

**T.C.
MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**JEAN PAUL SARTRE'DA BAŞKASI İLE BEN ARASINDAKİ İLİŞKİ
BAĞLAMINDA BAKIŞ FENOMENİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**HAZIRLAYAN
HANDE KUL
1441012012**

**DANIŞMAN
PROF. DR. ALİ OSMAN GÜNDOĞAN**

EKİM 2019

MUĞLA

T.C.
MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

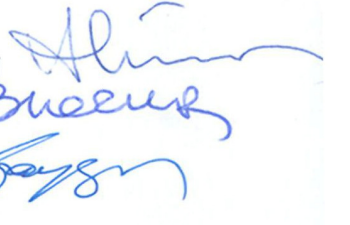
JEAN PAUL SARTRE'DA BAŞKASI İLE BEN ARASINDAKİ İLİŞKİ
BAĞLAMINDA BAKIŞ FENOMENİ

HAZIRLAYAN
HANDE KUL

Sosyal Bilimler Enstitüsünce
“Tezli Yüksek Lisans”
Diploması Verilmesi İçin Kabul Edilen Tezdir.

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih : 4.11.2019
Tezin Sözlü Savunma Tarihi : 4.10.2019

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN
Jüri Üyesi : Doç. Dr. Buket KORKUT RAPTİS
Jüri Üyesi : Doç. Dr. Tuncay SAYGIN



Enstitü Müdürü : Doç. Dr. Ali BAYRAKDAROĞLU

EKİM 2019
MUĞLA

TUTANAK

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün 10/07/2019 tarih ve 897/1 sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 24/6 maddesine göre, Felsefe Anabilim Dalı **Tezli Yüksek Lisans Programı** öğrencisi Hande KUL'un "Jean Paul Sartre'da Başkası ile Ben Arasındaki İlişki Bağlamında Bakış Fenomeni" adlı tezini incelemiş ve aday 4/10/2019 tarihinde saat 10.00 da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra 60 dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin **kabul** edildiğine oy birliği ile karar verildi.

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN

Üye


Doç. Dr. Buket KORKUT RAPTİS

Üye


Doç. Dr. Tuncay SAYGIN

YEMİN

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Jean Paul Sartre’da Başkası ile Ben Arasındaki İlişki Bağlamında Bakış Fenomeni” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

4/10/2019

HANDE KUL

YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ		
TEZ VERİ GİRİŞ FORMU		
YAZARIN		
Soyadı : KUL		
Adı : HANDE		Referans No: 10300558
TEZİN ADI		
Türkçe : JEAN PAUL SARTRE'DA BAŞKASI İLE BEN ARASINDAKİ İLİŞKİ BAĞLAMINDA BAKIŞ FENOMENİ		
Y. Dil : THE PHENOMENON OF THE GAZE IN THE CONTEXT OF THE RELATIONSHIP OF THE OTHER AND I IN JEAN PAUL SARTRE'S LITERARY WORKS		
TEZİN TÜRÜ: Yüksek Lisans	Doktora	Sanatta Yeterlilik
☒	☐	☐
TEZİN KABUL EDİLDİĞİ		
Üniversite : Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi		
Fakülte :		
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü		
Diğer Kuruluşlar:		
Tarih : 04.10.2019		
TEZ YAYINLANMIŞSA		
Yayınlayan :		
Basım Yeri :		
Basım Tarihi :		
ISBN :		
TEZ YÖNETİCİSİNİN		
Soyadı, Adı : GÜNDOĞAN, ALİ OSMAN		
Unvanı : PROF. DR.		

TEZİN YAZILDIĞI DİL: TÜRKÇE

TEZİN SAYFA SAYISI: 97

TEZİN KONUSU (KONULARI) :

- 1. Jean Paul Sartre ve Varoluşçuluk**
- 2. Jean Paul Sartre'ın Varlık Anlayışı**
- 3. Jean Paul Sartre'da İnsanın Varoluş Sürecindeki İlişkileri**

TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELEER:

- 1. Sartre**
- 2. Bakış**
- 3. Başkası**
- 4. Kendi için varlık**
- 5. Kendinde Varlık**
- 6. Varlık Ve Hiçlik**
- 7. Bulantı**

İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMELEER

- 1. Sartre**
- 2. Gaze**
- 3. Other**
- 4. being-for-itself**
- 5. being-in-itself**
- 6. Being And Nothingness**
- 7. Nausea**

“JEAN PAUL SARTRE’DA BAŞKASI İLE BEN ARASINDAKİ İLİŞKİ BAĞLAMINDA BAKIŞ FENOMENİ ”

ÖZET

Bu çalışmamızda J. P. Sartre’ın Varoluşçuluk hakkındaki görüşleri temelinde, işin içine varlık anlayışını da katarak başkasıyla olan ilişkimiz bağlamında bakış fenomenini incelemeye çalıştık. Felsefi görüşlerini incelerken temel kaynağımız ele aldığımız konuyu büyük bir ustalıkla işlediği Varlık ve Hiçlik kitabı oldu. Konunun daha kavranılabilir olabilmesi açısından başkası ile olan ilişkilerimizin bakış fenomenini çerçevesinde örneklerle ele alındığı edebi eserlerine atıfta bulunduk.

Başkası ile ben arasındaki ilişkide bakış fenomenini “Ben” için yapıcı ve yıkıcı tarafları ile ele aldık: Bir tarafta özgürlüğümü istila eden düşmanca bakış, diğer tarafta beni yapmakta olduğum şeyin bilinci ile yüzleştiren, eylemlerim üzerine düşünüp onları yeniden kurmama temel oluşturan yapıcı bakış. Her ikisinde de ortak olan, bakışın, başkasından geliyor oluşudur, fakat ikinci olarak ele aldığımız bakış benim uygunsuz bir davranışta yakalayıp fark etmesi bakımından yapıcı olarak ele alınır. Bakış fenomenini çerçevesinde başkasıyla aramdaki ilişkiyi “ Kendisi için varlık”, “Ben”, “Kendinde Varlık” ve “Başkası” kavramlarıyla ele alıp özneler arası bir iletişimin imkanları üzerine tartıştık. Çalışmamız, bu sayede başkaları ile olan ilişkimizi ne şekilde kurmamız gerektiği sorusunu cevaplamaya imkan tanımıştır.

Anahtar Kelimeler: Sartre, Bakış, Başkası, Kendi için varlık, Kendinde Varlık, Varlık Ve Hiçlik, Bulantı

**THE PHENOMENON OF THE GAZE
IN THE CONTEXT OF THE RELATIONSHIP OF THE OTHER AND I
IN
JEAN PAUL SARTRE'S LITERARY WORKS**

ABSTRACT

In the present study, we had investigated the phenomenon of the gaze, in consideration of J. P. Sartre's thoughts about existentialism, within the context of our relationship with the others, integrating the concept of being. While we had been investigating his thoughts, our primary source had been Being and Nothingness in which he had examined the subject we had been addressed. We had referred to his literary works in which our relationship with the others had been examined with examples within the frame of the phenomenon of the gaze with regards to comprehensibility.

We had addressed the issue of the phenomenon of the gaze in the relationship of the other and I in its constructive and destructive aspects. On one hand, a hostile gaze which is overwhelming my freedom, on the other hand a constructive gaze which is confronting me with the awareness of what I am on the point of doing, forming a basis to reconstruct my actions after considering on them. What is common in both is that the glance is perceived by the others. But the second gaze we had examined, is considered constructive just because I got caught on the very act. We had discussed the possibilities of the communication between subjects, addressing to the relationship between the other and I, with the notions of, being-for-itself, I, being-in-itself and the Other. Thus our study enabled us to answer the question of how should we construct our relationship with others.

KeyWords: Sartre, Gaze, Other, being-for-itself, being-in-itself, Being and Nothingness, Nausea

ÖNSÖZ

Jean Paul Sartre’da Ben ve Başkası Arasındaki İlişki Bağlamında Bakış Fenomeni başlığı altında ele aldığımız bu tezin amacı, Başkası ile ben arasındaki ilişkide başkasının bakış fenomeni aracılığıyla bende oluşturduğu olumlu ve olumsuz tarafları ele alarak özneler arası bir ilişkinin hangi koşullarda neden mümkün olacağı ya da olamayacağı üzerine bir araştırmanın izini sürmektir.

Bu çalışmayla, bakış fenomeninin özneler arası ilişkide problematik olduğu durumları Sartre’ın eserlerinden örneklerle açıklamaya çalıştık. Ulaştığımız sonuçlar neticesinde özneler arası bir ilişkinin nasıl mümkün olabileceği üzerine tartıştık. Sartre’ın felsefesini kavrayabilmek adına filozofun hayatına derinlikli bir bakış atmak, onunla tanış olmak pek keyifliydi. Aynı zamanda Sartre’ın, felsefi eserlerinin yanı sıra felsefi doktrinlerine paralel olarak edebi eserler ortaya koyması, problemi anlamamız açısından çok yardımcı oldu.

Sartre’ın dünyasına girme aşamasında benim yolumu açan, filozofumuzla tanış olduktan sonra da bana yol göstermekten asla geri durmayan ve bu çalışma sürecinde bana olan inancı ve güveninden ötürü değerli hocam Ali Osman Gündoğan’a çok teşekkür ederim.

HANDE KUL

Muğla

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	I
İÇİNDEKİLER.....	II
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

JEAN PAUL SARTRE, VAROLUŞÇULUK VE SARTRE'IN VARLIK ANLAYIŞI

1.1.Sartre ve Varoluşçuluk.....	5
1.2. Jean Paul Sartre'ın Varlık Anlayışı	12
1.2.1. Varlık Türleri	18
1.2.1.1 Kendinde Varlık (l'être en-soi).....	19
1.2.1.2 Kendisi için Varlık (l'être - pour – soi)	22
1.2.1.3. Bakış Fenomeni Temelinde Başkası için Varlık (l'être - pour - autrui).....	32

İKİNCİ BÖLÜM

JEAN PAUL SARTRE'DA İNSANIN VAROLUŞ SÜRECİNDEKİ İLİŞKİLERİ

2.1. İnsan- Dünya İlişkisi	41
2.1.1. Kendinde Varlık Olarak Dünya	43
2.1.2. Benim için Varlık Olarak Dünya	46
2.2. İnsan- İnsan İlişkisi.....	53
2.2.1. Başkası Kimdir?.....	54
2.2.2. Bakış Fenomeni.....	58
2.2.3. Utanç ve Yüz Kızarması	65
2.2.4. “Cehennem Başkalarıdır”	69
2.2.5. Özneler Arası İletişim - İletişimsizlik	76
2.3. İnsan –Tanrı İlişkisi.....	88

Sonuç.....	91
Kaynakça.....	94



GİRİŞ

İnsan, dünyaya gelip kendisinin farkına vardığı günden itibaren içinde yaşadığı dünyayı ve evreni sürekli olarak tanımaya, anlamaya çalışmıştır. (Geçtan, 1984, s. 7). İlk çağlarda doğa filozoflarının başlattığı ‘nedir?’ li soru sorma sanatı günümüze kadar verilen cevaplar ışığında evrilerek gelmiştir. Bu bakımdan düşünce tarihine, doğadan ziyade insanı da temel alan felsefi bir bakış atacak olursak karşılaşacağımız ilk isimler, insanın her şeyin ölçüsü olduğunu savunan Protogoras ve kendini tanı, diye öğütleyen Sokrates olacaktır. Düşünmenin nesnesi madde iken böylelikle zamanla insana evrilmiştir. Fakat insanı bir birey olarak ele alıp bizatihi varoluşunu araştıran düşünce akımı ise 19. Yy’ da Kierkegaard ile karşımıza çıkan ‘Varoluşçuluk’tur.

“Varoluşçuluk, sözcük olarak, 1929’da Yeni-Kantçı F.Heinemann tarafından ortaya atılmış bir terimdir” (Kaufmann, 1964, s. 8)

Varoluşçuluğun belirlenmiş ve sınırlandırılmış net bir anlamı olmamasına karşın, varoluşçuluk kanadında adı geçen tüm düşünürler insanı bir birey olarak temel alıp onun özünü irade ve edimleriyle kendisinin oluşturduğunu söyler ve klâsik felsefenin öz’cü anlayışına karşı, birbirinden farklı pek çok tavır geliştirirler. Bu sebeple Heinemann “Varoluşçuluğun gerçek bir tanımı yapılamaz. Çünkü varoluşçuluk sözcüğünü kucaklayan tek bir öz, tek ve değişmez bir felsefe yoktur. Bu sözcük aralarında derin farklar bulunan çeşitli felsefeleri gösterir. “ (Sartre, 1961, s. 4) demiştir.

Bahsedilen sebeplerden ötürü yapılan varoluş felsefeleri üzerine değişik yorumlar getirilmiştir:

“ Sözgelisi Weil’e göre varoluşçuluk bir bunalım, Mounier’e göre umutsuzluk , Hameline’a göre bulantı, Banfi’ye göre kötümserlik , Wahl’a göre başkaldırı,, Marcel’e göre özgürlük, Lukacs’a göre düşünücülük (idealisme), Benda’ya göre usdışıcılık (irrationalisme) , Foulquie’ye göre saçmalık felsefesidir.” (Sartre, 1961, s. 3)

Gözümüzün önüne kökten beslenen, gövdesiyle dik durmaya başlamış ve esas olarak dallarında kendini bulmuş bir varoluşçular ağacı getirecek olursak, köklerinden birinde İyonyalı doğa düşünürlerinden farklı olarak önce insanın ve insana dair etik

sorunların tartışılmasının gerekliliğini vurgulayan Sokrates, diğerlerinde Aziz Agustinus ve Aziz Bernard'ı görürüz. Gövdenin başlangıcında ise gönül kavramını aklın üstüne koyan ve dolayısıyla Hristiyanlığın “içsellik” kavramına oldukça yakın duran 12. Yüzyılın ünlü düşünürü Blaise Pascal'ı görürüz. Gövdenin biraz daha yukarısında istençli hareket kavramından yola çıkan Maine de Biran'ı görürüz. Gövdenin tam ortasında ise Kopenhaglı Sokrates lakabıyla bilinen , “varoluş” kavramını ilk defa günümüzde kastettiğimiz anlamla kullanan ve Hegel'in sistemine karşı çıkmış olan Danimarkalı filozof Kierkegaard'ı görmekteyiz. Bu noktadan itibaren Husserl'in fenomenolojisiyle beslenmiş fakat onu yalnızca bir yöntem olarak benimsemiş dallar çıkar karşımıza. Bu sola açılan dallarda öncelikle, Tanrı'nın öldüğünü söyleyen Nietzsche, sonrasında onu takip eden Sartre'ın da birçok temel kavramını alıp işlediği Alman filozof Heidegger ve uç noktasında da felsefesini geniş biçimde ele alacağımız tanrıtanımaç tarafın son temsilcisi de diyebileceğimiz Fransız filozof Sartre vardır. Sağa açılan teist dallarda ise personelizmin öncülerinden Mounier'i, insanı varoluş sürecinde “homo viatör” olarak ele almış Gabriel Marcel'i ve varoluş sürecindeki insanı sürekli bir gerilim/savaşım halinde olarak yorumlamış Alman filozof Karl Jaspers'i görürüz. (Kırkoğlu, 2013, s. 22 - 23) Sola açılan dalların yapraklarına Sartre'ın da çağdaşları olan birkaç düşünürü eklemekte fayda var. Her ne kadar varoluşçu olmadığını savunsa da insanın saçma olan dünyanın karşısında alması gereken tavrı kendine problem edinip verdiği eserlerle de bunu destekleyen düşünür Albert Camus, Çağdaş Fransız felsefesinin bir başka ünlü düşünürü Maurice Merleau Ponty ve tabii ki varoluşçuluğu feminist perspektiften ele alan kadın düşünür Simon de Beauvoir.

Çağdaş dönemde pozitivizmin genel tavrı, teknolojinin faydalarıyla birlikte yanında getirdiği yabancılaşma problemi, Birinci ve İkinci Dünya Savaşları'nın yarattığı kaos ortamı, bütün bunlar, bilim ve sanayide ilerlemelerin, teknolojik gelişmelerin hayatı kolaylaştıracağını umut etmiş insanın hayal kırıklığı olmuştur. Varoluşçuluk da insanın kendi çağına karşı aldığı bir tavır olarak karşımıza çıkacaktır.

Varoluşçuluk, insanı hedeflemesine karşın bireyi temel alır. Onun için söz konusu olan tek tek bireylerdir, dolayısıyla herkesin varoluşu biriciktir. Eşit ve aynı

olduğumuz tek zemin dünyada olmaklıktır. Bu da insan gerçekliğine tekâbül eden bir yapıya göndermede bulunur. İnsan bilinci ve bedeni ile birlikte dünyada varolur. Fakat dünyada olmasına herhangi bir anlam atfedemez. Bu durum insanda bırakılmışlık duygusuyla kendini gösterir.

İnsan dünyaya geldiği andan itibaren sürekli olarak belirlenmeye maruz kalacaktır. Ona bir isim takılacak, belli bir ırka tabi tutulacak, toplumunun değerleri benimsemesi istenecek, belli bir ülke sınırları içinde vatandaş olacak, maddi açıdan belli bir sınıfın üyesi olacak... Bu bakımdan doğmadan önce çerçevesi hazır bir fotoğraf gibi, doğduktan sonra o çerçeveye sığdırılmaya çalışılacaktır.

İnsan yalnızca değerler dünyasıyla değil, nesneler dünyasıyla da yüzleşir. Nesnelerin karşısında bulunarak, onları niteliklerinden arındırdığında onların anlamsızlığı ve fazlalığı karşısında dehşete düşecektir.

Özgürlük olgusu, insan gerçekliğinin zorunlu bir yapısı gibidir. Çünkü insan dünyaya bırakıldığından ötürü kendinden neler yapacağından ancak kendisi sorumludur. Ömrü boyunca yaşayacağı tüm belirlemeleri göz önünde bulundurursak kendisinden yapılmak istenen şeye karşı kendisini aşması gerekecektir. İnsanın kendi kendini seçip aşması için sürekli bir yüzleşme halinde olması bakımından iç daralması ve bulantı gibi deneyimleri yaşaması kaçınılmaz olacaktır. Fakat bu deneyimler insanı eylemsizliğe yöneltmez, kendi varoluşuna yönelip seçim yapabilmesini sağlayacak koşulları oluşturur. İnsan ölünceye dek olmuş bitmiş bir şey olmadığından özgürlüğüyle birlikte seçim yapma mecburiyeti de onun peşini bırakmayacaktır.

İnsan; dünya üzerinde ve dünyanın karşısında başka insanlarla birlikte yaşar. İnsanın dünya ile temelde dengeli bir ilişki kurması zaten kolay değilken, başka insanlarla kuracağı özneler arası ilişki hepten zordur. Çünkü özgürlük bizim kaçamayacağımız bir olguyken ve hatta varoluşumun zorunlu bir yanıyken, başkası, bakışıyla bizzat benim olan özgürlüğü elimden alıp üzerimde bir nesneymişim, sanki şeyler arasında herhangi bir şeymişim gibi hakimiyet kurmak istemektedir. Ama aynı başkası yine bana attığı bir bakışla, benim kendimin bilincinde olmadığım zaman bende yarattığı farkındalıkla beni kendime getirmektedir. Peki bu durumda başkası ile ilişkim ve başkasının bakışına karşı aldığım tavır nasıl olmalıdır? Bu ilişki imkansız bir ilişki

midir yoksa problematik bir ilişki midir? Eğer problematik bir ilişkiyse Sartre, bize bu noktada nasıl çözümler sunacaktır?

Tezin birinci bölümünde Sartre'ın varoluştan ne anladığı ve varlık anlayışı üzerinde dururken, ikinci bölümün konusu insanın dünya, başka insanlar ve Tanrı'yla olan ilişkisinde ne yönde tavır aldığı, bakış fenomeninin başkası ile aramdaki ilişkide etkisinin ne olduğu ve özneler arası ilişkinin mümkün olup olmadığı üzerinde durulmaya çalışılmış ve sonuç bölümünde de bir değerlendirme yapılmıştır.



