın dile getirdiği ilk gerçeklik, varoluşun bir sistem içerisine hapsedilemeyeceği gerçeğidir. Varoluşa ilişkin bulguladığı bir diğer özellik, varoluşsal gerçekliğin bir başkasına iletilemeyeceği gerçeğidir. Bununla birlikte *varoluş*, Sartre'ın '*Bulanık*' (La Nausée) adlı romanında da örneğini gördüğümüz gibi, sezgisel bir gerçekliğe sahiptir, ve insan Kierkegaard'a göre, diğer varoluşçu filozoflarda da olduğu gibi bir olanaklar bütünüdür. Kendisini nasıl yapmak isterse öyle olur.

Kierkegaard, aynı zamanda, filozofların evrene ve yaşama ilişkin olarak ortaya koymaya çalıştıkları bilgilerin, bireyin kendi yaşamı açısından fazla bir anlam taşımadıklarını dile getirmesi; ve dikkatleri 'ölüm, korku, içsıkıntısı, kitleselliğin karşısında oluş' gibi konulara çekmesi bakımından da önemli bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır.

Daha çok kendi varoluşunu yaşayan bir dindar olarak karşımıza çıkan Kierkegaard, '*varolma olanakları*' (possibilités d'existence) adı altında insansal varoluşların özelliklerine dayanarak insan yaşamında üç tür aşama belirlemiştir: *Estetik aşama* (le stade esthétique), *etik aşama* (le stade éthique) ve *dinsel aşama* (le stade religieux). Bu aşamalardan da özellikle, kendi yaşamına uygun bir biçimde dinsel aşamaya dikkati çekmiştir. Ona göre, kişi kendi varoluşunun bilincine sezgisel bir biçimde ulaşarak estetik aşamadan, etik aşamaya sıçrayabilmeli, ve buradan da dinsel aşamaya geçebilmelidir. Çünkü Kierkegaard'a göre, bu yaşam, karşımızda bulunan tüm nesneler geçicidirler, oysa biz, kalıcı olana yönelmeli, Tanrı'yı içimizde yaşamalı ve yaşatmalıyız.

‘Öz’ ve ‘varoluş’ kavramları üzerine yapmış olduğumuz belirlemelerde gördük ki, Varoluşçuluk Felsefeleri’nin insan kavrayışına göre, *insan varlığı*, kendisine sürekli bir varoluş özgürlüğü verilmiş olan, ya da kendisini bu biçimde kavrayan; bir başka anlatımla kendisinden önce kendisini belirleyen bir özü olmayan bir varlıktır. Bununla birlikte ‘öz’, ister metafizik ister deneysel alanda olsun, ‘varoluş’a karşıt olan bir kavramdır. Tüm felsefe tarih boyunca, insanın özünün ne olduğu tartışılmıştır. Oysa özellikle 20. yüzyılda beliren Varoluşçu Felsefeler’de, insan daha önceki tüm filozofların anladıkları ya da var olduğunu kabul ettikleri biçimde böyle bir doğaya sahip değildir. Daha da ötede o, kendi özünü, sınırsız bir özgürlük içerisinde kendi varoluşunu yaşayarak oluşturur.

Bununla birlikte *varoluş*, ne olmuş bitmiş bir sürecin sonu, ne de bir tamamlanıştır; çünkü o, insanın dinamizmidir, sürekli olarak bir başka şey olmaya doğru akışıdır. Kısacası *varoluş*, doğası gereği ancak özgürlük içerisinde gerçekleşen bir eylemdir.

Çalışmamızın ana temasını oluşturan ‘*Bulantı*’ (La Nausée) adlı romanın felsefesini irdelenmesini ise tamamen ikinci bölümde ele aldık. Bununla birlikte *Bulantı*’yı, çalışmamızın da oluşturduğu biçimiyle, insana varlığın iç özünü açan bir metafizik keşif, daha da ötede varlığa sahip olamama durumunun insana yaşattığı anlamsızlık duygusu olarak belirledik.