BİRİNCİ BÖLÜM

JEAN PAUL SARTRE, VAROLUŞÇULUK VE SARTRE'IN VARLIK ANLAYIŞI

1.1.Sartre ve Varoluşçuluk

Jean Paul Charles Aymard Sartre, varoluşçuluğun Fransa'daki kanadını temsil eden ateist filozoftur. Felsefesini, varoluşun, özden önce geldiğini savunarak temellendirmiştir. Sartre felsefesi, ateizm temelli olduğundan ötürü yaşamın bütün sorumluluğunu insanın kendisine yüklemiş vaziyette karşımıza çıkar: insan varolmuştur ve hangi şekilde oluşmak isterse, istediği o yönde tavır alacaktır.

Varoluşun özden önce gelmesi ilkesini temel alan bu öğretinin odağında insan vardır. İnsan önce dünyaya gelir, var olur, ne olacağı ise bunun ardından söz konusudur. Bu durumda, insan öncesinde belirlenmediği için ne olduğundan, kendinden ne yaptığından bizzat kendisi sorumlu olmuş olur. Bu sebeple varoluşçuluğun ilk işi Sartre'a göre “ her insanı kendi varlığına kavuşturmak, varlığının sorumluluğunu kendi omzuna yüklemektir.” (Sartre, 1961, s. 35)

Etkilendiği başlıca filozoflar, Alman fenomenolog Edmund Husserl ve varoluşçuluğun Almanya kanadını temsil eden filozof Martin Heidegger'dir.

1934'te Berlin Fransız Enstitüsü'nde aldığı fenomenoloji derslerinin Sartre'ın kendi varlık anlayışını oluşturtmasındaki etkisi göz ardı edilemez. Sartre, fenomenoloji ile birlikte felsefede var olmak ve görünmek arasındaki ayrımı ortadan kaldıracılabileceğini keşfeder. (Bertholet, 2009, s. 158-160) Bununla birlikte, Sartre, zihnin yönelimsel faaliyetinin, yani her bilincin ancak bir şeyin bilinci olduğu öğretisinin temelinde varlık anlayışını oluşturmıştır.

Sartre, 1937 'de fenomenolojik bir psikoloji oluşturmaya çalışıp Egonun Aşkınlığı'nı kaleme alırken Heidegger'in Varlık ve Zaman ile Metafizik Nedir? adlı eserlerini okumaya başlar ve oldukça etkilenir. Sartre, Heidegger'in ölüm, yazgı ve hiçlik üzerine fikirlerine baktığında onun fenomenolojisinin kendi döneminin trajedisini üstlendiğini fark eder. (Bertholet, 2009, s. 189)

Sartre'ın, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi alt başlıklı Varlık ve Hiçlik adlı kitabında Edmund Husserl, Martin Heidegger, İmmanuel Kant ve Descartes gibi filozofların fikirlerini kendi felsefesinde eriterek tartıştığını görürüz.

Fakat varoluşçuluğunu tam anlamıyla ele aldığı kitap, Les Temps Modernes adlı dergiyi Simon de Beauvoir, Merleau Ponty, Aron, Albert Camus gibi isimlerle çıkarmaya başlamadan hemen önce derginin tanıtımı için 29 Ekim 1945'te, Esprit dergisinden Marc Beigdeber ile Marc Calmy'nin yönettiği Maintenant kulübü 'Varoluşçuluk bir Hümanizmadır' konulu konferansın bir yıl sonra yani 1946 'da yayımlanmış metnidir. (Bertholet, 2009, s. 277)

Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır adıyla basılan kitapta varoluşçuluğa karşı yöneltilen eleştirilere cevap verirken varoluşçuluğu da çok uzun olmayan fakat genel anlamda betimleme ve örneklemelere dayanan bir sistemle olabildiğince açık şekilde sunar.

Sartre, Les Temps Modernes dergisi için,

“Dergimiz insan kişiliğinin bağımsızlığını ve haklarını korumaya çalışacaktır” (Sartre, 1963, s. 65) demiştir. Bu cümle gerçekten de çok değerlidir, çünkü bize özgürlük kavramının Sartre için varoluşçuluktaki önemini, oluşturmaya çalıştığı ahlâkındaki yerini ve varoluşunu gerçekleştirmeye, bulmaya çalışan bir insan olarak özgürlük olgusunun kendinde bir amaç olduğunu ve amacına ulaşmak için sarf ettiği çabaya işaret eder. Burada dikkat edilmesi gereken husus, özgürlüğü seçmiş olan filozofun kendi seçimini diğer insanlar için de hedeflemiş olması ve sorumluluk almasıdır. Çünkü “Verilmiş özgürlük yoktur; tutkuları, ırkı, sınıfı, ulusu aşarak kendini fethetmek, bu arada öteki insanları da kazanmak gerekir.” (Sartre, 1967, s. 65)

Sartre'a göre, insan dünyaya, *bırakılmıştır*¹ : ”Onun sisteminde bırakılmışlık, varoluşsal bir hâldir ve sisteminde doğrudan ontoloji ve ahlâkla ilgilidir.

¹ “ Bırakılmışlık (Fr: Abandonnement, İng: Abandonment) teması, Hristiyanlık ile ilgili bir tema olmak bakımından, “ başlangıçtaki günahıtan ötürü, günahkâr insanlığın Tanrı tarafından terk edilmesi ya da hiçliğin bağrına bırakılmasıdır.” Bundan dolayı, insanlığın yalnızlığa terk edildiğini de dile getirdiği için, aynı zamanda yalnızlığın da temasıdır. Sürgüne gönderilmek üzere gemiye binmiş olduğumuz, Pascal'ın tacından edilmiş kral olduğumuz, Gabriel Marcel'in homo viatör, yolculuk eden

Bırakılmışlık, en-soi ve pour-soi'nın analizinin, insan için 'varoluşun özden önce gelmesinin' ve Tanrı'nın inkârının sonucunda insan özgürlüğü ve sorumluluğunun bir gereği olarak ortaya çıkar.” (Gündoğan, 2019, s. 1)

Dünyaya alelâde bir şekilde bırakılmış, varoluşunu henüz hiçbir şeye dayandıramayan insan, Albert Camus'un deyimiyle, *yabancıdır*. Yabancıdır ve dolayısıyla da yalnızdır. Kendisi belirlenmemiş olduğu için, kendisinden bir şey yapma sorumluluğu, kendindedir. Bu sebepten ötürü ne olmak istiyorsa buna kendi karar verecek, çokça imkânın içinden birini, kendisi tercih edecektir; bu bakımdan da özgürdür. Gerçekten ben olduğunu hisseder, çünkü kendisiyle ve seçimleriyle baş başadır.

Sartre, Özgürlük Yolları'nın ilk cildi olan Akıl Çağı'nda, ele aldığımız konu dahilinde Mathieu' den okuyucuya şöyle bahseder:

“ O özgürdü, her şeyi yapmakta özgürdü, bir hayvan ya da ruhsuz bir makine olup çıkmakta, boyun eğmekte özgürdü, isyan etmekte özgürdü, kararsız olmakta özgürdü; evlenmek, silkinip çıkıvermek, ya yıllarca bu yükü ayaklarıyla gittiği her yere sürüklemek; nasıl isterse öyle hareket edebilirdi, ona kimse öğüt veremezdi, kendi hükümleriyle yaratacağı 'iyi' ve 'kötü' den öte iyi ve kötü yoktu onun için. Çevresinde her şey toplanmış ona bakıyor, tek bir hareket yapmadan onu bekliyordu. Korkunç bir sessizliğin ortasında yapayalnızdı, özgür ve yapayalnız, yardımdan ve aftan yoksun, hiçbir yardım umudu olmadan karar vermeye mahkûmdu, ölünceye dek özgür olmaya mahkûmdu.” (Sartre, 2009, s. 246)

Yardımdan ve aftan yoksun olmak bir yaratıcının kabul edilmediğine göndermede bulunur. Çünkü bir inanç bağlamında yaşayan insanlar zor durumda kaldıklarında inançları temelindeki yaratıcı neyse, ona sığınır. Af dilemek, bir yaratıcının bakışı karşısında suçlanmış olmayı, onun karşısında utanıp pişman olmayı gerektireceğinden Sartre'ın felsefî doktrininde mevcut olmayan bir yapıdır. Sözü edilen yapının eksikliği, özgürlüğe atıfta bulunur; bu demektir ki seçim ve edimlerimizi kendi irademiz temelinde gerçekleştiririz. Bu noktada sorumluluk,

insan olduğumuz temaları da, bırakılmışlık temasının değişik ifadeleri olarak ortaya çıkmıştır. “ (Gündoğan, 2019, s. 1)

bizzat insanın kendisine yüklenmiş olur. Suçlayacak bir kaderimiz ve yalvaracak bir Tanrımız olmazsa eğer, özgürlüğe mahkûm edilmiş oluruz.

Varoluşçuluk deyince, Sartre'ın bundan anladığı, “ insanın yaşamasına yol veren ve her gerçeğin, her eylemin bir çevreyi, bir insancıl özelliği kucakladığını gösteren bir öğreti (doctrin) “ (Sartre, 1961, s. 30) olduğudur.

Les Temps Modernes dergisinin tanıtım yazısında Sartre, varoluşçuluğun amacının, insanı, kendi kendisini seçecek hâle getirmek olduğunu şu şekilde dile getirir : “ İnsanlar arasında ortak olan, doğmak, ölmek ve bir arada yaşamak gibi hâllerdir. Bunların dışındaki hâller her insanın durumuna göre değişir. İnsan meslek çevresinin, ailesinin, sınıfının ve nihayet dünyanın kendi kendine verdiği hâl içinde bir bütündür. Yazı yazarken, kürek mahkûmluğunda çalışırken, bir kadını, bir kravatı seçerken kim olduğunu belli eder. Dünya ortasında bir yeri de olduğu için onun hâli dünyanın hâline bağlıdır. Mademki, insan böyle bir bütündür (...) onun bir hâlden başka bir hâle geçmesi, bütün varlığının değişmesi gerekir.” (Sartre, 1946, s. 35)

Bu konuyu Gustave Flaubert'i ele alan Ailenin Budalası adlı kitabında da ele almıştır. Flaubert, Tanrı'yı rakip olarak gören ve mütemadiyen bilimle uğraşan, kadvralar üzerinde deneyler yapan bir babanın iyi bakılan bir çocuğudur. Tıp Fakültesinde iyi bir öğrenci olan ve nefret edilen bir ağabeyin kardeşidir. Babasının kadvralarla uğraştığı laboratuvarının dibindeki bir bahçede oynayan kız çocuğunun da ağabeyidir. Bunlara karşın, Flaubert, babasının aksine inanca özlem duyar. Alanında çok parlak olan abisini sevmediği için bilim insanlığı yolu tıkanmıştır. Bahçede koşuşturan kız kardeşini kaybetmiştir. Flaubert aynı zamanda kent soyluluğuna yabancılamış ama kent soylusu olarak yetiştirilmiş bir çocuktur. Kendisine yapıştırılmış ‘birinin bir şeyi olma’ ya da ‘toplumun kent soylusu olma’ etiketlerinden ne kadarını sindirip sindiremediği, bu durumun, yani çocukluk yaşantısının yetişkinliğe etkisini araştırıp insanı anlamaya çalışırken onu, kendi biricik yaşantısının tarihsel süreci içinde bir bütün olarak ele almak gerektiğine vurgu yapmıştır. Flaubert'in ne olduğu, ne yaptığı ya da seçimleri yalnızca kendisine değil kendi dünyasına da bağlıdır. (Sartre, 1981, s. 61-62)

Sartre, Özgürlük Yolları serisinde de aynı konuyu işlemiştir. Bu seri, “insanların dopdolu bir varlık ve inanç arayışlarının ve bu arayış içinde özgürlüklerini benimseyişlerinin ya da inkâr edişlerinin hikâyesi gibidir.” (Murdoch, 1964, s. 27)

Sartre’a göre “ ben, yalnız ve özgürüm. Çünkü dünyanın durumu bana başka bir yalnızlığı hissettirmektedir. Bu herhangi bir nesnel konu değildir. Bu durum bana, benim ben olduğumu gösterir.” (Karakaya, 2004, s. 125) Varoluşçuluk öğretisinde insan önceden belirlenmiş, kurulmuş herhangi bir şey değildir. Bırakılmışlığından ötürü yalnızdır, var olmadan önce belirlenmemişliğinden ötürü de özgürlük, onun için kaçınılmaz olandır. Sartre bu yüzden, “ İnsan var olduktan sonra kendini kavradığı gibidir. Varlaşmaya doğru yaptığı bu atılımdan (hamleden) sonra olmak istediği gibidir. Kendini nasıl yaparsa öyledir yani. Varoluşçuluğun baş ilkesi (prencipe’i) de budur işte.” demiştir (Sartre, 1961, s. 34) Fakat kendini gerçekleştirme vurgusu varoluşçuluk öğretisi tarafından sıkça yapıldığından, öğretinin hakkında gelen ‘sübjektivist’ eleştirisine Sartre şu şekilde cevap verir:

“ Oysaki öznelcilik, bir yandan öznenin kendi kendini seçmesi, öbür yandan da insancıl öznelliği aşmanın kişiöğlunun elinde olmaması demektir. Varoluşçuluğun derin anlamı bunlardan ikincisinde gizlidir.” (Sartre, 1961, s. 35)

Öğretinin çıkış noktası her zaman bireyin öznelliği olsa da bunun sebebi tamamen felsefidir. (Sartre, 1961, s. 51)

İnsan bir geleceğe doğru atılır ve bu atılışın bilincine varır. Olmak isteyeceği şeyden ziyade, kendini nasıl tasarladıysa öyle olur. Bir kitap yazmak veya evlenmek isteyebilirim; ama bunlar istem denen şeyin ötesinde köklü bir seçimi de gerektirmektedir. İnsanın tasarısı konusundaki başarıyı, tasarısı her ne ise ona uygun şekilde çalışma, çaba ve tutarlılığı beraberinde gerektirir. Lâkin seçtiği şey temelinde insan, yalnızca kendinden değil bütün insanlardan sorumludur. Kendisinin yaptığı eylem her ne ise başka insanlar için de bunu onaylamış olur. Dikkat edilmesi gereken husus, burada, herkes benim gibi davranırsa ne olur sorusunun altını dolduracak cevaplardan geçer. Bu yüzden insan, kendini seçerken, kendi için tercihte bulurken, tüm insanları da seçmiş olur; yani olmak istediği kişiyi tasarladığında tüm insanların nasıl olması gerektiğini de tasarlar. Dolayısıyla seçilen insan tasarısı, bu noktada

ideal olan insandır. Sartre, insanın kendine karşı sorumlu olduğundan, herkese karşı sorumlu olduğunu söyler. (Sartre, 1961, s. 35)

Sartre, varoluş konusunda asıl dert ettiği şeyi bize şöyle açıklar:

“ Gerçek sorun aslında, gerçeğin nesnel bir bilgisi içinde, öznel olarak varolan bizim, gerçeklikle bir ilişki kurmak için kendimizi nasıl aştığımızdır.” (Sartre, 2015, s. 69)

Dünya ile olan ilişkimiz bu noktada kıymetlidir. Çünkü söz konusu dünya, herkes için dünyadır, koşullar birbirinden farklıdır fakat dünyada olma, dünyaya bırakılma durumu bakımından birbirimizle eşitizdir. Buradaki esas husus, dünyaya bırakıldıktan sonra kendimizi onunla ilişki kurarken hangi şekilde aştığımız, karşısında nasıl varoluştığımız ile ilgilidir.

“İnsan bir hâldir, istediği gibi düşünmekte de serbest değildir. Ama bu hâlin insan hali olabilmesi için yaşanmış, idrak edilmiş ve aşılmış olması, bir mana kazanması gerekir, İnsan eğer hâlinde başka bir şey olmasaydı hâline ne razı olabilir, ne de isyan edebilirdi. Hâlbuki insan, hâlinin şuuruna varıyor, bu hâlde kalmak veya kalmamak yollarından birini seçiyor. Harekete geçmediği zaman bile kendinin ve kendi hâlinde olanların kaderini benimsiyor, insanlığa kendine göre bir değer veriyor. Bizim tasarladığımız insan bu, kendini bilen insandır. Bu insan hem tamamen hâline bağlı hem de tamamen serbesttir. İşte kurtarmak istediğimiz de bu serbest olması gereken insandır. Bazı hâllerde insan ya bu serbestliği yahut da ölümü seçer. İnsanı, kendi hayatını seçecek hâle getirmeliyiz.” (Sartre, 1946, s. 36)

“Sartre’a göre dünya düzensiz pistir ve insana karşı duran bir şeydir; dünyada iyi gitmeyen bir şeyler vardır. Dünya insana göre onunla uyum kuracak bir biçimde kurulmamış; tam tersine acımasız düşmanca ve saçmadır. İşte dünya karşısında duyulan bu bulantı yalnızca insanı varoluşa götürür. İnsan gerçekleştirebildiği olanaklar toplamıdır; ama insan anlamsız bir dünyada kaygılı, bir korku ve endişe içinde şaşkınca dolaşır. ” (Bozkurt, 1998, s. 130)

İnsanın her zaman ilk uğrağı varlık olduğu için insan, varlık karşısında bulantı duymaktan kendini alamaz. Sartre’ın Bulantı romanındaki Roquentin karakterinin çakıl taşı ile verdiği savaşım örneğini hatırlarsak eğer, cümlemiz daha anlaşılır hale gelecektir. Bulantı romanı, Roquentin karakteri üzerinden, dünyaya yönelik

anlamalarını ve değerlerini sürekli kaybedip yeniden kurmaya çalışan bir insanın bu durumdan nasıl sıyrılmaya çalıştığını anlatır.

İnsanın içini bulandıran, içini daraltan aynı zamanda özgürlüğünün getirdiği sorumluluklardır. Kendinin ne olacağına karar verme sorumluluğudur.

Bulantı insanı “bir sürü olanakla yüz yüze getirir” (Sartre, 1961, s. 39)

Bulantının, insanı eylemsizliğe sürüklediği gibi onun eyleminin de ilk koşulu olduğunu söyleyebiliriz. Sartre eylemsizlik için şöyle diyecektir:

“ Eylemsizlik, yandangeldimcilik, ‘ben yapmazsam elbet bir yapan çıkar! Benim yapamadığımı başkaları yapabilir!’ diyen kimselerin davranışdır. Size anlattığım öğreti (varoluşçuluk) ise tam tersidir bunun: Çünkü o, ‘ ancak eylem, iş içinde gerçeklik vardır.’ Hatta daha da ileri gider: ‘ İnsan kendi tasarısından başka bir şey değildir; kendini yaptığı, gerçekleştirdiği ölçüde vardır; yani hayatından edimlerinin (fiillerinin) toplamından ibarettir!’ diye ekler.” (Sartre, 1961, s. 47)

J. P. Sartre’ın varoluşçuluğu, tanrıtanımaz olduğundan, dolayısıyla da kendi varlığını anlamlı şekilde dayandırabileceği bir şey olmadığı için insan, dünyaya karşı bir anlamsızlıklar silsilesinin ortasına bırakılmışlık duygusu içindedir. Bu duygu kendini bir yaratıcının yaratımına ve varlığını, kendinde varlık gibi kendisine dayandıramadığı içindir.

Kendinde varlığı yani şeyleri adlandırırken onu bir takım bağlantılar içine yerleştirdiğimizi zannetsek dahi, o, bu bağlantılardan, dolayısıyla bilimden ve dilden kaçacaktır. Bu noktadan sonra onun, bizim yaptığımız kuru ve derinliksiz betimlemelerden daha başka bir şey olup olmadığını sorgulamaya girişiriz ve şey hakkında şüpheyne düşeriz. Bu, adların soyutluğu ve şeylerin tikelliğinden ötürü tümevarım ve sınıflandırmadan şüphe etmekle eş değerdir. Adlandırdığım şeyler ya da anlamlı olduğunu düşündüğüm değerler yıkılmaktadır. Bulantı, bu noktada başlar. Çünkü şeyleri tam anlamıyla bilmek ve tıpkı onlar gibi varlığımı kendime dayandırmak isterim. (Murdoch, 1964, s. 15)

Bulantı durumunun üstesinden gelebilmek için, aşkın amaçların peşinden gidilmesi gerekir; umutsuzluk da böyle aşılr. Buradaki aşkın amaç ifadesinin teolojik bir göndermesi yoktur. Bu yönden ele alındığında insan, ilerleyiştir, kendini aşıştır. Bu

bakımdan Sartre'ın felsefesi bir umutsuzluk felsefesi değil; farkındalık ve özgürlük temelli hümanist bir felsefedir. Dikkat edilecek olursa Sartre'ın varoluşçuluğu insan ve onun varoluşu üzerine fenomenolojik bir ontoloji vasıtasıyla eğilen bir felsefedir. Bundan dolayı genelde ontolojik temelli bir insan felsefesi olarak adlandırmak uygun olacaktır. Bu insan felsefesinin temel kavramları da genelde bütün varoluşçularda ortak olan kavramlardır. Sartre'da bulantı, bırakılmışlık, sorumluluk, özgürlük gibi kavramlar daha çok dikkat çekmektedir.

1.2. Jean Paul Sartre'ın Varlık Anlayışı

Sartre, gerek edebi eserlerinde gerekse felsefi metinlerinde olsun, bize sürekli zihnindeki nesne kaygısı ve dünya üzerindeki insan gerçekliği hakkında bir şeyler izah etmeye çalışır. Amacı, var olanı hem göstermek, hem de açıklamaktır. Bunu yaparken de 1933'te Berlin Fransız Enstitüsü'nde eğitimini aldığı Edmund Husserl'in fenomenoloji öğretisinden faydalanmıştır. Bu bakımdan Sartre'ın varlık anlayışını ele alırken öncelikle Husserl'den etkilendiği fenomenoloji öğretisini genel çerçevesiyle kavramamız gerekmektedir.

“Felsefede bir devrim olarak görülebilecek fenomenoloji öğretisi, varoluş felsefesinin gelişmesi konusunda en verimli kaynaklardan biri – hatta belki de en önemlisi - olmuş, getirdiği betimsel yöntem, varoluş felsefesinin özüne uygun – betimlemelerin birbirine eklenmesiyle öze ancak bir oluş süreci içinde ulaşmayı öngörerek - bir yöntem olarak belirlemiştir.” (Mounier, 1986, s. 21)

Husserl'e göre fenomenoloji, yalnızca temel ve doğrudan verilmiş verileri betimler. Fakat bunu yaparken, ampirik, yani duylara dayanan bir şekilde değil de bir öz betimlemesi olarak kendini gerçekleştirir. Dolayısıyla araştırma alanı da özlerin alanıdır. (Husserl, 1995, s. 13)

Fenomenoloji temel olarak, “her bilinç, bir şeyin bilincidir” (Sartre, 2009, s. 26) argümanından hareket eder. Dolayısıyla aslında burada bilincin yönelimsel olduğunu da belirtir. Yani fenomenolojik olarak bir betimleme yapabilmem için betimleme yapacağım şeyin bilincin karşısında olması, bana verilmiş olması gerekir. Bilinç ancak bu durumda yönelimsel faaliyetini gerçekleştirebilir. Yani ancak bu durumda her bilinç, Husserl'in savunduğu üzere, bir şeyin bilinci olacaktır. Burada bilincin

yöneldiği nesne, noema diye adlandırılırken, noesis ise düşünüm biçimleri, düşünme edimleri anlamına karşılık gelir.

Husserl, yaşamda çevremizdeki çeşitli varlıkları, nesneleri kavrayabilmek için oluşturduğumuz tavra doğal tavır adını, bizim de bu tavrıla birlikte dünya üzerinde karşılaştığımız her şeyin apaçık olduğuna dair sarsılmaz güvenimize de doğal tavrın genel savı adını verir. Doğal tavır, dış dünyadaki şeylere karşı geliştirdiğimiz ampirik verilere dayanan ve şeyleri neden sonuç ilişkisi minvalinde değerlendirdiğimiz tavidir. Doğal tavrın genel savı dediğimiz şey de dış dünyadaki şeyleri, takındığımız bu tavır sonucunda yadsımadan kabul etme durumudur.

” Doğal davranış ile genel savı yargı halinde açık bir bilince çıkarılsalar da çıkarılmasalar da, ister pratik ister kuramsal olsun her eylemin temelini meydana getirmektedirler; yaşayışımıza şu ya da bu biçimde bir değişiklik sokan hiçbir ‘davranış’ın bu temeli ortadan kaldıramayacağı kendiliğinden anlaşılmaktadır. Özel bir biçimde var olduğunu ileri sürdüğüm ideal bir dünya ile örneğin sayıların dünyası ile beni bağıntıya getiren kuramsal bir davranış ne doğal davranışı ne de genel savını zedelememektedir.” (Uygur, 1998, s. 41)

Husserl’e göre doğal tavır fenomenoloji için uygun değildir, çünkü Husserl doğal tavrı dogmatik bulmuştur. Bunun yerine bize fenomenolojik tavrı önerecektir. Çünkü fenomenolojik tavır, doğal tavır gibi varlıkla doğrudan doğruya bağ kurmaz. Fenomenolojik tavır nesneyi ele alırken onu ampirik deneyimlerden arındırır ve yalnızca bilincin karşısına çıkmış bir şey olarak ele alır.

Fenomenolojik tavrı uygularken iki adım vardır. Bunlardan ilki, fenomenolojik redüksiyon’dur: “ bir şeyi kerre içine almak, bir şeyi dışarıda bırakmak; aktlar için, bir aktı eylem dışı bırakmak, yargıdan kaçınmak “ (Mengüşoğlu, 1976, s. 10)

Bir başka deyişle, fenomenolojik redüksiyonu uygularken, var olanın ampirik anlamdaki gerçekliği hesaba katılmaz, yani var olanın ampirik gerçekliği parantez içine alınır. Parantezin dışında kalan ise saf bir mahiyet sahası olacaktır. Redüksiyon yönteminin var olana uygulanmasıyla elde edilen mahiyet sahası, hazır bir saha değil, özel bir metodun uygulanması sonucunda varılmış olan bir mahiyet sahası olacaktır. Husserl’in bu noktada kullandığı diğer bir genel kavram daha vardır ki, bu da

Epoche' dir; var olana Epoche'yi uygulamak demek de var olan hakkında herhangi bir yargıda bulunmaktan çekinmek anlamına gelir. (Mengüşoğlu, 1958, s. 143)

Fenomenolojik tavrın ikinci adımı, fenomenolojik refleksiyon'dur. Fenomenolojik redüksiyon yapılmadan, fenomenolojik refleksiyon yapılması mümkün değildir ; “ ... çünkü reflexion ancak saf ben'de mümkündür. Fakat saf ben'i elde etmek için fenomenolojik redüksiyon yapılmalıdır; yani her şeyi kere içine almak, dışarıda bırakmak, eylem dışı yapmak gerekir.” (Mengüşoğlu, 1976, s. 11)

Çünkü bilinç ancak yöneldiği şey hakkındaki tüm yargıları askıya alır ve hakkındaki ampirik bilgileri de paranteze alabilirse yöneldiği şeyle baş başa kalacak ve derinlikli düşünebilecektir. Böylelikle“ Reflexion, bilincin durmadan ‘akıp giden’ “intentional bir yaşama” olduğunu açığa çıkarmaktadır”. (Uygur, 1998, s. 61)

“ Husserl'in bir öz felsefesi kurma yolunda geliştirdiği fenomenolojik yöneme, varoluşçular, karşıt yönde, bir varoluş felsefesi kurma amacıyla yönelmişlerdir. Husserl'in bilgi nesnesi (noema) ile bilgi edimini (noesis) ayıran kavrayışına karşı, varoluşçular, bilginin öznesiyle nesnesinin ayrılamayacağı görüşünü çıkarmışlardır. Fenomenolojik yöntem, varoluş felsefelerinde, taşıdığı idealist yönsemelerinden arındırılarak, insani varlığın somut biçimde yorumlanması yolunda kullanılmaya çalışılmıştır. Varoluş felsefesi, fenomenolojik yöntemin ileri sürdüğü, sezginin görünen bir nesnenin açık ve dolaysız bilgisi olduğu görüşünü kayıtsız şartsız kabul eder. “ (Mounier, 1986, s. 21-22)

Varoluş filozofları sezginin, nesnenin bilgisi olduğunu kabul etseler dahi “ varoluş, Husserl'in düşündüğü anlamda parantez arasına alınabilecek bir gerçek değil, hakikatin ta kendisidir” (Kırkoğlu, 2013, s. 23) deyip bu noktada Husserl'den ayrılmışlardır.

“ Fenomenoloji, bilincin eleştirisi değil, bilimsel bir incelemesidir. Temel yöntemi sezgidir. Husserl'e göre sezgi, bizi ‘şey'in varlığı karşısına koymaktır. Bundan fenomenolojinin bir olgu bilimi olduğunu ve ortaya koyduğu problemlerin de olguya ilişkin problemler olduğunu anlamak gerekir; nitekim bu, Husserl'in onu betimsel bir bilim olarak adlandırılışıyla da anlaşılabilir. “ (Sartre, 2016, s. 51)

Sartre, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi alt başlıklı, Varlık ve Hiçlik adlı eserinde transandantal ben kavramını kabul etmemesine karşın yönelimsellik kavramını

yönteminin odağına almaktan çekinmediği ve yukarıda genel hatlarıyla fenomenolojik tavrını ele aldığımız Husserl ile tartışma halinde olup hem idealizm hem de realizm ile alakalı ciddi bir sorgulama, eleştirme ve yeniden betimlemeye girer: nesnel idealizmin temsilcilerinden Hegel, öznel idealizmin temsilcisi Descartes¹, fenomen-numen düalizmini tamamen reddettiği Kant ve Heidegger'in de etkisi ile birlikte çalışmasını betimlemeler aracılığıyla bize açınlar.

Sartre, Varlık ve Hiçlik adlı kitabında öncelikle fenomen fikrini ele alır. Var olandaki içi ve dışı karşı karşıya getiren düalizmden nasıl kurtulduğunu kuvvet ve elektrik akımı örneklemelerinden yola çıkarak şöyle açıklar:

“ Kuvvet, yaptığı etkilerin (hızlanmaların, sapmaların vb.) ardına gizlenen bilinmez türden bir metafizik (conatus) değildir; bu etkilerin bütünüdür. Aynı biçimde elektrik akımının gizli bir iç yüzü yoktur: onun tezahürleri olan fiziksel, kimyasal olayların (elektrolizler, bir karbon çubuğunun akkorlaşması, galvanometrenin ibresinin kımıldaması vb.) bütününden başka bir şey değildir. Bu olaylardan hiçbirisi tek başına onu açıklamaya [reveler] yetmez. Ama kuvvet de arkasında bulunan hiçbir şeyi belirtmez, kendi kendisini ve içinde bulunduğu dizinin tamamını belirtir. Buradan doğallıkla şu çıkar: olmak ve görünmek düalizmi, felsefede yer alma hakkına bir daha sahip olamayacaktır. “ (Sartre, 2009, s. 19)

Sartre'a göre görünüş, varolanın varlığını kendine çeken gizli bir gerçekten ziyade görünüşler dizisinin toplamı diye tanımlanmaktadır. Bu bakımdan görünmek, varlığa aykırı düşen bir şey değildir.

“ Husserl ya da Heidegger'in 'fenomenolojisinde' rastlanabileceği biçimiyle fenomen fikrine, fenomen ya da mutlak göreceye [relatif absolu] böylece ulaşırız. Fenomen, görece kalmaktadır, çünkü görünmek, özü gereği, kendisine görüldüğü birini varsayar. (...) O, ne ise mutlaka, o'dur, çünkü kendini olduğu haliyle belli eder. Fenomen, nasılsa öyle incelenip betimlenebilir, çünkü kesinlikle kendi kendisinin göstergesidir. “ (Sartre, 2009, s. 20)

¹ Sartre, Descartes'ın rasyonalizmini de eleştirir. “ Descartes rasyonalizminin ontolojik hatası, varoluşun öz üzerinde tanımlanması halinde mutlakın bir töz olarak kavranamayacağını görememiş olmasıdır. Bilincin hiçbir tözsel yanı yoktur, o salt bir 'görünüş'tür ; şu anlamda ki, ancak kendine görüldüğü ölçüde var olur.” (Sartre, Varlık ve Hiçlik, 2009, s. 32)

Sartre, varlıkta görünüş ve öz arasında bir düalizm olmadığı fikrini savunur. Öz, kesinlikle nesnenin içinde olmamakla birlikte, onu açığa kavuşturan görünmeler dizisinin nedeni ve nesnenin anlamıdır. Bu fikrini şöyle temellendirir:

“ Görünüş, özü saklamaz, onu açınlar: görünüş özdür. Bir varolanın özü; artık o var olanın derinliklerine gömülü bir gereklilik değil, onun görünmelerinin akışını yöneten apaçık yasadır, dizinin nedenidir. (...) ..dizinin nedeni olarak öz, görünmelerin arasındaki bağlantıdan başka bir şey değildir, yani kendisi de bir görünmedir. Özlere ilişkin bir görünün (örneğin, Husserl'deki Wesenschau) imkanını açıklayan şey de budur. Böylece fenomenal varlık kendini ifşa eder, varoluşunu ifşa ettiği kadar özünü de ifşa eder ve fenomenal varlık bu kendini ifşa edişlerin, tezahür edişlerin birbirine iyice bağlanmış dizisinden başkaca bir şey değildir.” (Sartre, 2009, s. 20 - 21)

Tezahür edişlerin her biri sürekli bir değişim halinde olan özneye münasebette olmasına rağmen “ öz, kendisinin tezahür etmesini sağlayan bireysel görünmeden radikal bir biçimde kopmuştur; çünkü öz ilke olarak, bireysel tezahürlerin sonsuz bir dizisi aracılığıyla açığa çıkarılabilmek zorunda olmalıdır. “ (Sartre, 2009, s. 22)

Sartre bilincin çözümlemesini ise şöyle yapar:

“ düşünömlü olmayan (irreflexive), yani her türlü bilgiye eşlik eden bilinç: Sözelimi, sigaraları saydığımda, sigaraları sayıyor oluşumun bilinci. Bu bilincin içeriği, özü yoktur: Bu bilinç salt varoluştur, çünkü onun içeriği gibi gözükken şey, gerçekte nesneden gelmektedir. Söz konusu bu bilinç, hiçbir biçimde var değildir: Çünkü eğer bir varlık olmuş olsaydı, yoğun ve dolu olur, bilgi ediminde olduğu şeyden başkası olamazdı. (...) Bu nedenle bilinç, varlığın bir basınçtan kurtuluşu (decompression), kendinde-şey'in bir çeşit aşınışıdır. Bundan başka, kendi-bilincinin hiçlenişi de gözlemlenebilir: Bilincinde olduğumuz şey ile bilincin kendisi arasında yalnızca bir hiçlik kesintisi vardır: İnsanın en özgül yanı olan sorgulama bile hiçlik üzerine temellenir, çünkü sorgulayıcı sorgulayabilmek için ilkin varlığı ve sonra da kendisini hiçlemelidir (varlık hiçlenmeden soru söz konusu olamaz) . Yoksa her türlü soru baştan saçma olur. “ (Bochenski, 1997, s. 208-209)

Daha detaylı anlatmaya çalışırsak;

“ Pre-refleksif bilinç ‘nesneler(in) bilinci’dir, öyle ki (in) burada, hiçbir özne ve nesne düalizminin söz konusu olmadığı hususunu ifade etmek amacıyla, parantez içine alınır. Buna göre, Descartes’ın bilişsel ya da ‘düşünsel cogito’undan önce, şu halde, epistemolojik olmaktan ziyade ontolojik olan, daha temel bir ‘pre-refleksif cogito’ gelir.” (West, 1998, s. 196)

Sartre’ın, Berkeley’in *esse est percipi* [var olmak, algılanmaktır] sine karşılık savunusu ise şu şekildedir:

“Algılanmış olma, maddi nesnelerin varoluşlarının gerek koşulu olmakla birlikte, yeter koşulu değildir. Eğer bir nesneyi gerçekten de algıyorsak, bu takdirde o varolur; bununla birlikte, nesnelerin algılanmadıkları zaman da varolmaya devam ettiklerini kabul ederiz. Algılanmış olmanın, bunun tam tersine, kendi varoluşunun yeter koşulu olması, bilincin özünü oluşturur: Bilincin varoluşu bilincin kendisinden çıkar” (West, 1998, s. 197)

Sartre, Ontolojik Kanıt adlı bölümde bu konuyu detaylı bir şekilde işleyecektir:

“ Düşünsel cogito’ndan değil, ama percipiens’in düşünüm öncesi varlığından devşirilmesi gereken bir ‘ontolojik kanıt’ vardır. (...) Her bilinç bir şeyin bilincidir. Bilincin bu tanımı son derece iki farklı bağlamda ele alınabilir: ya bilincin kendi nesnesinin varlığının kurucusu olduğunu, ya da en derinlerdeki doğası içinde, bilincin aşkın bir varlıkla münasebet olduğunu kastederiz.” (Sartre, 2009, s. s 36-37)

Bilincin kendi nesnesinin varlığının kuruculuğunu kabul ediyor olmak, kendini kendiliğinden yok etmek demektir, çünkü somut, dolu ve bilinçli olmayan bir şeyin karşısında olunabileceği gibi bilincin bir *hiçlik* karşısında kalması da gerçekleşecek olanlar çerçevesinde kabul edilmek zorundadır.

“ Dolayısıyla eğer fenomenin varlığının ne pahasına olursa olsun bilince bağımlı olması isteniyorsa, nesnenin de bilinçten kendi mevcudiyetiyle değil de kendi namevcudiyeti ile kendi doluluğu ile değil de kendi hiçliği ile ayrışması gerekir (...) Bilinç, bir şeyin bilincidir demek, bilincin, bilinç olmayan ve bilinç onu açtığında önceden zaten var olarak kendini veren bir varlığın açınlanmış-açınlanışı (revelation-revelee) halinde ortaya çıkmak zorunda olduğunu

söylemektir. (...) Bilinç, varoluşuyla özü ortaya koyan bir varlıktır ve bunun tersine, özü varoluşu kapsayan bir varlığın, yani görünüşü talep eden, içeren bir varlığın bilincidir. (...) Bilinç için olanın fenomen ötesi varlığının ta kendisi, *kendindedir*.” (Sartre, 2009, s. 37-39)

Demek ki Sartre’a göre varlık, görünmelerin ardına gizlenmediği gibi algılardan da ibaret değildir. Aynı zamanda klasik felsefede olduğu gibi bir öz ve varoluş ayrımı olmamakla birlikte kuvve ve fiil ayrımı da yapılamaz. Varlığı, bilincin içeriklerinden ibaretmiş gibi ele almak da doğru olmayacaktır. Bununla birlikte, Sartre için, bir tarafta düşünce ya da algısıyla varlığı özne sıfatıyla kavrayan; onun karşısında da nesne olarak davranan bir varlık düalizmi de söz konusu değildir. Her ne kadar tanınan varlık, tanıyan öznedan ayrı bile olsa, tanıma edimine ‘*trancendent*’ olup bilme edimini aşmaktadır.

“Bu demektir ki, kendinde varlık, bilincin ‘önünde’dir. Bilincin bilme çabasından önce, tüm olarak vardır. Vardır, ama ancak bütün görünüşleri ile vardır. O halde, gördüğümüz her varlığın, fenomeni aşan bir çekirdeği vardır, fakat bu fenomeni aşan, fenomenin kendisinden başka bir şey değildir. Sartre’ın dediği gibi fenomenin varlığıdır. “ (Hızır, 2007, s. 92)

Dikkat edilecek olursa burada Sartre’ın yapmak istediği şey; geleneksel felsefede karşımıza çıkan varoluş-öz, görünüş-gerçeklik ikiliğini aşmaya çalışmaktır. Bundan dolayı fenomenolojiden ve özellikle onun bilinç anlayışından yola çıkar ama fenomenolojiyi eleştirmekten de geri durmaz. Niyetine uygun olduğunu düşündüğü tarzda da bir varlık türleri sınıflaması yapar.