‘*Bulantı*’ adlı roman, ikinci bölümde de dile getirdiğimiz gibi, Sartre’ın 1938 yılında yayınlanan ilk ve en önemli romanlarından biridir. Bu romanın ana teması ise, dünyanın ve nesnelerin doğalarının sezgisel bir çıkışla felsefesini belirlemeleri; bir başka anlatımla onların varoluşlarının anlamlarının keşfedilmesidir. Bu bağlamda Sartre’ın ‘*Bulantı*’ adlı romanında ‘*varoluş*’ daha da kapsamlı ve nesnelerin varoluşunu da içine alan bir kavram olarak karşımıza çıkmış; ve bu kavramın anlamı üzerine önemli tartışmalar yapılmıştır. Bu romanın başkahramanı olan Antoine Roquentin, oldukça geniş

düşünen, varolmanın sıkıntısını kendi yaşamında duyan; bu sıkıntısı ve bunaltısı dolayısıyla da nesnelerin varoluşlarının olumsal (contingent), gereksiz, nedensiz, bir amaçtan yoksun ve saçma varoluşlar olduğunu keşfeden bir kişi olarak karşımıza çıkarılmıştır. Bununla birlikte '*Bulantı*' kavramı, metafiziksel bir kavram olarak ele alınmış, varoluşun en üst düzeydeki rahatsızlığı anlamında bir duygu olarak irdelenmiştir. Öyle ki, '*Bulantı*', Roquentin'in yaşamında, varoluşun anlamsızlığına karşı verilen duyarlı bir tepki olarak belirlenmiştir.

Yine ikinci bölümde belirlediğimiz gibi, '*Bulantı*' adlı roman, Sartre'ın varoluş'a ve varoluşun anlamına ilişkin derin çözümlemelerini yapacağı '*Varlık ve Hiçlik*' (L'être et le néant) adlı yapıtındaki birçok felsefesal tartışmanın ilk habercisi durumunda olan bir yapıttır. Bununla birlikte ikinci bölümde ayrıntılarıyla ele aldığımız '*Bulantı*' adlı romanı iki alt başlık halinde inceledik. İlkinde bu romanın sanatsal-felsefesal yapısı hakkında ayrıntılı bilgiler verdik. İkinci alt başlığını oluşturan felsefesal-tematik irdilemede ise, hem Roquentin'in yaşadığı ve onu *varoluşun keşfine* doğru yönelten olayları sırasıyla verdik; hem de yapıtta söz konusu edilen felsefesal tartışma ve çözümlemeleri sırasıyla ayrıntılarıyla ele aldık.

Yine bu bölümde, tezimiz doğrultusunda '*bulantı*' kavramı hakkında yaptığımız belirlemelere göre, '*bulantı*', kişiyi dış gerçeklikle karşı karşıya getiren, onu gerçeğe en fazla yaklaştıran ve hattâ sonuçta, gerçekliğin kendinde yapısını olduğu gibi açığa çıkaran bir duygudur; bu nedenle de bu kavrayış metafizik bir yapıya sahiptir. Daha da ötede, şunları yeniden söyleyebiliriz ki, varoluşun doğurduğu *bulantıyı* duyumsamadan, yaşamın kendinde gerçekliğine ulaşmak ve onu anlamak olanaklı değildir.

Yine ikinci bölümde ayrıntılarıyla ele aldığımız gibi '*varoluş*'un özelliklerini tek tek gözlerimizin önüne seren Sartre, bu özellikleri ise şöyle belirlemiştir: Varoluş bir gevşemedir, varoluş kendini uzaktan düşündürten bir

şey değildir, varoluş korkutucudur, varoluş insanın terkedemediği bir doluluktur, varoluş bir saltıklıktır, varoluş belleksizdir, açıklamaların ve nedenlerin dünyası varoluşun dünyası değildir...

Üçüncü ve son bölümü ise genel olarak Sartre Varoluşçuluk'una ayırarak, olabildiğince ayrıntılı olarak bu felsefe kavrayışında tartışması yapılan temaları irdelemeye çalıştık. Bunu yaparken de, Sartre'ı '*bilinç*' kavramı temelinde tarihsel ve karşılaştırmalı bir süreç içerisinde ele aldık ve Sartre'ın temele aldığı '*bilinç*' kavramının fenomenolojik yapıda bir kavram olduğunu göstermeye çalıştık. Sartre'a göre *bilinç*, Husserl'de de olduğu gibi her zaman için, bir şeyin bilincidir. Yani bilinç, kendisini ancak ve ancak nesneler alanına yönelmekte olma halinde keşfeder. Bir başka anlatımla, kendisine yönelinen fenomen olmaksızın bir bilinçten söz edilemez.