1.2.1 Varlık Türleri

Sartre, Varlık ve Hiçlik adlı kitabına varlık görüşünü 3 çeşit varolma tarzıyla ele alacaktır ¹;

¹ Sartre’ın varlık anlayışında kullandığı kendinde varlık ve kendisi için varlık kavramlarından Alman filozof Hegel tarafından asıl adı *Phanomenologie Des Geistes* (1807) olan Tinin Görüngübilimi (Hegel, 2011) kitabında bahsedilir. Sartre bu kavramları Hegel’den almıştır. “Hegel’de diyalektik tez, antitez ve sentezle devam eder. (proceder). Oysa tez, kendinde (en-soi) dir: Varlık bizzat kendine özdeş ve tabii olarak konulmuştur. Antitez, kendisi için (pour-soi) dir, yabancılaşmış (aliene), bölünmüş, geçici (passant) varlıktır. Ve sistemde şuurun kendi içinde bölündüğü, dolayısıyla (donc) iç

“*l’être – en - soi* ” (*kendinde varlık*) : varlığının sebebi olmayan, değişmez, mükemmel, tamamen belli , mutlak imkândır; aşağı yukarı objelerin ve eşyanın cansız dünyasına denktir. (Magill, 1992, s. 84)

“*l’être - pour - soi* ” (*kendi-için varlık*) : eksik, akıcı, belirsizdir; o insan bilincinin varlığına denktir. (Magill, 1992, s. 84)

“*l’être – pour - autrui*” (*başkası için varlık*): diğer şuurlarla ilişkilerinde düşünüldüğü zaman ortaya çıkan şuurdur, o halde o “sosyal” diye isimlendirilebilen bir görüş noktasıdır. (Hızır, 2007, s. 90)

1.2.1.1 Kendinde Varlık (*l’être en-soi*)

Sartre, varlık fenomeni ile ilgili görüşünün, yaratıcılık [le creationnisme] adı verilen genel bir önyargı tarafından karartıldığına dikkat çeker. Yaratıcılık görüşü, dünyaya varlığını Tanrı’nın vermiş olduğunu varsaydığından, varlık hep belli bir edilginlikle yaftalanmış gibi görünür. Fakat *ex nihilo* (yoktan yaratım) varlığın ortaya çıkışını açıklayabilecek durumda değildir. (Sartre, 2009, s. 41)

“ Zira yaratık ya, ilâhi şuurda daim olarak kalır, o zaman kendi başına (*en soi*) mevcut olamaz, yaratık Tanrı’nın kendisi olur veya yaratık, Tanrı’nın dışında kendiliğinden ortaya çıkmış olur, o zaman bizzat kendi kendine, kendi öz temeline ait olur ve yaratma gereksiz kalır. Ayrıca varlığın yaratılmamış olması sadece kendinin sebebi olmasına işaret etmiyor. Zira o zaman varlığın, bizzat kendinden önce yer alması gerekiyor, saçma olan da budur. Bu durum tabii olarak, onun yapıldığı gibi veya ilk verildiği gibi olduğuna işaret eder.” (Verneaux, 1994, s. 65)

Varlık, ancak kendidir. Bu ifadeyle varlığın ne edilginlik ne de etkinlik içinde olduğunu ifade ederiz. Çünkü etkinlik ve edilginlik kavramlarının her ikisi de insana dair olup insan davranışlarına veya insan davranışlarının araçlarına tekabül ederler.

sıkılmasına düştüğü bedbaht olduğu bir an vardır. Ancak bu sadece bir an ve evrimin geçici bir dönemidir. Diyalektik ileri (*en avant*) seyrini izliyor ve eğer denilebilirse, şuur kaybolduktan sonra, üstesinden geline teoriler sayesinde daha zengin, daha dolu bulunuyor. Son sentez, kendinde varlık-kendisi için varlık, Evrensel Ruh, Mutlak Tanrı’dır. “ (Verneaux, Egzistansiyalizm Üzerine Dersler, 1994, s. 69)

İnsan bilinçli bir varlık olarak, ancak bir amaç doğrultusunda gerekli araçları elinde bulundurduğu vakit bir etkinlikten söz edebiliriz. Dolayısıyla bilinçli bir varlık olarak insanın üzerinde etkinlik gösterdiği nesnelere de, ancak kendisine hizmet ettikleri amacı kendi kendiliklerinden hedef almadıkları sürece, edilgin diyebiliriz. Daha açık bir tabirle belirtecek olursak Sartre'ın da söylediği üzere; *insan etkindir ve kullandığı araçların da edilgin oldukları söylenir.* (Sartre, 2009, s. 42)

“Özel olarak, varlık etkin değildir: bir ereğin ve araçların olabilmesi için, varlığın olması gerekir. Besbelli bir şey ki varlık edilgin de olamaz, çünkü edilgin varlığa sahip olmak için varlığa sahip olmak gerekir. Varlığın kendinde-kaim oluşu [consistance-en-soi de l'etre], etkin olanın da edilgin olanın da ötesindedir.” (Sartre, 2009, s. 42)

Sartre'a göre, ancak varlığın kendisini, bilince kıyasla tanımlamaya giriştiğimizde kendisinin ne olduğu ortaya çıkmaktadır:

“ o, *noesis* içindeki *noema*dır, yani en ufak mesafe bırakmaksızın kendi içindeliğidir [inherence a soi]. Bu açıdan bakıldığında, ona “içkinlik” [immanence] adını vermemek gerekir, çünkü içkinlik her şeye rağmen kendine doğru *bağlantı* dır, kendinden kendine doğru [de soi a soi] alınabilecek mesafenin en küçüğüdür. Ama varlık kendiyle bağlantı değil, kendidir.” (Sartre, 2009, s. 42) Buradan, varlığın kendini gerçekleştiremeyen bir içkinlik ve kendi kendisiyle dopdolu olması bakımından da etkiyemeyen bir etkinlik olduğu sonucu çıkarırız. Bu bakımdan *varlık kendindedir.* (Sartre, 2009, s. 43)

Sartre, varlığın kendi kendisiyle dolu olmasından ötürü varlığın kendi kendisine opak bir durumda olduğunu belirtir. Bu durum bir özdeşlik ilkesine yol açacaktır: varlık *ne ise odur* ;

” ne ise o olmak kendinde-varlığın olumsal [contingent] bir ilkesidir. (...) Özdeşlik ilkesi kendinde-varlığın opaklığını gösterir. Bu opaklık, “dışarıda” olduğumuz için onu *öğrenmek* ve *onu gözlemek* zorunda kalacağız anlamında, bizim kendindenin karşısındaki *konumumuza* bağlı değildir. Kendinde-varlık bir dışın karşıtı olan ve bir yargıya, yasaya, kendinin bilincine benzer hiçbir içeriğe sahip değildir.” (Sartre, 2009, s. 43)

Kendinde varlık kendine ait değildir çünkü bu bir içkinliği ve dolayısıyla bir münasebeti gerektirecektir. Fakat kendinde varlık bir ilişkiye sahip olmadığı gibi, bizzat kendidir. Dolayısıyla o, bilinç değildir, aksine kendiyile dolu olduğu için *donuk ve ağırdır [massif]*. Kendinde varlık, kendi kendisi ile bir münasebette bulunamazken başka şeylerle ilişkide olması elbette mümkün olmayacaktır. Varlık bunun sonucunda zamana ya da oluşmaya bağlı olmaksızın hareketsiz bir konumdadır. (Verneaux, 1994, s. 65)

Varlık ne ise odur. Bunun anlamı, kendinde varlığın, ne değilse o olmamasının bile mümkün olmayacağıdır.

“Varlık, yoğun olumluluktur [plein posiuvite]. Dolayısıyla *başkalık* nedir bilmez: kendini, bir başka varlıktan *başka* olarak asla ortaya koymaz; başkası ile hiçbir bağ taşıyamaz. Varlık, sınırlandırılmamış bir biçimde kendisidir ve kendisi olmakla kendini tüketir. (...) Varlık, vardır ve çöktüğü zaman varolmadığı bile artık söylenemez. Ya da en azından şu denebilir: varlığın artık varolmayan olarak bilincine ancak bir bilinç varabilir, çünkü bilinç tam da zamansaldır. Ama kendisi daha önce olduğu yerde bir eksiklik olarak varolmamaktadır: varlığın yoğun olumluluğu kendi yıkıntısı üzerinde yeniden biçimlenmiştir. Varlık vardı, şimdi ise başka varlıklar var: hepsi bu.” (Sartre, 2009, s. 44)

Kendinde varlık, yalnızca *vardır*. Bu demek oluyor ki, o, ne mümkün olandan türetilbilir, ne de zorunlu olana indirgenebilir. Mümkün olandan türetilmemesi, kendinde varlığın olumsuzluğudur ve söz konusu imkânlar, yalnızca bilincin alanında bulunurlar. Zorunlu olana indirgenememesi ise zorunluluğun yalnızca ideal önermelerle ilgili olmasındandır. Bu yüzen o, ne mümkündür ne de imkânsız. Yalnızca, vardır. Belli bir varlık nedeni yoktur, yaratılmamıştır, kendinden başka bir varlıkla ise ilişkisi söz konusu değildir. Bu yüzden, *fazladandır*. (Sartre, 2009, s. 44)

Demek ki kendinde varlık Sartre’ın ifadesiyle; *vardır, kendinde olandır ve ne ise o’dur*. Bu da mantık ifadesiyle *saçma (absürde)*, günlük hayat ifadesiyle *fazladan (de trop)*, ontolojik-metafizik ifadeyle de *olumsal (contingent)* anlamlarına karşılık gelir. (Hızır, 2007, s. 94)

1.2.1.2 Kendisi İçin Varlık (l'être - pour – soi)

Kendisi için varlık, kendi ya da bilinç, nasıl ifade etmiş olursak olalım, o, ne ise o olmayan ve ne değilse o olan vasfıyla, vardır. Sartre'ın bir diğer ifadesiyle “O, temelini kendisinin oluşturmadığı bir şeyi, *dünyadaki mevcudiyetini*, kendinde barındıran olarak vardır” (Sartre, 2009, s. 140)

Sartre, bilincin varlığının kendi kendisiyle tam anlamıyla örtüşmemesinden ötürü *kendi varlığı içinde, varlığı kendisi için sorun olan bir varlık* (Sartre, 2009, s. 134) olarak tanımlar.

Kendisi için varlık bizi kendisiyle sınırlamak için 3 *ekstaza* (*mesafe-oldurulmuş olan hiçlik*) başvurur ve bunlar olmadan bir bilinç tasarlamak mümkün değildir ; “1) ne ise o olmamak, 2) ne değilse o olmak; 3) sürekli bir geri göndermenin birliği içinde, ne değilse o olmamak ve ne ise o olmak.” (Sartre, 2009, s. 208)

Bir şeyi algılamak, her şeyden önce o şey olmadığımızın farkına varmak anlamına gelir. Bir şeyi algımlarken, şeyi algılayan bilinç, öncelikle kendisinin, o şey olmadığını idrak edecek ve ardından kendisini o şey olmayan şey olarak konumlayacaktır. Dolayısıyla algılanan şey, bilincin karşısında bilince ait olmaksızın zaten hazırda olan varlıktır. Böylelikle her daim kendisi dışındaki bir şeye yönelen bilinç, karşımıza, o şeye dönüştürülemez özelliğiyle de çıkacaktır. Bu demek oluyor ki, kendisi için varlık, kendi kendisi ile açıklanamazken kendisi dışındaki şey de değildir. Bu yüzden Sartre için kendisi için varlık bilince tekabül etse de hiçliğe de denk olacaktır.

Kendinde varlık, ne ise o olmakla birlikte, kendi kendisine mesafesiz olmayan bir varlık parçası barındırmadığından o, tam anlamıyla doludur, doluluktur. Buna bağlı olarak da hiçliğin sızabileceği hiçbir çatlağa da sahip değildir. Kendinde varlığın aksine, bilincin özelliğiyle, bir *varlık çözülmesi* [*decompression*] olmasıdır. Bu sebeple, bilinci kendi kendisiyle örtüşen olarak ifade etmemiz mümkün değildir. (Sartre, 2009, s. 134)

Kendi kendisini algılamak isteyen bilinç, büyük bir problemle karşılaşır ve böyle bir algıya sahip olabilmek için kendi kendisinden uzaklaşmak durumunda kalacaktır. Sartre'ın eksiklik olarak nitelendirdiği bu durum esasen bir kendi kendisinin dışında olan varlığa işaret ederek, kendisi için varlığın varlık kimliği taşıyamayacağını ortaya

koyar. Bilinç, ne kendisi ne de bu varlığının gerektirdiği kendisi dışındaki varlık olabilecektir. Dolayısıyla bu durum da onu bir hiçlik haline getirir. (Karakaya, 2004, s. 102)

Özdeşlik ilkesini göz önünde bulundurarak ifade etmek gerekirse, söz gelimi karşımda duran bir kitap hakkında, onun yalnızca ve gerçekten de kitap olduğunu söyleyebilirim çünkü bilincim burada bir nesneye yönelmiştir; burada bilincimin yöneldiği şey, noema dediğimiz bilgi nesnesidir. Ve bu kitap, kendisi için varlığım olan bilincin dışında bir şeydir ve açıkça anlaşılabileceği üzere bilincim, burada kitap olmayandır. Fakat bilincim bilgi edimi diye nitelendirilen bir noesise yönelirse işler biraz karmaşıklaşacaktır. Çünkü özdeşlik ilkesi yalnızca kendinde varlık ile ilintilidir. Sözgelimi “inanıyorum” derken, inanmakta olduğumun bilincindeyimdir. Bu noktada kendisi için varlığım olan bilincimin yöneldiği şey inanmakta olduğumun bilinci, bir diğer ifadeyle inanış bilincimdir. Burada esas olan düşünüm öncesi olan bilincimdir; sonra düşünüme, edimlerime, yapıyor oluşuma eşlik eden düşünümsel bilincim gelir. İnanmakta oluşum, inanış bilincime gönderme yapar. İnanış bilincim, bu noktada düşünümsel, konumsal olan bilinçtir. Bu durum da inanış bilincimi, düşünüm öncesi bilincim için bir nesne yapmak olur. Her ne kadar bu kavramlardan biri, ötekine gönderilip, ona geçebilse de birbirlerinden farklıdırlar. Bu iki kavram tek bir varlık haline gelmişse bile o tek varlığı kavramaya çalıştığımızda elimizden kayacak ve bizi ikili bir yansıma ile baş etmek durumunda bırakacaktır;

“... Çünkü bilinç, yansıdır [reflet]; ama tam da yansı olduğu için de yansıtıcıdır [refflechissante] ve eğer onu yansıtıcı olarak kavramaya kalkışırsak ortadan silinip gider ve yeniden yansıya karşı karşıya kalırız.(...) Eğer, yansı-yansıtan yapısını kendini bize verdiği biçimde kabul edecek olursak, onun nesnel varoluşu, tam tersine, bizi *kendinde*’den farklı bir varlık kipi tasarlamaya zorlar. Bir ikilik barındıran bir birlik değil, tez ve antitezin soyut uğraklarının ötesine geçen ve onları kaldıran bir sentez değil de, birlik *olan* bir ikilik, kendi yansıması *olan* bir yansı. Nitekim eğer tüm fenomene, yani bu ikiliğin birliğine ya da inanış bilinc(i)ne ulaşmaya çalışırsak, fenomen bizi hemen terimlerden birine gönderir ve bu terim de bu kez bizi içkinliğin birleştirici düzenlenişine yollar. Ama tersine, eğer ikilik olarak ikilikten hareket etmek ve bilinç ile inanışı bir çift olarak ortaya koymak istersek, Spinoza’daki *fikrin-fikriyle* karşılaşmaz ve incelemek istediğimiz düşünüm-öncesi

fenomeni ıskalarız. Çünkü düşünüm-öncesi bilinç kendi(nin) bilinc(i)dir. Ve incelenmesi gereken de bizatihi bu *kendi* nosyonudur, çünkü bilincin bizatihi varlığını o tanımlar.” (Sartre, 2009, s. 136)

Burada, düşünme, öznenin kendini nesne olarak yakalamaya çalıştığı bir edim olarak çıkar karşımıza. Ama her düşünceden önce düşündüğüm şeyin kendisiyle ilgili olmayan bir kendi bilinci belirlemektedir. Bu bilinç, önünde tüm fenomenlerin belirdiği bilinçtir ve bu yüzden kendisi bir fenomen olamaz. (Verneaux, 1994, s. 68)

Sartre’ın verdiği örnek üzerinden yol alırsak varacağımız sonuç kendi’nin gerçek bir varolan gibi kavranamayacağıdır. O, özne’ye tekabül etmez fakat özneyi göstermekten de geri durmaz. Bu da demektir ki; kendi, öznenin içkinliğinde, kendisiyle olan ilişkisinde bir mesafeyi temsil edip, kendi kendisiyle örtüşmeme durumundadır. Kendi, bir yandan özdeşliği birlik olarak ortaya koyarken bir yandan da özdeşlikten sıyrılındır. Sartre’ın ifadesiyle, bu durum, “ (...) çeşitlilik izi taşımaksızın mutlak tutarlılık olarak özdeşlik ve bir çokluğun sentezi olarak birlik arasında, durmadan oynak bir dengede olmaktır. İşte bu, *kendine mevcut olma* [*presence a soi*] adını vereceğimiz şeydir. Bilincin ontolojik temeli olarak *kendi-içinin* varlık yasası, kendine mevcut olma biçiminde kendisi olmaktır. “ (Sartre, 2009, s. 137)

Sartre göre *kendinin* varlığı, kendi kendine mevcut olarak *kendine mesafeli*¹ bir şekilde var olmaktadır. Sartre, bu varlığın, kendi varlığı içinde taşıdığı mesafeye de *hiçlik* adını verir. Dolayısıyla, *kendinin* var olabilmesi için, kendi kendisinin hiçliğini içermesi gerekmektedir. Çünkü inanış bilinci üzerinden verdiğimiz örnekten yola çıkarak açıklayacak olursak; inanışın içine sızan hiçlik, *onun* hiçliği olacaktır, kendine inanış olarak, “*gözü kapalı inanç*” da inancın hiçliği olacaktır. Tam da bu yüzden, kendisi için varlık, *kendisiyle çakışmayan olarak kendi kendisini varolmak için belirleyen varlık* şeklinde tanımlanmıştır. (Sartre, 2009, s. 139)

Hiçlik, her ne kadar açılıp ortaya çıkarılamasa da Sartre’ın ifadesiyle, her zaman için bir *öte*’dir. Kendisi için varlığın, kendi kendisine hep bir *öte* şeklinde var olma

¹ “ Burada kendine mesafe olarak düşünülen mesafenin hiçbir gerçekliği yoktur, genel olarak kendinde gibi olan hiçbir yönü yoktur: mesafe sadece hiçtir, ayrılık olarak öldürülmüş olan hiçliktir.” (Sartre, 2009, s. 209)

zorunluluğudur. Bu sebepten ötürü hiçlik, varlık boşluğu olmakla birlikte kendisi için varlığı oluşturabilmek adına *kendindenin*, *kendiye* doğru düşüştür. Sartre, *kendindenin* kendine mevcut oluş halindeyken bozulmaya uğradığı bu edime *ontolojik edim* adını verir. Hiçlik ise bu durumda, varlığın bizzat varlık tarafından soru konusu yapılmasıdır, dolayısıyla bu, bizzat bilincin kendisi ya da bir diğer ifadeyle kendisi için varlık anlamına gelir. (Sartre, 2009, s. 139-140)

“ Öyleyse soru soran insanla birlikte hiçlik yeryüzüne gelmiştir. O zamandan beri de hiçlik, her kendi için olanda (her bilinçli olanda) elmanın içindeki kurt gibi yerleşiktir. “ (Akarsu, 1994, s. 228)

“ Hiçlik, varlığa varlık aracılığıyla gelen ve varlığa sahip olmaksızın devamlı olarak varlık tarafından desteklenen mutlak bir olaydır.” (Sartre, 2009, s. 140) Varlığa özgü tek imkân hiçlik olmakla birlikte bu imkân ona yalnızca insan gerçekliği vasıtasıyla gelmektedir ve dolayısıyla insan gerçekliği de varlığın bağrında olan hiçliğin biricik temeli olarak varlıktır.

“... Kendi varlığının temeli olacak bir varlık fikrini tasarlamak için girişilecek her çaba, ister istemez kendinde-varlık olarak olumsal olduğundan, kendi hiçliğinin temeli olacak bir varlık fikri oluşturmaya götürür. Tanrı'yı *kendi kendinin nedeni* kılan neden olma edimi, zorunluluğun birincil ilişkisinin bir *kendi* ne dönüş olması, bir kendi-üzerine-düşünüm olması ölçüsünde her kendini ele alma gibi bir hiçleme edimidir. Ve bu kökensel zorunluluk da, olumsal bir varlığın, yani tam da kendinin nedeni olmak *için olan* bir varlığın temelinde belirir.” (Sartre, 2009, s. 142)

Bilinç, varlık karşısında bir eksiklik, bir yokluk olarak belirir ve bu durumdan kurtulma çabasıyla yok olma algısının doğal bir sonucu olarak, varlık için bir özlem duyacak ve var olmak isteyecektir. Onun ihtiyaç duyduğu şey, bu kendinde olabilme hâlini ele geçirmek olacaktır. Var olma çabası ise kendi kendisi ile dolu olmak ve kendi varlığının temeli olmak içindir. Ancak bilinç kendi yokluğundan kurtulmak ve bir kendisinde varlık haline gelmek isterken onun istediği zorunlu olmayan ve saçma bir kendinde varlık değildir elbette. Kendisi için varlığın esas arzusu, kendi kendisinin temeli olan bir kendinde varlık olmaktır. Bu durumda, bilinç hem kendinde varlığın o değişmez ve kendi kendisi ile dolu olma haline ulaşmış olacak hem de bir kendisi için olarak, kendinde varlığın saçma durumundan kurtulup kendi

kendisinin temeli olabilme imkânına sahip olmuş olacaktır. Bu sentez, kendi kendisinin bilinci olmakla birlikte kendinde varlığın da temeli olacak bir bilincin ideali olarak karşımıza çıkmaktadır (Gürsoy, 2015, s. 36-37)

Sartre’a göre olumsal olan her şeyin, kendini zorunlu bir varlıkta açıklamak istemesi bağlanma isteğinden ziyade temellendirme isteğine gönderme yapmaktadır. Bilincin kendine özgü bir içeriği olmadığı için bilincin bir *varlık eksikliği*, bir varlık arzusu olarak belirlediğini söylemiştik.

Sartre’a göre “her eksiklik bir üçlü varsayar: *eksik-olan* ya da *eksikliği duyulan* [*manquant*], eksik olanın eksikliğini duyan ya da *varolan*, ve eksiklik tarafından bölünmüş olarak eksikliği-duyulan ile varolanın senteziyle yeniden kurulacak olan bir bütünlük, yani *eksik olunan* [*le manque*].” (Sartre, 2009, s. 148)

Sözü edilen bu eksiklik gerçeği, **değer** diye nitelendirdiğimiz olguyu doğruracaktır. (Kırkoğlu, 2013, s. 29) “ Değerin anlamı, bir varlığın, varlığının ötesine geçerken yöneldiği şey olmaktır: değer yüklenen her edim, ...e doğru kendi varlığından koparılıştır.” (Sartre, 2009, s. 156)

Değer, varlığın, kendini varlık haline getirirken yöneldiği bütünlük olmakla birlikte olumsallık içinde ne ise o olarak değil; kendi hiçlemesinin temeli olarak, o varlık için ortaya çıkar. Dolayısıyla da değeri bu bağlamda ele aldığımızda, olan olarak değil, kendini kuran olarak varlığa, özgürlüğe musallat olur.

Değerin kendisi için varlıkla özel bir ilişkisi vardır:

“ Değer, kendi varlığının hiçliğinin temeli olarak varlık olacak olan varlıktır. Ve eğer kendi için, o varlığı daha olacaksa, (...) nedeni, kendini bu varlığı olacak olan olarak kendi varlığı içinde oldurmasıdır. Kısacası, kendi-için, kendi hiçliğinin temeli olarak kendi varlığının da temeli olamadığı sürece, *kendi*, kendi-için bu ve ikisi arasındaki münasebet hem hiçbir koşula bağlı olmayan bir özgürlüğün sınırları içinde kalır. Değeri, aynı anda benim kendimi de var eden özgürlükten başkaca *hiçbir şeyin* var edemeyeceği anlamında - hem de somut olgusallığın sınırları içinde kalır. “ (Sartre, 2009, s. 158)

Değer, kendisi için varlık tarafından ortaya konulmuş olmasa dahi, onunla bir ayrılmazlık içindedir, öyle ki, değerın musallat olmadığı bilinç yoktur ve dolayısıyla tıpkı hiçlik gibi değer de insan gerçekliği aracılığıyla var olmaktadır.

“ Değerleri insani tasarının dışında birer mutlak olarak gören kişi, Sartre’a göre, ‘ciddi adam ruhu’ (L’esprit de serieux) taşır. Oysa değerlerin hiç de insan gerçekliğinden bağımsız bir yanı yoktur, çünkü bu değerleri yaratan insanın ta kendisidir.” (Kırkoğlu, 2013, s. 31) Sartre’ın burada ciddi adam ruhu diyerek ifade etmek istediği, insanın özgür irade ile yaptığı seçimlerin hafife alınması, yok sayılması ile ilintili olan bir anlayıştır. (Verneaux, 1994, s. 72)

“Kendisi için varlık ‘kendi-için halinde hiçlenmiş kendinde’ olarak bütünlüğü bozulmuş bir bütünlüktür. Başka türlü söylersek, kendi-içinin projesi *kendi-için olarak olmaktır*, ne ise o olan bir varlık olmaktır; kendi-için, ne değilse o olan ve ne ise o olmayan, varlık olarak ne ise o olmaya doğru atılımda bulunur; bilinç olarak kendindenin geçirimsizliğine ve sonsuz yoğunluğuna sahip olmak ister. Kendindenin hiçlenmesi, olumsuzluk ve olgusalıktan durmaksızın kaçış olarak kendisi-için-kendinde haline gelmek üzere kendi-içinde eksiklik olan şey olarak atılımda bulunulur ve bu projeye yön veren temel değer tam da kendi-için-kendindedir, yani kendi kendisinin salt bilincine vararak kendinde-varlığının temeli olan bir bilinç olma idealidir. Tanrı diye adlandırabileceğimiz şey de bu idealdir.” (Sartre, 2009, s. 702)

Bunun anlamı insanın Tanrı olmayı arzulaması demektir.

Kendinde varlık ya da bir diğer ifadesiyle bilinç, salt olumsuzlukken, her imkâna açık ve *ne ise o olmayan* iken; kendinde varlığın varlığının, kendi kendine dayanması ve doluluğu insanı bu istence iten nedenlerdir.

Özgürlük Yolları’nın ilk cildinde Marcelle, Mathieu’ye “Evet, aslında senin istediğin bu : bir hiç olmak, daha doğrusu hiçbir şey olmamak” (Sartre, 2009, s. 15) diye çıktığında Mathieu, Marcelle’e “ Hiçbir şey olmamak.. Hayır. Yanlış! Bu değil, ben... Dinle bak. Ben... Ben yalnızca kendim olmak, kendime dayanmak istiyorum.” (Sartre, 2009, s. 15) demesi tam olarak bu yüzdendir.

Eksikliğini ancak böyle tamamlayabileceğini düşünen insan kendisi için kendinde varlık olmayı dilese de bu boş bir tutku olacaktır. Çünkü bilince sahip olmak,

temelinde özgürlüğü ve dolayısıyla imkânları getirir. Fakat bilincin kendine katmak istediği kendinde varlık ise varlık yapısı itibariyle herhangi bir imkân barındırmaz, o, yalnızca vardır. Bu yüzden Tanrı olma istenci, insan içi boş bir amaçtır.

“ İnsan-gerçekliği kendi varlığında ızdırap çeker, çünkü kendi için olmaktan çıkmaksızın kendindeye erişemeyeceğinden ötürü, o olmaya muktedir olmadığı bir bütünlüğün sürekli istilasına altında varlıkta ortaya çıkar. Şu halde insan-gerçekliği, doğası gereği mutsuz bilinçtir ve bu mutsuzluk halinin ötesine geçmesi imkânsızdır.” (Sartre, 2009, s. 153)

İnsan, Tanrı olma istenci dışında da dur durak bilmeyen bir çabalama içinde olup, bunun aynı zamanda boşuna olduğu hissine kapılmaya mahkûmdur, çünkü belli bir hedefe ulaşıncaya, bilinç kaçınılmaz olarak başka hedefler belirler ya da bir kendisi için olmaktan çıkar. Tamamlanmışlık durumu, yalnızca gelecekle ilgili bir özlem ya da güzel bir anı olarak var olur, ama hiçbir zaman şu andaki gerçeklik olarak var olamaz. Bilinç kendisi için belirlediği amaca ulaştığında, ulaşılan amaç, kendisi için değerli olmaktan çıkar ve bilinç doyum almaz olur, dolayısıyla haz da bu noktada arzusunun ölümü ve tükenişi olur. Çünkü haz, yalnızca arzusunun gerçekleşmesi değil, aynı zamanda onun sınırı ve sonudur. (West, 1998, s. 202)

Sartre’a göre *ego*, bilince ait değildir. Eğer böyle olsaydı kendi kendisinin temeli olurdu. Fakat *Ben*’e [Je] ilişkin bilincim, kendini asla tüketmez ve kendisine varoluş kazandıran da kendisi değildir. Dolayısıyla ego, bilincin egosu olmamakla birlikte *aşkın bir kendinde olarak, insanın dünyasındaki bir varolan olarak bilince belirir.* (Sartre, 2009, s. 169)

Bu bakımdan kendisi için varlık, egoyu dışarıda bırakarak kişisel bir özellik taşımaz. Aynı zamanda bilinç, tözsel olmayan bir karakterde olacaktır, çünkü Sartre’a göre, Descartes’cı anlamda söyleyecek olursak düşünen bir töz de yoktur. (Kırkoğlu, 2013, s. 29)

Kendisi için varlık, kendini sürekli kendinde varlığı hiçleyerek oluşturduğu için tarihsel ya da Sartre’ın Heidegger’den aldığı kavramla belirtecek olursak *zamansal* bir biçimde mevcut olur. Sartre’a göre *zamansallık* düzenli bir yapı olmakla birlikte *geçmiş, şimdi ve gelecek* olarak üç ögenin toplamı olacak bir veriler derlemesi olarak değil de *kökensel bir sentezin yapılanmış uğrakları olarak ele alınmalıdır.* Aksi

halde karşılaştığımız paradoks; *geçmiş* artık yoktur ve *gelecek* henüz var değildir olacaktır. *Şimdi* ise *boyutsuz nokta gibi sonsuz bir bölünmenin sınırı* olarak hiç var değildir . (Sartre, 2009, s. 172)

İnsan sadece şimdiye bırakılmış olup yalnızca şimdi'si üzerinde hâkimiyet kurabilir. Kendisinin geçmişi ve geleceği de ondan kaçır gibidir. Geçmiş karşılarında eli kolu bağlı olup geçmişe her uzandığında onu şimdide yeniden kurmaya çalışıp elinden bir kez daha kaçırmış olacaktır. Gelecek ise barındırdığı imkânlarıyla, belirsizliğiyle ve olumsuzluğuyla sürekli yöneldiğimiz şey olarak karşımıza çıkar.

Geçmiş, bir hiç değildir. Aynı zamanda şimdiki zaman da değildir fakat belli bir şimdiki zamana ve belli bir gelecek zamana bağlı olarak *bizatihi kendi kaynağına aittir*. Geçmişin en temel özelliği bir şeyin veya birinin geçmişi olmaktır. Geçmiş, şimdiki zamana musallat olabilir fakat şimdiki zamanın kendisi olması hiçbir zaman mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla geçmişi, şimdiki zaman bağlamında ele aldığımızda, olduğumuz *kendindenin* hep büyüyen toplamı gibidir. (Sartre, 2009, s. 182)

“ O, olduğum şey değil olmuş olduğum şeydir. Ondandır tamamen ben sorumluyum ve içeriğini değiştiremem; ama eninde sonunda sabit ve katı, başkalarının yargılarına karşı savunma yapmaksızın açık bir şekilde kendi geçmişim olana, bir en-soi olana dek onu yorumlayabilir, ona anlamını yükseltecek bir devamlılık kazandırabilirim.” (Blackham, 2005, s. s 116 - 117)

Sartre, geçmişini özetlerken ona *değiştirilmiş değer* diyecektir.

“ kendinde tarafından yeniden ele geçirilmiş kendi-içindir, geçmiş kendindenin yansıtan için yansı olarak da yansı için yansıtan olarak da varolamayacak kadar yoğunlaştırdığı kendi-içindir, sadece yansı-yansıtan çiftinin kendinde göstergesi olarak varolabilir. Geçmiş, işte bu yüzden değeri gerçekleştirmek isteyen ve kendinin sürekli namevcudiyetinin verdiği iç daralmasından kaçmak isteyen bir kendi-içinin hedeflediği nesne de olabilir gerektiğinde.” (Sartre, 2009, s. 187)

Şimdi, kendinde olan geçmişten farklı olarak, kendisi içindir.

“ şimdiki zaman *var değildir*; mevcut an, kendi-içini gerçekleştirmeye ve şeyleştirmeye yönelik bir kavrayıştan yayılır; kendi-içini ne ise o olan aracılığıyla ve

kendi-içinin mevcut olduğu şey aracılığıyla, örneğin saat kadrınının üzerindeki şu ibre aracılığıyla göstermeye iten de bu kavrayıştır. Bu bağlamda, kendi-için saatin dokuz olduğunu söylemek saçma olurdu; ama kendi-için, saat dokuzu gösteren bir ibreye mevcut olabilir. Hatalı bir biçimde şimdiki zaman diye adlandırılan şey, şimdiki zamanın kendisine mevcut olduğu varlıktır. Şimdiki zamanı an formunda kavramak mümkün değildir, çünkü o takdirde an, şimdinin *olduğu* an olurdu. Oysa şimdiki zaman yoktur, kendini kaçma formu altında şimdileştirir.” (Sartre, 2009, s. 192)

Şimdi, insana kendini gerçekleştirmeye imkân verirken olduğu varlıktan kaçışı aynı zamanda da olacağı varlığa yönelişi ifade eder. Yani zamanın arkasındayken geçmiş, önündeyken geleceğini ifade etmekle birlikte aynı zamanda da geçmiş açısından ne ise o değil, gelecek açısından da ne değilse o olarak ifade edilir.

Gelecek, dediğimizde buradan henüz olmamış bir şimdi anlaşılması gerekir. (Sartre, 2009, s. 194) Çünkü “ Gelecek, şimdide kendisi için tasarladığı olanaklar içindeki niyetidir. “ (Karakaya, 2004, s. 123) Dolayısıyla gelecek, varlığın, olmayabileceği ölçüde daha olacak olduğu şey ve varlık yönüdür.

“Olacak olduğum bu gelecek, basitçe, benim varlığın ötesinde varlığa mevcut olma *imkanım* dır. Bu bağlamda, gelecek kesinlikle geçmişin karşısında yer alır. Geçmiş, gerçekten de kendi dışında olduğum varlıktır, ama onu olmama imkânım olmaksızın olduğum varlıktır. ‘Geçmiş *arkasında* olmak’ diye adlandırdığımız şey işte budur. Bunun tersine, daha olacak olduğum gelecek, kendi varlığı içinde öyledir ki onu yalnızca *olabilirim*: çünkü özgürlüğüm, onu kendi varlığı içinde alttan alta kemirir. Bu demektir ki gelecek benim şimdi mevcut kendi-içinimin anlamını kendi imkânının projesi olarak oluşturur, ama benim gelecekteki kendi-içinimi hiçbir biçimde önceden belirlemez, çünkü kendi-için her zaman kendi hiçliğinin temeli olmanın o hiçleyici mecburiyeti içinde bırakılmıştır.(...) Gelecek, hem özgür olmamış olsaydım olacak olduğum şeydir, hem de özgür olduğum için *daha olacak olmamın* mümkün olmadığı şeydir (...) Gelecek yoktur, kendini *mümkünleştirir*. Şimdi mevcut olan kendi-içinin anlamı olan gelecek, bu anlam sorunsal olduğu ve sorunsal olarak şimdi mevcut olan kendi-içinden radikal bir biçimde kurtulduğu ölçüde, mümkün olanların sürekli mümkünleşmesidir.” (Sartre, 2009, s. 198-199)

Olacak olduğum geleceği şimdide bir türlü olamamamdan ve özgürlüğümün ilkesi olarak geçmişi tasarlamak isteğimden kaynaklı *iç daralması* yaşarım; bunun temel nedeni de “anlamı her zaman sorunsal olan bir varlık olmamdır. “ (Sartre, 2009, s. 199) İmkânlar sonsuzluğu içinde, geleceğe bir türlü sahip olamayarak özgür olmaya mahkûm edilmekteyimdir.

Şimdiki zaman, geçmiş ve gelecekte olmak üzere varlığı üç boyutta dağılan kendisi için varlık, yalnızca kendini hiçlediğinden ötürü zamansaldır. Bahsi geçen boyutlardan hiçbirinin ötekiler karşısında ontolojik bir önceliği olmamakla birlikte hiçbirinin de öteki ikisi olmaksızın varolması söz konusu değildir. Ayrıca belirtmek gerekir ki, üzerinde durulması gereken, Heidegger’de olduğu gibi *gelecek* değil, her şeye rağmen *şimdidir*. Bunun nedeni, kendisi için varlığın kendi kendisine açınlanma olarak kendi geçmişi olmasındandır;

“ hiçleyici bir öteye geçiş içinde daha-kendi-için-olacak olan olarak kendi geçmişidir; kendi-için, kendiye açınlanma olarak eksiklik, geleceğinin, yani orada, belli bir mesafede kendi için olduğu şeyin istilası altındadır. Şimdiki zaman ontolojik olarak geçmiş ve gelecekte ‘daha önce’ değildir, geçmiş ve geleceği koşullandırdığı ölçüde onlar tarafından koşullandırılır, şimdiki zaman zamansallığın tastamam sentetik formu için vazgeçilmez olan varlık-olmayan oyuğudur.” (Sartre, 2009, s. 214)

Bilincin kendi nesnesi olma girişimi Sartre tarafından *düşünüm* (reflexion) olarak tanımlanır.

“Düşünüm, kendisi için varlığın, kendine olduğu şey olarak görünme etkinliğidir ve iki çeşidi vardır. Düşünümlü (reflexif) bilincin, üzerinde düşünülen bilince presence’ı olan ‘saf düşünüm’ – bu, bilincin kendi üzerinde bir katharsis yani arındırma çabasını gerektirir – ve ‘kendisi için varlık’ın kendi psişik durumlarını temaşa etmesi olan ‘saf olmayan’ düşünüm edimi. Düşünümsüz bilinçte – Sartre buna ‘konumsal olmayan’ (non positionelle) kendi-bilinci de der – doğrudan doğruya bilgi değil, bilincinde olunan nesnenin örtük bir farkındalığı vardır.” (Kırkoğlu, 2013, s. 30)

“Saf reflexion (bununla birlikte zorunlu olarak fenomenolojik olmayan reflexion) geleceğe yönelik iddiada bulunmadan, verili olanla yetinir.” (Sartre, 2016, s. 69)

Ancak düşünüm, “kendini benim kendimde olduğum nesnenin tezahürü olarak oluşturduğu sürece kendini aldatmadır. “ (Sartre, 2009, s. 236)

Kendini aldatma (mauvaise foi) , olumsuz bir tutumdur fakat yalandan farkı, kişinin gerçeği başkasından ziyade kendisinden gizlemesidir. Yalan söylemek durumundaki olumsuzlama kendinin bilinciyle bağlantılı olmayıp bir başkasını amaçlar ve aldatan ile aldatılan arasında gerçekleşir. Oysaki kendini aldatma olayı bilinç ikiliği olmaksızın tek bir bilincin birliğini varsaymaktadır. Ve temelde bir niyet ve tasarı içerdiğinden ötürü doğrudan bilinç tarafından seçilen bir olguya işaret etmektedir. Kendini aldatmanın, bilinç tarafından hem gizlenen fakat aslında hem de tanınan dolayısıyla hem kabul edilip hem de reddedilen psişik bir organizmanın birliğini gerektirdiğinden bu paradoks Freud’un id ve ego düalizmiyle de açıklanamaz; dolayısıyla bilinçaltı bu durumu açıklama yetisinden uzak kalmaktadır. Sartre bu durumu fenomenolojik bir betimlemeye dayanarak genç bir kadının genç bir erkekle olan ilk randevusunu örnek vererek açıklar: Ne istediğini bilmeyen duyguları karışık kadın, erkeğin kendisi için beslediği duyguların farkında olarak ona duygularını açma şansı vermez ve erkeğin kendisine daha fazla açılabilmek için söylediği sözleri ve bununla birlikte jest ve mimikleri sıradanmış gibi alarak kendini aldatma içinde bulunur. Genç kadın, gerçeklik ile idealleştirmeyi ve olgusallıkla aşkınlığı birbirine karıştırmaktadır fakat bunu, kendini aldatmayı bizzat kendisi seçmiştir. (Kırkoğlu, 2013, s. 31)

Kendisi için varlık üzerine yaptığımız bu açıklamalar Kendisi-için’in Kendinde Varlık ile ilişkisinin yanında başka bilinçlerle olan ilişkisine işaret eder. Başka bilinçler ise Başkası için Varlık’a göndermede bulunur.