Sartre'a göre özsel belirlenimi '*yönelmişlik*' (l'intentionnalité) olan böyle bir bilinç ise, kendinden hareketle ve kendi dışındakilerle ilişkisi içerisinde çeşitli varlık türlerini saptar. Bir tarafta, çıkış noktası konumunda olan kendisi, yani bilinçli varlık, ya da Sartre'ın terminolojisiyle konuşursak '*kendisi-için varlık*' (l'être pour-soi), diğer tarafta ise nedensiz, olumsal, gereksiz, saçma gibi özsel belirlenimlere sahip olan dış dünya, ya da '*kendinde-varlık*' (l'être en-soi). Bu bağlamda Sartre, insanı, Tanrı olma özleminde olan, Tanrı olmaya çabalayan; bir başka anlatımla '*kendinde-varlık*'la bir bütünlük oluşturmayı amaçlayan bir varlık olarak tanımlar. Ancak insan, yine Sartre varoluşçuluğunda belirlendiği gibi, hiçbir zaman için bu amacını gerçekleştiremeyecek, ve en sonunda hiçlik içerisinde kaybolup gidecek olan bir varlıktır.

Demek ki Sartre felsefesinde insan, hiçlik karşısında kendini kendisi ile metafizik bir temellendirme olanağından yoksun bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte, Tanrı'nın bulunmayışı nedeniyle de bu varlık, kendi varlığıyla ilişkili olarak bir belirlenimden yoksun olması nedeniyle,

kendisini tamamen özgür bir varlık olarak da keşfetmektedir. O, özgürdür, çünkü onun varoluşu özünden önce gelmektedir; bu nedenle de o, kendisini nasıl yaparsa öyle olur. Yani insan, Sartre felsefesinde, kendi kendisini kendi istediği biçimiyle oluşturabilen, varoluşunu yaşayabilen bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun özgürlüğü de, varoluşunu istediği gibi yaşayabilmesinin gerekli koşuludur. Bir başka anlatımla, yalnızca, özgür olduğunu keşfeden insan, kendi varoluşunu istediği gibi yaşayarak özünü oluşturabilir. Ancak, her ne kadar insan, kendi varoluşunu nasıl yaşayacağı konusunda bir yol göstericiden yoksun bir varlık olsa da, Sartre felsefesinde bu insan, eylemlerinden tamamen sorumlu olan bir varlık olarak ele alınmıştır. Öyle ki o, yaptığı tüm seçimlerden sorumludur.

Yaşadığı yoğun duygular ona ‘*bulantı*’ da verse, tamamen ‘*hiçlik*’e yönelen bir varlık da olsa, o bu evrenden sorumlu olan bir varlıktır. Belki de Sartre, insana yüklediği bu sorumluluk anlayışı ile, hiçliğe mahkûm bir varlık olarak insanı, bu anlamsız yazgısından kurtarabilmeyi denemiştir. Ancak Sartre, durumun olanaksızlığının farkındaydı da. Sonuç olarak yine de Sartre’ın en yüksek düzeyiyle bir yaşam algılayışı ve kavrayışı ile karşımızda yer alan bir filozof olduğunu ileri sürmek sanırım haksız bir yargı olmaz.