1.2.1.3. Bakış Fenomeni Temelinde Başkası için Varlık (l’être – pour – autrui)

Başkası için varlık, kendini, başkasının bakışıyla fark edip onun karşısında utanç duymasıyla ortaya koyar. Sartre’a göre utanç, kendi doğası gereği tanıma ve kabul etme olduğundan kendimi başkasının gördüğü gibi tanır ve kabul ederim.

Başkası, benim baktığım değil de bana bakan olarak, nesne değil, özne konumundadır ve ben onun bakışına yakalanıp utandığımda; “kendimin değil, bir başkası için varolan kendimin bilincine varırım. Bu, kendime dair erişilmez bir boyuttur. Ben yalnızca olmuş olduğum (kendi en-soi’m, olgusallığım) ve olmak

zorunda olduğum kişi (olasılığım) değil, fakat aynı zamanda bir başkası için olduğum varlığımdır. “ (Blackham, 2005, s. 120)

Başkası için varlık realizm temelinde ele alındığında, “başkasının bir bedenden başka bir şey olmaması her zaman için muhtemeldir.” (Sartre, 2009, s. 309) Fakat başkası, her türlü deneyim ve alışkanlıklardan önce hissedilmiş ya da analogik hiçbir çıkarım söz konusu olmadan tekil bir form olmuş olsa dahi imleyen veyahut da hissedilen bir nesne olmaktan kurtarılabilir durumda değildir. Bu nesnenin sunduğu form da varoluşu yalnızca *konjonktürel* olan insan bütünlüğüne gönderme yaparak kendini idealizm temeline oturtur. Fakat idealist perspektiften ele alındığında da başkası içinin varlığını, burada, kendi bilgimin kurucu ya da düzenleyicisi olarak düşünmem mümkün olmayacaktır. Çünkü başkasını gerçek gibi tasarlasam bile onun benimle olan gerçek ilişkisini tasarlayamam. Başkasını nesne gibi kursam da yine de o, görü aracılığıyla verilmemiştir bana, özne gibi ortaya koyarsam da, onu, düşüncelerimin nesnesi sıfatıyla düşünmekte olurum. Bu noktada idealizm görülen için iki çözüm yolu vardır; ya başkası kavramından kurtulup bu kavramın kendi deneyimimi oluşturmada gereksiz olduğunu kanıtlaması gerekecektir yahut başkasının varoluşunu olumlayarak bilinçler arasında gerçek ve deney ötesi bir iletişimi öngörecektir. (Sartre, 2009, s. 316)

İlk çözüm, tek benciliğe [solipsisme] tekabül eder ve realizm bunu reddedecektir. Fakat başkasının varlığını olumlamak da idealizmi “dogmatik ve tümüyle doğrulanmamış bir realizme ulaştırır.” (Sartre, 2009, s. 318)

Başkasının varoluşu sorununun kökeninde yatan temel varsayım; başkasının gerçekten başkası, yani, ben olmayan bir ben olduğudur. Hem idealizmin hem de realizmin temelindeki bu ortak ön varsayım, kurucu olumsuzlamanın dışsallık olumsuzlaması olmasından ötürüdür. Dolayısıyla başkası, benim olmadığım kişi olarak ifade edilecektir. Burada kullanılan olumsuzluk eki de doğrudan, başkası ile benim kendim arasındaki bir hiçliğe atıfta bulunur. Dolayısıyla aramızda bir ayırım hiçliği bulunmaktadır. Fakat bu hiçlik, kökenini benden, başkasından ya da başkası ile benim aramdaki bir karşılıklılık ilişkisinden devşiriyor değildir. Aksine, hiçlik, ilişkinin ilk namevcudiyeti olarak, aramızdaki her türlü kökensel ilişkinin temeli olur. Bunun sebebi, başkasının bedenini algılamamla bedenin bana ampirik açıdan

görünmüş olup, benim bedenim dışındaki bir kendinde olarak belirmesidir. Fakat bu iki bedeni birleştiren ve aynı zamanda ayıran ilişki türü, kendi aralarında ilişki bulunmayan şeylerin ilişkisi olarak, verili olan salt dışsallık olarak mekânsal ilişkiye göndermede bulunur. Bedende olduğu gibi, bilincimi de bir başka bilinçten örtük olarak ayıran şey, yine mekân olacaktır. Fakat durumu realist perspektiften ele alanlar için de idealist perspektiften ele alanlar için de kaçınılmaz olan sonuç; bizi başkasından ayıran şeyin, başkasının bizim için mekânsal bir dünyada ortaya çıkmasından ötürü, tercih ettiği perspektife göre ya gerçek ya da ideal bir mekân olacaktır. Mekânsallaştırıcı ön varsayım bu noktada ya Tanrıya başvurmaya gerektirecek ya da kapıyı solipsizme açık bırakacak bir ihmalin içine düşmeye neden olacaktır. Ancak bu durumda Tanrı bana yalnızca dışsallık ilişkisiyle bağlanıp beni yalnızca imgelerle tanımlayabilecektir, çünkü yaratma kökensel bir edimse ve ben de kendimi Tanrıya kapatmış haldeysem varoluşumun Tanrı karşısında hiçbir teminatı da olmayacaktır. Oysa Tanrı'nın da varoluşunun gerçek temelinin benim için geçerli olması benimle içsellik bağlantısı kurmasına bağlıdır. (Sartre, 2009, s. 319-320)

Dışsal olumsuzlama ekarte edilmiş gibi görünse dahi bunun sonucu olarak başkası ve ben arasındaki ilişkinin bilgi aracılığıyla gerçekleştirildiğine ilişkin bir olumlama söz konusudur. Husserl, başkasına başvurmanın dünyayı oluşturmada vazgeçilmez bir koşul olduğunu belirterek solipsizmi dışarıda bıraktığını düşünür. Çünkü ona göre psikofizik ben, dünya ile birlikte fenomenolojik indirgemeye maruz kaldığı için, başkası, benim oluşumdaki zorunluluk olarak belirir. Eğer başkasının varoluşundan, benim deneyimim dışında olduğu için şüphe etmek durumunda kalırsam kendi somut varlığımdan ve belli bir karaktere sahip ampirik gerçekliğimden de şüphe etmem gerekecektir. (Sartre, 2009, s. 321)

Bu noktadaki problem esas olarak aşkın öznelar arasında deneyimin ötesindeki ilişki sorunudur. Buna karşılık olarak, aşkın öznenin en başından itibaren noemaya özgü bir bütünü oluşturabilmek amacıyla başka öznelere gönderme yaptığına değinilecek olursa, buna, aşkın öznenin tıpkı *imlemlere* gönderir gibi başka öznelere gönderme yaptığını söylemek yerinde olacaktır. Fakat bu durumda başkası, burada, bu dünyanın ötesinde varolan gerçek bir varlık gibi değil de, sanki bir dünya oluşturmaya imkân tanıyan fazladan bir kategori konumuna düşecektir. Elbette başkası kategorisi, kendi imlemi içinde, dünyanın öte yanındaki bir özneye yapılan

göndermeyi içerir, fakat bu gönderme ancak varsayımsal bir şekilde olabilecektir. Aynı zamanda salt birleştirici bir kavram içeriğinin değerini de taşıyacaktır ve ancak dünyada ve dünya için geçerli olacaktır. Dolayısıyla hakları da dünya ile sınırlı kalmış olacaktır. Başkası da doğası gereği dünyanın dışındadır. Husserl, varlığı, gerçekleştirilmesi gereken işlemlerin sonsuz dizisinin basit bir belirtisi olarak tanımladığından kendini başkasının dünya-dışı varlığının ne anlama gelebileceğini anlama imkânından yoksun bırakmıştır. (Sartre, 2009, s. 322)

Varlık, bilgi aracılığıyla daha iyi ölçülemez fakat bunun aksini kabul etsek dahi, başkasının varlığı, benim onun hakkında edindiğim bilgiyle değil, kendi gerçekliğini temel alarak başkasının kendisi hakkında edindiği bilgiyle ölçülecektir. Bu noktada, ben aracılığıyla erişilecek olan, benim tanıdığım olarak değil de kendini tanıyan olarak, başkası olacaktır. Bu, mümkün değildir. Ama bu tarzda bir tanıma, başkası ile benim içsellik durumunda özdeşleşmemi varsaymış olup tam da bu noktada başkası ile benim aramdaki ilkesel bir farkı ortaya koyar. Bahsedilen bu fark, bedenlerimizin dışsallığından gelmez, her ikimizin de içsellik halinde varolduğumuz olgusuna dayanır. Dolayısıyla bu durumda içselliğe ilişkin geçerli bilgi, ancak içsellik halinde kurulabilir, bu da kendini tanıdığı haliyle, başkası hakkında her türlü bilgiyi ilke olarak yasaklar. Husserl, başkasını boş yönelimlerin nesnesi olarak bir namevcudiyet şeklinde tanımlamıştır. O, ilke olarak kendinden kaçır ve kendini reddeder. Bu bakımdan ben, başkasına yöneldiğimde, gerçek olan tek şey benim yönelimim olacaktır. Başkası, deneyimlerimde somut şekilde belirlediği ölçüde, deneyimimi birleştirip oluşturan işlemlerin bütünü olacaktır. Tüm bunları göz önünde bulundurduğumuzda Husserl'in de tıpkı Kant gibi solipsizmden kaçamadığı aşikârdır. Çünkü Husserl'in başkası ile ben arasında kurduğu bağlantı, bilgi ilişkisine dayalıdır ve bildiğimiz üzere varlığı da bir dizi görünmeye indirgemıştır. (Sartre, 2009, s. 323)

Sartre'a göre, Hegel'in Tinin Fenomenolojisinde yaptığı , “Benim “ben”liğim” = “ben”liğim” [moi = moi] ya da “ben-benim” [je suis je] “ (Sartre, 2009, s. 324) eşitliği Husserl'in çözümüne kıyasla yol açacağı gelişmeler açısından daha önemlidir. Hegel'in eşitliğinde, kendi, kendinin kesinliğine sahiptir, fakat bu kesinlik gerçeklikten yoksundur. Varılmak istenen aşama ben, benimi gerçekleştirerek

kendisini başka bilinçlerde tanıma durumunu sağlayıp bu bilinçlerle ve kendisiyle aynı olan kendinin genel bilincine ulaşmaktır.

Bu aşamada dolayımı kuran elbette başkası olacaktır. Kendinin bilinci, her türlü başkasının dışlanmasıyla kendi kendisiyle özdeş olduğundan, başkası ancak benim kendimle birlikte ortaya çıkar. Burada doğal olarak yakalanan ilk olgu, bilinç çoğulluğudur ve kendini ikili ve karşılıklı bir dışlama ilişkisi formunda ortaya koyar. Konuyu ele alırken talep ettiğimiz içsellik aracılığıyla olumsuzlama bağı, kendini bu noktada gösterir. Bilincimi başkasının bilincinden ayıran ne dışarıya ait ne de kendinde olan hiçlik olmamasına karşın sadece ben olmama dayanarak başkasını dışlarım. Bu durumda başkası, kendi olarak beni dışlayan, ben olarak da benim dışladığım şekilde ortaya koyar. Başkası, benden başka olan olarak bir olumsuzluk vasfıyla birlikte, özsel olmayan nesne gibi verilir ama aynı zamanda da bir kendi bilincidir. (Sartre, 2009, s. 324)

Hegel, başkası ve ben arasındaki ilişkiyi tek yönlü olarak değil *birinin başkası içinde kendini kavraması* bakımından karşılıklı olarak ele alacaktır. Hegel’de başkası için varlığa tekabül eden uğrak kavramı kendinin bilincinin gelişmesinde zorunlu bir evredir ve içsellığe giden yol da dolayısıyla başkasından geçmektedir. Bahsettiğimiz karşılıklı ilişki sebebiyle benim başkasına kabul edilmemin değeri, başkasının da benim tarafımdan kabul edilmesinin değerine bağlı olmuş olacaktır. Kendimi başkasına kabul ettirebilmek için hayatımı tehlikeye attığımda ve başkası da aksine hayatı ve özgürlüğü tercih ettiği noktada, Köle-Efendi ilişkisi ortaya çıkar. Hegel’in bu ikiliyle ortaya koyduğu şey beni, başkasına kendi varlığımda bağımlı kılmak olmuştur. Kendinin bilinci yalnızca bir başkasının bilincini tanıdığı ölçüde gerçek olduğundan ve bu durumda şüphe dahi kendisi için varolan bir bilinç içerdiğinden, başkasının varoluşu bu varoluştan şüphe etme girişimimi koşullandırmış olur ve tam olarak bu sebepten, solipsizm kesin olarak saf dışı bırakılmıştır. (Sartre, 2009, s. 325-326)

Sartre, Hegel’i, epistemolojik ve ontolojik iyimserlik yaptığı konusunda suçlayacaktır. İlki epistemolojik olandır:

“ Hegel’e göre başkası nesnedir ve ben kendimi nesne olarak başkasında kavrarım. Oysa bu olumlamalardan biri ötekini yok eder: başkasındaki nesne olarak kendime

görünebilmem için başkasını özne olarak kavramam, yani onu kendi içselliği içinde yakalamam gerekir. Ama başkası bana nesne olarak görüldüğü ölçüde benim onun için nesneliğim de bana görünemez : (...) nesne-başkası ile özne-ben arasında hiçbir ortak nokta yoktur, kendi(nin) bilinci ile başkasının bilinci arasında da olmadığı gibi. Başkası benim için ilk önce nesneyse kendimi başkasında bilemem ve başkasını da gerçek varlığı, yani özneliği içinde kavrayamam. Bilinçlerin ilişkisinden hiçbir tümel bilgi devşirilemez. Buna bilinçlerin ontolojik ayrılığı adını vereceğiz.” (Sartre, 2009, s. 332)

Sartre’ın Hegel’e ontolojik iyimserlik suçlaması ise Hegel’in, temelde hakikati, bütünün hakikati olarak ele almasıyla birlikte başkasını da bütünün bakış açısına yerleştirmesindendir. Hegel bütünlüğe doğru çoğulluğun ötesine geçilebilir deyip, öteye geçme ediminin gerçekliğini olumlayabiliyorsa Sartre’a göre bu, onu daha başta kendine vermiş olmasındandır. Hegel’i, kendi kendinin bilincini unutmakla itham eden Sartre ‘a göre;

“ Hegel, bütünün birliğini olumlamakta, ama bilinçlerin çoğulluğunun yarattığı skandalı açıklayamamaktadır. Çünkü Sartre’a göre her bilinç, bütünün bir uğrağıdır ve Hegel’in evrensel bilinç kavramı, Kierkegaard’ın ısrarla sahip çıktığı somut birey olgusunu hiçbir şekilde göz önünde tutmamaktadır.” (Kırkoğlu, 2013, s. 32)

Kendisi için varlıktan, bize başkası için varlığı ifşa etmesini talep edip, bizi mutlak aşkınlığın içine fırlatmasını da ancak mutlak içkinlikten beklemek gerekmektedir. Çünkü “ kendi-kendimin en derinlerinde başkasına *inanma nedenlerini* değil, ben olmayan olarak başkasının kendisini bulmak zorundayım.” (Sartre, 2009, s. 342)

Heidegger, insan gerçekliğini vasıflandıran ‘dünya-içindeki-varlık’ta ciddi bir soyutlama uygulanmadıkça bölünmez olan uğraklar keşfetmiştir : “dünya”, “içinde olmak” ve “varlık”. Dünya, Heidegger için “insan-gerçekliğinin, olduğu şeyi kendine duyurmasını sağlayan” (Sartre, 2009, s. 334) olarak tanımlanmıştır. Varlığın dünya içinde kazandığı kip ise; “*Mit-Sein*” , yani “... ile-varlık”, “*birlikte varlık*”tır. Dolayısıyla insan-gerçekliğinin varlık özelliği, varlığını başkaları ile olması şeklinde ifade edilecektir. Birlikte varlık, dünyanın keşfedilmesi bakımından bir ontolojik dayanışmaya işaret eder. (Sartre, 2009, s. 334-335)

“ Başkası, ‘kullanılabilir olanlar’ arasındaki tikel bir nesne tipi olarak dünyanın ortasında beliren ontik bir gerçeklik gibi kökensel bir şekilde bana bağlı değildir: öyle olsaydı dağılmış olurdu ve onu bana bağlayacak münasebet de hiçbir zaman karşılıklılık kazanamazdı. Başkası, *nesne* değildir. “ (Sartre, 2009, s. 335) Yani Heidegger için başkası bir alet olmadığı gibi, bilgimin bilgisi bakımından nesne de olmayacaktır. (Kırkoğlu, 2013, s. 32)

Heidegger’in tutumunu ifade edebilecek en güçlü imge *takım* imgesidir. Başkasının, bilincimle kökensel anlamdaki ilişkisi ve Heidegger’in tutumunda biz’e karşılık gelir. Biz dediği, birlikte varlık, bireyin kendi takımıyla ortak varoluşuna göndermede bulunur ve içinde ortak amaçları barındırır. (Sartre, 2009, s. 337)

Fakat Sartre’a göre, “ (...) benim ‘dünya-içindeki-varlığımın’ yapısı olarak görünen ontolojik birlikte-varoluş, örneğin, Pierre ile olan dostluğumda ya da Anny ile oluşturduğum ikilide ortaya çıkan birlikte-varoluş gibi ontik bir ‘birlikte-varlığa’, ‘ile-varlığa’ hiçbir biçimde temel oluşturamaz. Nitekim ‘Pierre-ile-varlık’ın ya da ‘Anny-ile-varlık’ın benim somut-varlığımın kurucu bir yapısı olduğunu göstermek gerekirdi. Gerçekten de, ontolojik düzlemde alındığında “ile” ilişkisi içindeki başkası, alter-egosu olduğu ve doğrudan doğruya göz önünde bulundurulmuş insan-gerçekliğinden daha somut biçimde belirlenemez: *o* başkası, hiçbir biçimde Pierre ya da Anny haline gelmeye muktedir olmayan soyut bir terimdir.” (Sartre, 2009, s. 338)

Görüldüğü üzere birlikte varlık ilişkisi, başkasını tanımada bize yardımcı olamamaktadır. Çünkü birlikte varlık yalnızca benim varlığımdan yola çıktığım zaman ve ancak benim varlığımda temellenen bir gereklilik gibidir ve bu noktada başkasının varlığının kanıtı olamaz. (Sartre, 2009, s. 339)

Heidegger’de varlığımın yapısına tekabül eden birlikte varlık beni en az solipsizm kadar yalıtacaktır. Çünkü Heidegger’in tutumunda aşkınlık, kendini aldatmaya doğru götüren bir kavram olarak kullanılmıştır. İdealizmin ötesine doğru geçmeyi hedefleyen Heidegger için, ancak kendi dışında var olan insan gerçekliği, felsefi doktrininde kendinin tanımı olduğu için bu bizi ampirik-eleştirelci psikolojizme doğru götürür. Bu da idealizmin bozulmuş bir formu gibidir. Ancak Heidegger’in doktrinini eleştirel anlamda analiz ederek başkasının varlığının bu şekilde

oluşturulamayacağını ve onun ancak *karşılaşılr* bir şey olduğunu görürüz. (Sartre, 2009, s. 340)

Sartre, başkası için varlığı *bakış* fenomeni bağlamında ele almıştır. O'na göre başkasının bende ki mevcudiyet kiplerinden biri, nesneliktir. Bu, ben ve başkası arasında temel ilişki olsa dahi başkasının varoluşunun tahmine dayalı, muhtemel kaldığını görürüz.

” Başkasını nesne olarak yakalayışım, ihtimalin sınırlarından çıkmaksızın ve bizatihi bu ihtimal yüzünden, özü gereği başkasının temelli bir kavranışına gönderir ve bu kavrayışta başkası kendini bana nesne olarak değil, “ kişi halindeki mevcudiyet” [presence en personne] olarak keşfettirir. ” (Sartre, 2009, s. 344)

Bu bakımdan başkası sorunu, genellikle, sanki başkasının keşfedildiği ilk ilişki nesnelikmiş gibi, ele alınır. Fakat gerçek bir ilişki kurulması bakımından benim bilincim ile başkasının bilinci arasındaki bir ilk ilişkiye atıfta bulunma zorunluluğum vardır.

” İçerisinde başkasının benimle bağlantıda olduğu ve bana doğrudan doğruya özne olarak verilmiş olması gereken bu ilişki temel münasebettir, benim bizatihi başkası-için-varlık tarzımdır.” (Sartre, 2009, s. 344-345)

Sartre başkası için varlığı betimleyip analiz etmek için uzunca bir Park betimlemesi yapar. Bir parktayım. Biraz ötemde çimenlik ve çimenlik boyunca sıralanmış iskemleler ve onun yanından geçen bir adam var. Ben, bu adamı hem nesne hem de insan olarak kavrarım. Eğer bu adamın oyuncak bebek olmadığını düşünmek zorunda olmasaydım, ona zamansal ve mekânsal şeyleri gruplandırırken faydalandığım kategorileri uygulardım; yani, onu iskemlelerin yanında yaklaşık 2,20 m uzaklıkta olan şekliyle kavrar ve öteki nesnelerin kendi aralarındaki ilişkiyi kayda değer bir değişikliğe uğratmadan onu yok etmiş olabilirdim. Fakat adam benim evrenimin nesneleri arasında yakaladığım ilişkilerin dağılması olarak görülür bana. İşin korkutucu tarafı, bu ilişkilerin dağılmasını gerçekleştiren ben değilimdir. Şeyler arasına kökensel olarak yerleştirdiğim mesafeler içinde, dağılma, boşlukta hedeflediğim bir ilişki olarak görünecektir. Bu neticeyle adam, bana ait olan evrenin nesneleri arasında evrenimi dağıtan bir öge olarak belirir. Benim evrenime ait, benim için varolan yeşil çimen artık başkası için vardır. Bu bakımdan adam dünyamı

benden çalan bir nesneye tekabül eder. Benim mesafelerime ait olması bakımından nesneliliğini koruyan adam benim evrenimi merkezsizleştirmeye, evrenimin merkez noktasının kendisine doğru kaymasına sebep olmuştur. Evrenim parçalanıyor gibidir. Sanki dünyama bir boşaltma deliği açmış ve dünyam onun yüzünden sürekli akıp gitmektedir. (Sartre, 2009, s. 347)

“Başkası, bu düzlemde kendini dünya tarafından tanımlanmaya bırakan bir dünya nesnesidir. “ (Sartre, 2009, s. 348)

Başkasının özne-varlığını ise ancak kendi nesne-varlığımın başkası için açığa çıkışı içinde ve onun aracılığıyla kavrayabilmem gerekir. Çünkü “ ‘başkası-tarafından-görülen-varlık’ ‘başkasını-görmenin’ hakikatidir.” (Sartre, 2009, s. 349)

Başkası özne-ben için nasıl muhtemel bir nesneyse aynı şekilde ben de kendimi ancak kesin bir özne için muhtemel nesne haline gelirken keşfedebilirim. Başkasının bana yönelttiği bakış, elbette onun nesneliliğinin belirmesinden ötürü olmayacaktır. Çünkü ben bir nesne için değil sadece özne için nesne olabilirim. Zaten başkası da bana herhangi bir şeye bakar gibi bakamaz. Bu bakımdan benim nesneliliğim, kendiliğinden bir biçimde benim için olan dünyanın nesneliliğinden kaynaklanmayacaktır. Bunun sebebi, zaten dünyanın benim aracılığımla var olmasıdır. Başkası ile aramdaki ilişki bu bakımdan, nesne tarafından görülen varlık olarak, ne nesne-başkasına ne de özne-kendisine indirgenebilecek durumda değildir; ilişkideki bu tecrübe, özne - başkasını içerir ve başkası da kökende bana bakan kişidir. (Mounier, 1986, s. 139-140)

İKİNCİ BÖLÜM

JEAN PAUL SARTRE'DA İNSANIN VAROLUŞ SÜRECİNDEKİ İLİŞKİLERİ

Bu bölümde insanın Dünya ile olan ilişkisini kendinde varlık ve benim için varlık olması bakımından iki şekilde ele alınacaktır. Üzerinde duracağımız, dünyanın kendinde varlık olarak ele alınmasıyla onun iletişime kapalı olan tarafı ve dünyayı benim için varlık olarak ele aldığımda ona karşı takındığım tavır ile onun, benim varoluşum üzerindeki etkileri olacaktır.

İnsanın insanla olan ilişkisini ise başkası ve bakış fenomeni kavramları ışığında ele alınacaktır. Başkasının kim ve ne olduğu, bakış fenomeni aracılığıyla başkasının ben ve benim dünyam üzerindeki etkilerinin neler olduğu, bunun yanı sıra başkası ile olan ilişkilerimin nasıl olduğu ve bu ilişkilerin problem yaratan taraflarının neler olduğu üzerinde durmaya çalışılacaktır.

İnsanın Tanrı fikriyle kurduğu deneyimin de, kendi varoluşu konusunda nasıl etkilere sebep olduğunu analiz edip özgürlüğe mahkûm olması bakımından nasıl davranması gerektiği ele alınacaktır.

2.1. İnsan- Dünya İlişkisi

Sartre dünyaya temas etmenin ancak dünyada olmakla gerçekleşeceği görüşündedir. (Sartre, 2009, s. 419) Bu, insan gerçekliğine atıfta bulunur: Bedeni bakımından dünyada yer işgal etmek ve bilince sahip olmak bakımından anlam ve değerler sorunuyla uğraşmak.

İnsanın dünya ile olan ilişkisini bu bağlamlar aracılığıyla iki şekilde ele alabiliriz: dünyayı kendinde varlık olarak ve benim için, dolayısıyla da bilinç ile olan ilişkisi bağlamında ele alarak.

Bu noktada görüşümüzü temellendirecek iki anlayış üzerinden gideceğiz. Birincisi kendinde varlığın, şeylerin yani fenomenlerin alanına tekabül etmesi. İkincisi, sorgulamanın yapılabilmesi için hiçliğin varlığın bağrında ortaya çıkmış olması ki, bu da bilincin yönelimsel faaliyetine göndermede bulunan, varoluşun kendisinde gerçekleştiği dünyadır.

“Sartre, özdeşlik ilkesini olanaklı olan en keskin biçimde kullanarak, nesneler dünyasını, kendi dışında herhangi bir zorunlu, tümel yani hepsini kapsayacak biçimde mutlak bir varlığa bağlamamış ve onu doğrudan doğruya kendi içinde ele almıştır.” (Karakaya, 2004, s. 67)

İnsanın dünya ile olan ilişkisinde eğer dünyayı kendinde varlık olarak tek başına ele alırsak, o, bir yönüyle kendini bilince açmayacaktır. (Sartre, 2009, s. 39) Bu sebepten ötürü bahsedilen zeminde, dünyanın her türlü etkileşime kapalı bir tarafı vardır.

“Başka bir söyleyişle, bir anlamda, dünyanın bilincine sahip olmadıkça, dünya benim imkânlarım istikametinde genişlemedikçe onu göremem, yorumlayamam ve anlayamam – ve dolayısıyla dünyayı kendi imkânlarıma göre anlamlandıramam.” (Kearney, 2010, s. 314).

Dünyanın etkileşime kapalı bir tarafı olmasına rağmen insanın varlık sürecini sorgulayabilmek adına, varlığı bir bütün olarak göz önünde tutabilmesi, bir diğer ifadeyle belirtecek olursak, kendini varlığın dışına koyarak, varlığın, varlık yapısını zayıflatması gerekir. Fakat bu durum insan gerçekliğinin yapısının bir özelliği değildir. Dolayısıyla insan, ancak bu varlıkla olan ilişkisi üzerinde değişime yol açabilir. (Sartre, 2009, s. 74)

Sözü edilen değişim de ancak dünyanın kendisi için varlık tarafından ele alınmasıyla oluşmaktadır. Sartre’ın ifadesiyle bilinç “katıksız eylemsizlik olan şeyler dünyası karşısında katıksız bir kendiliğindenlik olarak ortaya çıkar ” (Sartre, 2006, s. 7) ve dolayısıyla dünya, benim için bir varlık haline gelmiş olur. “Dünya, insansaldır, insanın derinliği dünyada belirir, yani derinlik dünyaya insan aracılığıyla gelir.” (Sartre, 1981, s. 137)

“ Tasarılarım üzerinden çevreme ve tasarılarımı etkileyen olaylara anlam veren benimdir: Konumumu ben yaratırım ve ondan sorumlu olurum ve içinde özgür olduğum durum da budur. Bilinçli bir şekilde kendimi orada olandan ayırırsam, dünyayı değil, onun varoluşunu ve benim için anlamını oluştururum: Özgürlüğüme, olaylardan bağımsız olarak ve onlara karşı kayıtsız kalarak ve bazı projeler uğruna onları değiştirmek için kendimi olaylardan ayırma ve onlar üzerinden eylemde bulunma kapasitemle erişirim. (...) Bu, dünyayı yalnızca tasarımlarımla yorumlarım demek değildir, böylelikle olaylara zorluk ya da faydalık katsayısı veririm; bu,

tasarılarımı kısmen kullanım deneyimi ve nesnelerin olasılığı üzerine şekillendiririm ve beklenmedik olana izin veririm demektir.” (Blackham, 2005, s. 135)

Dünyadaki çoğu şey bana kullanılabilirliği bakımından, başkaları tarafından daha önce belirlenmiş ve standart bir sisteme oturtulmuş olarak verildiği için, ben, bu şeylere yeniden anlam vermek yerine, önce, onlarla ne yapmam gerektiğini söylediklerine bakarım. Ya dediklerine uygun davranırım ya da onları daha kişisel bir çerçevede toplarım. Söz gelimi toplumsal kurallar, benden önce başkaları tarafından belirlenmiş anlamlardır. Bunları kabul etmek ya da kendime uygun biçimde düzenlemek benim karar vereceğim bir şeydir. Bu durumun bir benzeri, teknik kullanımı söz konusu olan araçlar için de geçerlidir. Bu şekilde belirlenmiş anlamlar ve kullanım açısından standarda oturtulmuş nesnelerin dünyası ya da araç şeyler, insanın özgürlüğünü yalnızca yöntemleri bakımından koşullandırır fakat onun özgürlüğünü elinden almaları söz konusu değildir. (Blackham, 2005, s. 136)

2.1.1. Kendinde Varlık Olarak Dünya

Dünya, Sartre’a göre kendinde varlık kategorisinde yer alır. Burada kendinde varlık ile anlaşılması gereken "fenomen" in yani şeylerin varlığıdır. (Koç, 1999, s. 333)

Kendinde varlık, tek başına bir kendi bilincine gönderme yapmadığından o, yalnızca *kendidir*: kendinden başka bir şeye gönderme yapmadığından kendi kendisiyle dolu ve dolayısıyla kendi kendisine opaktır, “kendi içine gömülmüştür, bilince açılmaz.” (Moeller, 1969, s. 42) Onun bizimle ya da bize karşı bir ilgisi yoktur.

Sartre bu durumu, özdeşlik ilkesiyle, *varlık ne ise odur*, diyerek ifade etmiştir. Ne ise o olmak, kendinde varlığın ve dolayısıyla da dünyanın olumsal bir ilkesidir. (Sartre, 2009, s. 43)

Dünya , “olumsallığı "mutlaklık" olarak karşımıza çıkan bir varlıktır. Başka bir deyişle, varoluşu itibariyle sebepsiz, izahsız, "*fazladan*" bir varlıktır. Varlık nedeni olmayan ve her türlü zorunluluktan uzak olan bu varlık, kendisine bir bilinç yönelmeden önce varoluşu itibariyle lüzumsuz, sebepsiz, mutlak saçmalık olan bir varlıktır.” (Koç, 1999, s. 334)

Yani dünya diye adlandırdığımız kendinde varlık, ne başka bir varlıkla açıklanabilir ne olanaklı olan onu ortaya koyabilir, ne de kendisi zorunlu olana bağlanabilir. “ O, mutlak olarak dayanmaksızın vardır. “ (Karakaya, 2004, s. 66)

“Kendinde şey’in gözleri yoktur, kütleli bir şeydir o.” (Timuçin, s. 407) Bu durumda sözgelimi bir çalılığın bana bakarak, bakış fenomeni aracılığıyla beni nesneleştirme mümkün değildir, çünkü o yapısı gereği özne olmayandır.

Sartre’ın ifadesiyle, *başkalık nedir bilmeyen* varlık, başkası ile de hiçbir bağ taşımayacaktır. (Sartre, 2009, s. 44)

Kendinde varlığı, kendi kendisinin sentezi ve bütün sentezlerin en ayrılmazı şeklinde ortaya koyan Sartre’a göre buradan, “*varlığın, varlığı içinde yalıtılmış olduğu ve kendinden olmayan şeyle hiçbir münasebet kurmadığı sonucu çıkar.*” (Sartre, 2009, s. 43)

Buraya kadar kendinde varlığın özelliklerini, betimlemesini yapacağımız dünyayı kavrayabilmek adına, yine kendinde varlık olarak dünyaya yükledik. Şimdi kendinde varlık olarak dünyayı betimleyeceğiz.

En başından önemle belirtmek gerekir ki, bu dünya bilincin kendisini gerçekleştirmediği, sorgulamanın, kendisine yapısı gereği yasak olduğu dünyadır.

Kendinde varlık olarak dünya, belirlenmiş olanların dünyasıdır. Bu dünyada bize verilen her ne varsa kullanım kılavuzuyla birlikte verilmiştir: A, A’dır ve bununla ancak B’yi yapabilirsin. Eğer B dışında, sözgelimi C’yi yapacak olursan bu dünyanın dışına çıkmış olursun.

Kendinde varlık olarak dünya, bu bakımdan şeyler ve değerlerin dünyasıdır. Şeyler ve değerler bu dünyada bana belirlenmiş olarak verilirler.

Şeyler, kullandığım araçlardır. Örneğin kırmızı kalem, kırmızı renginde yazıp çizmek ya da boyamak için, kâğıt keseceği, kâğıt kesmek için vardır, oturduğum sandalye bile oturulmak için belli ölçülere göre ve aynı zamanda kendine uygun, olması gereken malzeme ile yapılmıştır. Eğer bu dünyada, sözgelimi, kırmızı kalemi yazmak için değil de, uzun saçınızı toplamak için kullanırsanız, uyarıcı bir şaşkın bakış ya da dalga geçildiği anlamına atıfta bulunan bir cümle duymanız imkânlar

dâhilindedir. Çünkü bu dünya A'nın C yapılmasını istemez ya da en hafif tabiriyle, yadırgar diyebiliriz.

Değerler, ben olmazdan önce, benim için belirlenmiş olan, eylemlerimin, ahlakımın, inancımın alanıdır. Dolayısıyla toplumsal ve kültürel olana atıfta bulunan bir dünyadır. Kendi içinde bir düzeni barındırır.

Formülümüz, şeyler dünyasında olduğu gibi değerler dünyasında da aynı kalacaktır. A, A'dır ve bundan ancak B yapabilirsin. Eğer B değil de B'den farklı herhangi bir davranışta bulunursan, diyelim ki C davranışında bulunursan, bu dünyanın dışına çıkmış olursun. Fakat bu C davranışının sonucu, şeyler dünyasındaki gibi şaşkın ve alaycı bakış ya da söylemlerden daha ağır olabilir. Bunun nedeni, değerlerin oluşturduğu dünyanın, ahlak, inanç, politika gibi kullanılabilir şeyler dünyasından daha karmaşık kavramlara atıfta bulunuyor olmasıdır. Yani kırmızı kalemle saçınızı toplamamız ile devletinizin komşu devletle savaştığı ve herkesin askere zorunlu olarak alındığı ya da gönüllü olarak katıldığı bir dönemde, 'ben askere gidip savaşmak istemiyorum çünkü insan öldürmek istemiyorum' ya da 'ben başkaları için hayatımı tehlikeye atmamayı özgür irademle tercih ediyorum', demeniz aynı sonuçlara yol açmaz.

Değerler dünyasının yaptırımları daha ağırdır. Çünkü içinde devleti ve toplumu barındırır. Değerler dünyasında size verilmiş olanı tercih etmemek ya da size verilmiş olandan başka bir şey yapmayı tercih etmek, en küçük birimden başlayacak olursak, ailenin, onun içinde bulunduğu toplumun ya da toplumu yöneten devletin, hafif olmayan yaptırımlarıyla karşılaşılacağını söylemek yerinde görünüyor.

Bu dünyanın dışına çıktığımızda öyle ya da böyle ama mutlaka, belli yaptırımlarla karşılaşabileceğimizi gördük. Bunlardan biri, hafife alınmaktır. Biri gelir ve özgür iradenle, belli başlı nedenlerden ötürü, sorumluluk alarak, belirlenmişliğin dışında yaptığın herhangi bir eylemi ciddiye almaz. Eylemin yapılmasına zemin hazırlamış nedenleri görmezden gelir, görmüyormuş gibi yapar. Bu, biri, Sartre'a göre ciddi adam ruhu taşır ve o, en açık tabiriyle ikiyüzlüdür.

2.1.2. Benim İçin Varlık Olarak Dünya

“ Onların benim için var olup olmaması bana bağlı, onlar karşısında bağımsızım. “
(Sartre, 2009, s. 73)

Sartre’a göre insan ve dünya ilişkisi kavranmaya çalışılırken insanın öncelikle varlık karşısında sorgulayıcı bir tavır içinde olduğu saptanır. (Sartre, 2009, s. 49-50) Benim için olarak dünyanın ortaya çıkmasının sebebi bilincin yönelimsel faaliyetidir. Çalışmamızın birinci bölümünde geniş bir biçimde ele aldığımız *her bilinç, bir şeyin bilincidir*, önermesini hatırlayalım.

“ Bilinçli olmak bir şeyin bilincinde olmak demektir; bilinç, kendini, kendi olmayan şeyden ayırır ve onu ifade eder. ” (Blackham, 2005, s. 114)

Söz gelimi orada bir masa olduğunu kabul ederken, kendimin o masa olmadığını bilirim ve o masa olmadığının da bilincinde olurum. (Magee, 2000, s. 267)

Benim bilgi edimlerime kaynaklık eden bilinç düşünümsel bilinçtir. Fakat düşünmeden de eylemde bulunduğumuz anları göz önüne alırsak düşünümsel bilinç eksik kalır. Çünkü bu bilinç, sadece düşündüğü sürece var olan bilinç demektir. Esas olan düşünüm öncesi her bilgi ve eylemime eşlik eden, düşünümlü olmayan, bir diğer ifadeyle düşünüm öncesi diye nitelendirilen bilinçtir. Bu bakımdan “bilincinde olduğumuz şey ile bilincin kendisi arasında yalnızca bir hiçlik kesintisi vardır. “ (West, 1998, s. 209)

Sorgulamanın yapılabilmesi için hiçliğin bir şekilde ortaya çıkmış olması gerekir, çünkü onu varlık dışında tasarlamak mümkün olmayacaktır : “ sorgulayıcı, sorgulayabilmek için ilkin varlığı ve sonra da kendisini hiçlemelidir. (varlık hiçlenmeden soru söz konusu olamaz.) “ (West, 1998, s. 209)

Kendisi için varlık olan bilinç, kendinde varlık olan bedeni aracılığıyla, kendinde varlık olan dünyaya temas edebilir.