KAYNAKÇA

- AKARSU, Bedi. *Çağdaş Felsefe: Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1987.
- BEAUVOIR, Simone de. *Veda Töreni ve Jean-Paul Sartre'la Söyleşiler*, Çev: Beyhan Kayhan, Nesrin Altınova, Varlık Yayınları, İstanbul, 1983.
- BECKETT, Samuel. *Godot'yu Beklerken, Tüm Düşünler, Oyun Sonu* (Bütün Oyunları 1), Çev: Uğurlu Ün, Mitos Boyut Yayıncılık, İstanbul, 1993.
- BRUNO, J. Frank. *Psikoloji Tarihi*, Çev: Gül Sevdiren, Kibele Yayınevi, İstanbul, 1996.
- COLETTE, Jacques. *L'Existentialisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994.
- COPLESTON, Frederic. *Felsefe Tarihi, Cilt IX, Bölüm 2b (SARTRE)*, Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1990.
- DIDIER, Julia. *Dictonnaire de le philosophie*, Larousse, Paris, 1992.
- FOULQUIE, Paul. *Varoluşçunun Varoluşu*, Çev: Yakup Şahan, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1976.
- FROMM, Erich. *Sahip Olmak ya da Olmak*, Çev: Aydın Arıtan, Arıtan Yayınları, İstanbul, 1994.
- GEÇTAN, Engin. *İnsan Olmak*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988.
- GÜNDOĞAN, Ali Osman. *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, Birey Yayıncılık, Erzurum, 1995.
- GÜRSOY, Kenan. *J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987.

HUISMAN, Denis. *Dictionnaire des Philosophes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1984.

IDT, G n vieve. *La Nausée (Sartre)- Analyse critique-*, Hatier, Paris, 1971.

JASPERS, Karl. *Introduction   la philosophie*, Alm.  ev: Jeanne Hersch, Libraire Plon, Paris, 1965.

JOLIVET, Regit. *Sartre ou la théologie de l'absurde*, Libraire Arth me Fayard, Paris, 1965.

KAUFMANN, Walter. *Dostoyevski'den Sartre'a Varolu  culuk*,  ev: Ak it G kt rk, DE yayinevi,  stanbul, 1964.

KIERKEGAARD, S ren. *Le concept de l'angoisse*, Dan.  ev: Knud Ferlov, Jean J. Gateau, Libraire Gallimard, Paris, 1935.

KIERKEGAARD, S ren. *Korku ve Titreme*,  ev: N. Ekrem D zen, Ara Yayıncılık,  stanbul, 1990.

LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1960.

LOUETTE, Jean-François. *Silence de Sartre*, Presses Universitaires du M rail, Paris, 1995.

MAG L, N. Frank. *Egzistensiyalist Felsefenin Be  Klasiki*,  ev: Vahap Mutal, Derg h Yayınları,  stanbul, 1992.

MESNARD, Pierre. *Kierkegaard*, Presses Universitaires de France, Paris, 1970.

MOELLER, Charles. *J.-P. Sartre ve Tabiat  st nl n Bilinememesi*,  ev: Mehmet Toprak, Remzi Kitabevi,  stanbul, 1969.

MOUNIER, Emmanuel. *Varoluş Felsefelerine Giriş*, Çev: Serdar Rifat Kırkoğlu, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1986.

MURDOCH, Iris. *Sartre'in Yazarlığı ve Felsefesi*, Çev: Selahattin Hilav, Yazko, İstanbul, 1981.

SARTRE, Jean-Paul. *La Nausée*, Editions Gallimard, Paris, 1938.

SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*, Editions Gallimard, Paris, 1943.

SARTRE, Jean-Paul. *L'EXISTENTIALISME est un humanisme*, Les Editions Nagel, Paris, 1970.

SARTRE, Jean-Paul. *Les chemins de la liberté: L'âge de la raison*, Editions Gallimard, Paris, 1945.

SARTRE, Jean-Paul. *Yöntem Araştırmaları*, Çev: Serdar Rifat Kırkoğlu, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1988.

SARTRE, Jean-Paul. *Sözcükler*, Çev: Bertan Onaran, Payel Yayınları, İstanbul, 1989.

SARTRE, Jean-Paul. *Denemeler -Çağımızın Gerçekleri-*, Çev: Sabahattin Eyüpoğlu-Vedat Günyol, Prospero Yayınları, Ankara, 1994.

SARTRE, Jean-Paul. *İş İşten Geçti*, Çev: Zübeyir Bensan, Varlık Yayınları, İstanbul, 1992.

SCHELER, Max. *İnsanın Kosmos'taki Yeri*, Çev: Tomris Mengüşoğlu, Yaprak Yayın Pazarlama, İstanbul, 1988.

SENA, Cemil. *Filozoflar Ansiklopedisi* (Cilt IV, R-Z), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1976.

SUHL, Benjamin. *Sartre (un philosophe critique littéraire)*, Traduit de l'américain par Jean-Pierre Cotterau, Editions Universitaires, Paris, 1971.

TROTIGNON, Pierre. *Les Philosophes Français De 1945 A 1965*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994.

WAHL, Jean. *Les philosophies de l'Existence*, Libraire Armand Colin, Paris, 1954.

YENİŞEHİRLİOĞLU, Şahin. *Düşünce Kozmosu*, Alkım Kitapçılık ve Yayıncılık, Ankara, 1992.

YENİŞEHİRLİOĞLU, Şahin. *Birey-Toplum-Devlet İlişkileri*, Ümit Yayıncılık, Ankara, 1995.

YENİŞEHİRLİOĞLU, Şahin. *Felsefe ve Sanat*, Dayanışma Yayınları, Ankara, 1982.

JEAN-PAUL SARTRE'IN YAPITLARI

Romans:

'La Nausée', Gallimard, 1938.

'Les Chemins de la Liberté, tome I: L'Age de raison', Gallimard, 1945.

'Les Chemins de la Liberté, tome II: Le Sursis', Gallimard, 1945.

'Les Chemins de la Liberté, tome III: La Mort dans l'âme', Gallimard, 1949.

Oeuvres romanesque. (Bibliothèque de la Pléiade)., édition établie par Michel Contat, Michel Rybalka, avec la collaboration de Geneviève Idt et George H. Bauer, Gallimard, 1981.

Nouvelles:

'Le mur', Gallimard, 1939.

1. Le mur

2. La chambre

3. Erostrate

4. Intimité

5. L'enfance d'un chef

Théâtres:

'Les Mouches', Gallimard, 1943.

'Huis clos', Gallimard, 1944.

'Morts sans sépulture', Gallimard, 1946.

'La Putain respectueuse', Gallimard, 1946.

'Les Mains sales', Gallimard, 1948.

'Le Diable et le Bon Dieu', Gallimard, 1951.

Kean, d'après Alexandre Dumas., Gallimard, 1954.

'Nekrassov', Gallimard, 1955.

'Les Séquestrés d'Altona', Gallimard, 1959.

'Les Troyennes', Gallimard, 1965.

Littérature:

'Situations I', Gallimard, 1947.

'Situations II', Gallimard, 1948.

'Situations III', Gallimard, 1949.

'Situations IV-Portraits', Gallimard, 1964.

'Situations V-Colonialisme et néocolonialisme', Gallimard, 1964.

'Situations VI-Problèmes du marxisme', Gallimard, 1964.

'Situations VII-Problèmes du marxisme', Gallimard, 1965.

'Situations VIII', Gallimard, 1972.

'Situations IX', Gallimard, 1972.

'Situations X', Gallimard, 1976.

'Baudelaire', Gallimard, 1946.

'Saint-Genet, comédien et martyr (Les œuvres complètes de Jean Genet, tome I)', Gallimard, 1952.

'Les mots', Gallimard, 1963.

'L'Idiot de la famille, Gustave Flaubert de 1821 à 1857, I, II et III (nouvelle édition revue et augmentée)', Gallimard, 1971-72.

'Un théâtre de situations', Gallimard, 1973.

'Les carnets de la drôle de guerre (novembre 1939- mars 1940)', Gallimard, 1983.

Lettres au Castor et à quelques autres:

I. 1926-1939

II. 1940-1963., Gallimard, 1983.

'Le Scénario Freud, préface par J.-B. Pontalis', Gallimard, 1984.

Philosophie:

'L'Imagination', P.U.F., 1936.

'La Transcendance de l'Ego', Vrin, 1937.

'Esquisse d'une théorie des émotions', Hermann, 1939.

'L'imaginaire', Psychologie phénoménologique de l'imagination., Gallimard, 1940.

'L'Etre et le Néant, Essai d'ontologie phénoménologique', Gallimard, 1943.

'L'EXISTENTIALISME est un humanisme', Nagel, Paris, 1946.

'Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode)', I: Théorie des ensembles pratiques', Gallimard, 1960.

'Critique de la raison dialectique, II: L'intelligibilité de l'Histoire', Gallimard, 1985.

'Cahiers pour une morale', Gallimard, 1983.

Essais politique:

'Réflexions sur la question juive', Gallimard, 1946.

'Entretiens sur la politique, avec David Rousset et Gérard Rosenthal', Gallimard, 1949.

'L'Affaire Henri Martin, textes commentés par Jean-Paul Sartre', Gallimard, 1953.

'On a raison de se révolter, avec Philippe Gavi et Pierre Victor', Gallimard, 1974.

Scénario:

'Sartre', un film réalisé par Alexandre Astruc et Michel Contat.

'Les jeux sont faits', Nagel, 1947.

'L'Engrainage', Nagel, 1948.

Entretiens:

'Entretiens avec Simone de Beauvoir, in la cérémonie des adieux de Simone de Beauvoir', Gallimard, 1981.

Iconographie:

'Sartre, images d'une vie', album préparé par L. Sendyk-Siegel, commentaire de Simone de Beauvoir.



ÖZET

Bu çalışmanın ana teması, J.-P. Sartre'ın 1938 yılında yayınlanan ve içerisinde, Varoluşçuluğun en önemli kavramlarının felsefesal-sanatsal olarak tartışıldığı '*Bulantı*' (La Nausée) adlı romanın irdelenmesidir. '*Bulantı*', Sartre'ın 1938 yılında yayınlanan ilk ve en önemli romanlarından biridir. Bu romanın ana teması ise, dünyanın ve nesnelerin doğalarının sezgisel bir çıkışla felsefesal olarak belirlenmeleri; bir başka anlatımla onların varoluşlarının anlamlarının keşfedilmesidir. Bu bağlamda Sartre'ın '*Bulantı*' adlı romanında '*varoluş*', daha da kapsamlı ve nesnelerin varoluşunu da içine alan bir kavram olarak karşımıza çıkmış; ve bu kavramın anlamı üzerine önemli tartışmalar yapılmıştır.

Bu romanın başkahramanı olan Antoine Roquentin, oldukça geniş düşünen, varolmanın sıkıntısını kendi yaşamında duyan; bu sıkıntısı ve bunaltısı dolayısıyla da nesnelerin varoluşlarının olumsal (contingent), gereksiz, nedensiz, bir amaçtan yoksun ve saçma varoluşlar olduğunu keşfeden bir kişi olarak karşımıza çıkarılmıştır. Bununla birlikte '*Bulantı*' kavramı, metafiziksel bir kavram olarak ele alınmış, varoluşun en üst düzeydeki rahatsızlığı anlamında bir duygu olarak irdelenmiştir. Öyle ki, '*bulantı*', bireyin kendi varoluşunun üzerine olan bilinçliliğinde, bireyin kendi kendisini ne ve nasıl yapmak konusunda sınırsız ve dayanaksız bir özgürlüğe -ancak bu özgürlük, hiçliğe doğru yol alan bir özgürlüktür- sahip olduğunun farkına varmasında yaşanması bir zorunluluk olarak karşımıza çıkan *varoluşsal*, en uç noktada ise *yokoluşsal bir duygudur*. Bu nedenle de '*bulantı*', Roquentin'in yaşamında, varoluşun anlamsızlığına karşı verilen duyarlı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır.

ABSTRACT

The main aim of this study is to explore the novel of J.-P. Sartre, *The Nausea*, in which the most important concepts regarding to the existentialist philosophy are discussed in philosophically and artistically. *The Nausea*, which is the first and the most important novel written by Sartre, was published in 1938. The basic theme in the novel is to reveal the nature of the world and the objects philosophically through the intuition itself; in other words, the aim is to discover the meanings of the existences of the objects. In this context, the concept of existence in *The Nausea* appears a highly profound concept including the existences of objects.

That the hero of the novel, Antoine Roquentin, feels nausea of existence in his own life, he is introduced in the novel as one who discovers the existence of the objects as being aimless, contingent, groundless, unessential and absurd. In the novel, the concept of nausea is presented as a metaphysical term and the feeling of nausea is examined as the most irksome sentiment of the existence. So, nausea is a feeling in which the existence awakes itself in unlimited freedom to actualize by itself on concerning how to do and what to do. But, this freedom goes to the nothingness in which the existence feels both his own existence and his own inexistence together. For this reason, the feeling of nausea appears as a sensible feeling counter to the senseless of the existence in Roquentin life.