Tiksinme, pişmanlık, dalgınlık gibi Sartre’ın olumsuz birimler diye nitelendirdiği özel gerçeklikleri kavrayabilmek adına, hiçliğin, varlığın bağrında verilmiş olması gerekir. Fakat kendinde varlık, hiçliği üretmediği gibi, hiçlik onun yapılarından biri de değildir. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi kendinde varlıkta, kendi kendisiyle dolu olmasından ötürü, hiçliğin sızabileceği herhangi bir çatlak mevcut değildir. Bu

sebepten dolayı hiçliğin dünya üzerine gelmesini sağlayan, kendisi için varlık kategorisine dâhil olan bilinç, yani bir diğer ifade ile insan gerçekliğidir. Sorgulama, önce insanın varlığının, varlığın bağrında bulunmasını, ardından hiçleme ile geri çekilip kendisini oradan koparmasını varsayar. Bu noktada hiçlemenin koşulu, kendisinde varlık olarak dünya ile kurulan ilişki olmuştur. Kurulan bu ilişki ile birlikte kendisinde varlık olarak ele aldığımız dünya, benim için dünya haline gelir. Bununla birlikte hiçliğin hiçlenmesinin gerekli koşulu özgürlük olduğundan, bu ilişkiyi kuran insan, özgür olarak görünür. Özgürlük, insanın özünden önce gelerek onu mümkün kılar ve insanın özünü kendi içinde askıda barındırır. (Sartre, 2009, s. 70-76)

İnsanın özgürlüğünün farkına varması iç daralması aracılığı ile gerçekleşir.

“ Öz, insan-gerçekliğinin kendi hakkında *olmuş olan* olarak kavradıklarının toplamıdır. Ve iç daralması, olandan sürekli kopuş kipi olarak varolduğu ölçüde daha doğrusu kendini olduğu biçimiyle varoldurduğu ölçüde insanın kendi kendini kavraması biçiminde işte burada ortaya çıkar.” (Sartre, 2009, s. 87)

Bu noktada anlaşılması gereken, insanın herhangi bir durum içinde bir şeyi yapıp yapmayacağını, isteyip istemediğini geçmişinden o anına kadar olan süreçte oluşturduğu özüne göre mi yoksa aksi yönde mi eylemde bulunacağı konusunda kararsızlık yaşaması durumudur. Bu durum değerler ile ilişkilidir.

“Değerler karşısında duyulan iç daralması, değerlerin idealliklerinin tanınmasıdır.” (Sartre, 2009, s. 90) Sartre buna etik iç daralması adını verir. Etik iç daralması ile kendini “ eylemini belirlesinler diye, değerlerin varolmalarını sağlayan kişi olarak keşfederim” (Sartre, 2009, s. 91)

Diğer bir yönüyle iç daralması, benim için mümkün olanların yani benim için dünyanın, varoluşunu devam ettirebilmek bakımından yalnızca bana bağlı olduğunu kavramış olmamdır. (Sartre, 2009, s. 86)

“Nitekim iç daralması bir mümkün olanın, *benim* için mümkün olan olarak kabul edilmesidir; yani bilincin kendi özünden hiçlik aracılığıyla kopmuş olduğunu ya da gelecekte bizatihi kendi özgürlüğüyle ayrılmış olduğunu fark ettiği anda iç daralması oluşur. “ (Sartre, 2009, s. 87)

Demek ki iç daralması, etik iç daralması olarak yaşandığı zaman, hala olmakta olan, varoluşu tamamlanmamış bir varolan olduğum için, vereceğim kararda kendimi tümüyle özgür hissederim. Fakat iç daralmasını, tek başınayken kendisinde olan dünyayı, kendisi için varlık kategorisinde olmamdan ötürü, benim için dünya olarak ele aldığım ve bilincimi ona doğru yönelttiğim zaman, kendimi “dünyanın anlamının benden gelmesini sağlamamazlık edemeyen olarak kavrarım.” (Sartre, 2009, s. 92)

İç daralması, dünyaya her an atılmış ve onu üstleniyor olmam ile alakalı olup, etik iç daralması da değerler dünyasını üstleniyor olmamla alakalıdır. (Sartre, 2009, s. 89-90)

Sartre’a göre iç daralmasından kurtulmak için çeşitli kaçış davranışları benimsenir. İç daralması karşısında bu kaçış, hem dikkatini gelecekte başka yere çevirmek hem de geçmişin tehdidini ortadan kaldırmaya çalışmaktır. Dolayısıyla kaçmaya çalışılan şey hem özümü taşıyan hem de onun ötesine geçen aşkınlığının kendisidir. (Sartre, 2009, s. 95)

“... bilmezden gelmek için kaçırım ama kaçtığımı bilmezden gelemem ve iç daralmasından kaçmak iç daralmasının bilincine varmanın bir kipinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla iç daralması tam anlamıyla ne maskelenebilir ne de ondan kaçılabilir. Yine de iç daralmasından kaçmak ya da iç daralması olmak tastamam aynı şey olmayacaktır: eğer iç daralmamdan kaçmak üzere iç daralmam isem, bu demektir ki olduğum şey karşısında kendimi odaktan çıkartabilirim, “o-olmamak” formu altında iç daralması olabilirim, bizatihi iç daralmasının bağrında bir hiçleme gücünü elimde tutabilirim. Bu hiçleme gücü iç daralmasını, iç daralmasından kaçtığım ölçüde hiçler ve *iç daralmasından kaçmak üzere iç daralması olan olarak* kendi kendini de hiçleştirir. İşte bu, *kendini aldatma* [mauvaise foi] adı verilen şeydir. “ (Sartre, 2009, s. 97)

Kendini aldatma durumu, bir düşünme yöntemi ile nesnelere ilişkin bir varlık tipi ortaya çıkarır ve “ öznenin aniden etrafını çeviren bu kendini aldatma dünyasının ontolojik özelliği, orada varlığın ne değilse o olması ve orada ne ise o olmamasıdır. ” (Sartre, 2009, s. 126)

Buna bağılı olarak kendini aldatma, yabancılaşmanın içsel tutumu olarak da ortaya konulur ve bu tutumun “ varlığını yitirmiş varolana bıraktığı yarı fiziksel izlenim ise: Bulantı’dır.” (Mounier, 1986, s. 115)

Bahsi geçen yarı fiziksel izlenimi, sözelimi Sartre’ın Duvar isimli öyküsündeki Paul karakterinin bulantıyı deneyimlerken söylediğı “sarardığı ve terlediğı için vücudumdan dehşet duyuyordum” (Sartre, 1959, s. 19) cümlesiyle daha iyi anlamlandırabiliriz.

Kendinde varlığın beklenmeden ortaya çıkma durumu yani olumsuzluğu kendisiyle münasebet halinde bulunan, yani kendisine bilinç aracılığıyla yönelmiş olan insanı, yoğun bir tedirginliğin beraberinde getirdiğı ‘bulantı’ ile de rahatsız edecektir. Bunun sebebi insanın dünya ile olan ilişkisinde "mutlak saçmalık” karşısında kalmasıdır. Dolayısıyla insanın tedirginlik duyması da bulantı halinde olması da dünyanın mutlak olan saçmalığı ile ilgilidir. (Koç, 1999, s. 335)

Sartre, insanın dünya karşısında bulantı halinde olması durumunu en yetkin şekilde 1938’de çıkardığı Bulantı isimli romanında başkahramanı Roquentin üzerinden açıklar. Yaşadığı tecrübenin bulantı olduğunun henüz farkında olamayan fakat bu deneyimin öncesi ve sonrası arasında nesnelere bakışında bir fark olduğunu keşfeden Roquentin bu durumu güncesinin tarihsiz yaprağında şu satırlarla ifade eder:

“ Şu masayı, sokağı, insanları, tütün paketimi nasıl gördüğümü anlatmalıyım, çünkü değişen bu. Bu değişmenin alanını ve özünü iyice belirlemeliyim.

Sözelimi mürekkep şişemin içinde bulunduğu karton kutuyu ele alalım. Anlatmam gereken şu: Onu daha önce nasıl görüyordum, şimdi nasıl...” (Sartre, 2014, s. 15)

Roquentin tüm bu değişimlerin nesnelerle ilgili olduğunun farkına varmıştır. Bütün bunları düşünmesine neden olan bir çakıl taşıdır:

“Cumartesi günü çocuklar kaydırmaca oynuyorlardı; onlar gibi ben de denize bir çakıl taşı fırlatmak istedim. Tam o sırada durakladım, taşı elimden bıraktım ve oradan ayrıldım. Sersemlemiş bir halim olmalı; çocuklar ardımdan güldüler.” (Sartre, 2014, s. 16)

Nitekim artık gerçekten yaşadığı şeyin, içinde dal budak saldığının iyice farkına vardığı anda Roquentin güncesine ilk tarihi atarak bulantı tecrübesini betimlemeye

başlayacaktır. Masanın üzerinde duran bira bardağına bakmaktan neden kaçındığını açıklayamayan Roquentin korkuya doğru kaydığını belirtir. Bu, bulantının ilk evreleri gibidir. Özgür olmadığını bile düşünür fakat bu duruma anlam vermesi çok uzun sürmeyecektir:

“ Şimdi anlıyorum. Geçen gün deniz kıyısında çakıl taşını elime aldığım zaman ne duyduğumu şimdi daha iyi hatırlıyorum. İçim bayılır gibi olmuştu. Ne tatsız şeydi bu. Bu duygunun çakıl taşından geldiğinden, ellerime oradan geçtiğinden kuşku yok. Evet, evet ta kendisi, ellerde duyulan bir çeşit bulantı bu. “ (Sartre, 2014, s. 28) Roquentin elinde bir bıçak tutarken aklından geçenler şu yönde olur : “Nesneler dokunulsunlar diye yapılmamışlardır ki. Onlardan elden geldiğince kaçınarak, aralarından süzülüp geçmek daha iyi.” (Sartre, 2014, s. 183)

Bıçağın elinden tabağa düşmesiyle bulantı Roquentin’e göz kamaştırıcı bir apaçıklık olarak görünür : “ Şimdi biliyorum. Varım (dünya da var) ve dünyanın var olduğunu biliyorum. Hepsi bu.” (Sartre, 2014, s. 183)

Nesnelerin adları bulantı üzerinde herhangi bir etkiye sebep olmadığından, bu zeminde Roquentin için herhangi bir anlam ifade etmeyecektir:

“Nesnelerin, o adlandırılmayanların arasındayım. Yapayalnız, sözcüksüz, güçsüz olan beni kuşatıyorlar; altımı, üstümü, ardımı dolduruyorlar. Bir şey istedikleri yok, kendilerini kabul de ettirmiyorlar; buradalar sadece. “ (Sartre, 2014, s. 187)

‘Burada’ olmalarının hiçbir anlamı olmayan, nesneler tarafından tamamen kuşatılmış olan Roquentin bulantıyı bir hastalık gibi değil de kendi öz varlığı olarak duyumsamaya başlar:

“ Biraz önce parktaydım. Atkestaninin kökü, oturduğum sıranın tam altında toprağa gömülüydü. Bunun bir kök olduğunu hatırlamıyordum artık. Sözcükler ortadan kaybolmuş ve onunla birlikte, nesnelerin belirttiği anlam, kullanım biçimleri ve insanların üzerlerine çizmiş oldukları hafif işaretler de ortadan kaybolmuştu. Başım öne eğik, iki büklüm oturmuştum. İçime korku saran bu kapkara, boğumlu ve yaban kitlenin karşısında yapayalnızdım. “ (Sartre, 2014, s. 189)

Roquentin bulantının varoluşsal süreci ile ilişkili olduğunun ve varoluşmanın farkındadır. Nesneleri yalnızca bir araç ya da dekor gibi ele almayı bırakınca varoluş kendini açığa çıkarmıştı.

“ Zararı dokunmayan soyut bir kategori havasını kaybetmişti; nesnelerin hamuruydu o, şu kök varoluştan yoğrulmuştu. Daha doğrusu kök, bahçenin kapıları, sıra, yer yer gövermiş çimenler ortadan silinmişti; nesnelerin çeşitliliği ve bireyselliği bir dış görünüş, bir ciladan başka bir şey değildi. Bu cila erimiş, karmakarışık, devasa ve yumuşacık kitleler kalmıştı geriye; çıplak, hem de müstehcen ve ürkütücü biçimde kitleler.” (Sartre, 2014, s. 190)

“Şurada karşımda biraz solda duran atkestanesi fazlalıktı” (Sartre, 2014, s. 191)

Anımsayacağımız üzere Sartre’a göre kendinde varlık, fazladandır. Roquentin’in fazlalık dediği varlıklar Sartre’ın varlık anlayışında kendinde varlığa karşılık gelir.

Herhangi bir ağacı ele alalım. Neden vardır? Mevsimlerden ilkbahar olsun. Ağaç, varlığını ve canlılığını karşımda sürdürmektedir. Ağaca karşı baharın gelmesinden ötürü, ona, coşkulu anlamlar yüklemiş olalım. Karşımda duran ağaç, eğer kendisinden başka bir şey yapılacaksa (bu bir kitap olsun) kesilecek ya da en iyi ihtimalle çok yaşlandığı için zamana karşı direnemeyip bir gün canlılığı sona erecektir. Ve bu zaman dilimi içinde türünün devamlılığı için elbette üreyecektir de. Sürekli, durmaksızın devam edecek bir yaşam söz konusu burada. Şimdi o ağaca yüklediğimiz her anlamı, duygulanımlarımızı, bize sağladığı oksijeni, kendisinden başka başka araçlar yapabilme durumumuzu yani işlevini ve ona dair tüm nitelik ve dolayimleri bir anlığına kenara koyduğumuzda, ortada, bütün çıplaklığıyla, varlığı izah edilemeyen ve dolayısıyla, saçma bir şey kalır. O saçma şeyle karşılaşmamız ve onun saçmalığının farkına varmamız, bulantıya sebep olur. Bu, varoluş merdiveninde es geçilemeyecek olan sorgulama basamağının hemen ardından gelen basamaktır.

İnsanların küçük renkli dünyasında bir olay başka bir gerçeğe göre saçma olabilir, yani bu durum, temelde, koşullara göre belirlenir. Fakat nesneler dünyasında mutlak saçmalık vardır. Söz gelimi bir daire saçma olamaz çünkü teorik olarak açıklanabilir fakat o, var değildir. Eğer kök’ü ele alacak olursak da, o, aksine tam da açıklayamadığım derecede vardır. Çünkü onun işlevi ya da niteliklerinin her biri kendisinde fazlalık olarak bulunur. (Sartre, 2014, s. 192-193)

Burada sözü edilen, şeyleri adlandırıp onları çeşitli bağlantılar içinde yerleştirip ele alsak dahi bu durum bize şeyler hakkında hiçbir mantıklı açıklama getirmeyecektir. Çünkü yaptığımız dil ile birlikte anlam sorununu çözmeye çalışmaktır. Fakat bizim şey hakkında yapacağımız sözde betimlemelerin hiç biri bize onun gerçekten ne olduğunu söylemez. Bunu fark ettiğimizde şey karşısında varoluşmaya başlarız.

Roquentin, dünya ile bu zeminde tam anlamıyla karşılaşınca şöyle söyler:

“ Şaşırmış değildim, bunun dünya olduğunu iyice biliyordum; kendini birden çırpıplak gösteren dünya. Bu saçma sapan koca varlığın karşısında öfkeden bayılacaktım. ” (Sartre, 2014, s. 200)

Roquentin'in kızgınlığının sebebi, olaylar arasında mantıksal açıdan bir bağ kurabileceğini ümit etmesine karşın, dünya düzeninde mantıksal herhangi bir zorunluluğun bulunmadığını kavramasıyla bu konudaki beklentilerinin de boşuna olduğunu farkına varmıştır. Bulantıya sebep olan, bu boşunalıktır. (Koç, 1999, s. 335)

Roquentin bulantıyı kendisi için biraz daha anlaşılır kılıyordu:

“Bulantıyı anlıyor, onu elime geçiriyordum. Aslında buluşlarımı söz haline getirmiyordum. Ama şu anda onları sözcük haline getirmenin kolay olacağını sanıyorum. Bütün bunların özü, olumsuzluktur. Yani varoluş, zorunluluk değildir, demek istiyorum. Var olmak, burada olmaktır sadece, var olanlar ortaya çıkarlar, onlara rastlanabilir fakat hiçbir zaman çıkarsayamayız onları. Bunu anlamış kimselerin olduğunu sanıyorum. Ama onlar, kendi kendinin nedeni olan zorunlu bir varlık uydurarak bu olumsuzluğu aşmaya çalışmışlardı. Oysa hiçbir zorunlu varlık, varoluşu açıklayamaz. Çünkü olumsuzluk, bir sahte görünüş, ortadan kaldırılacak bir dış görünüş değildir; mutlak olanın kendisidir, bu yüzden yetkin bir temelsizliktir. Şu bahçe, şu kent, ben kendim, her şey, temelsiz ve nedensizdir. Bunun farkına vardığınız zaman, yüreğiniz bulanır.” (Sartre, 2014, s. 195)

Roquentin bulantıyı “ Derin kopkoyu bir sıkıntı bu; varoluşun ta kendisi, benim yapıldığım hamur” (Sartre, 2014, s. 231) şeklinde ifade eder.

İnsan, dünyada sahip olduğu bilinç bakımından kendisi için varlık kategorisine dahil olsa da bir bedeni olması itibarıyla de kendinde varlıktır. Bedeni göz önüne alarak

düşündüğümüzde, kendisi de diğer “şey”ler gibi saçma olacaktır. Roquentin, “ farkına varmışım zaten; benim var olmaya hakkım yoktu. Rastgele ortaya çıkmıştım; bir taş, bir bitki, bir mikrop gibi var olup gidiyordum.” (Sartre, 2014, s. 130) derken aslında kendi varlığının da saçmalığına vurgu yapmıştır. “ Benim yerim diye bir şey yok, ben fazlalığım.” (Sartre, 2014, s. 182) Sartre’ın Duvar adlı öyküsündeki Paul karakteri de “oysa ben eşyalar kadar garip bir haldeydim” (Sartre, 1959, s. 20) derken aynı şeye vurgu yapmaktadır.

İnsanın dünyaya tıpkı bir taş gibi izahı olmayan ve amaçsız bir şekilde, izahı olmayan nesnelerin arasına bedeni ve bilinci ile bırakılmıştır. Kendi ile birlikte diğer şeyleri saçma bulması ve dünya karşısında bulantı duyması bu yüzdendir. Sorun, anlam sorunudur. Şeyler, insanın kendilerini tasarlaması, anlam vermesi bakımından insanın özgürlüğünü ortaya çıkarır. Başkaları tarafından belirlenmiş, tasarlanmış, anlamlandırılmış şeyler ya da araç-şeyler ise insanın özgürlüğünü ancak koşullandırabilir. Fakat başkaları ile olan ilişkimde durum, bunun tam aksi olacaktır.

2.2. İnsan- İnsan İlişkisi

Dünyayı ve kendinde varlığı araç şeyler olarak ele aldığımız vakit, şunu söyleyebiliriz ; “ Gerçekten yalnızca insanların bulunduğu bir ortamdayız.” (Timuçin, s. 403)

İnsanlarla olan ilişkilerimizi ele alırken de unutmamamız gereken şey şudur; “ bir insan, başkalarından daha çok insan olamaz” (Timuçin, s. 406) Bunun sebebi ben ve başkası arasındaki ilişkide birbirini sürekli nesneleştirme, özgürlüğünü gasp etme, dünyasını yerinden kaydırma durumunun ben ve onun arasında tek taraflı değil, karşılıklı olarak gerçekleştirilmesidir. Çünkü Sartre, ben ve başkası arasındaki her türlü ilişkiyi bilinç ve nesnesi olması bakımından özne-nesne yapısına indirgemıştır:

“Gerçekte insan bilincinin yapısı iki birey arasındaki birliği olanaksız kılar; birbirleriyle ancak bir özneyle nesne ilişkisi kurabilirler. “ (Lynch, 2013, s. 116)

Bu yüzden ; “... Ötekiyle ilişkim, onun özgürlüğünü ve nesnelliğini eşzamanlı olarak kavramaktan aciz olduğumdan hep bir yalpalamaya mahkûm olacaktır.” (Direk, 2005, s. 53) Bu sebeple başkası ya da başkalarıyla kuracağım hiçbir somut ilişki

gerçek bir ilişki gibi olmayacaktır: Hem ben ya da başkası birbirimizi aşmak istediğimiz için hem de bilinçler arası salt bir iletişim söz konusu olamadığı için.

Biz bu durumda, “O’na göre öznelar arası bir ilişkinin olanaksızlığından kaynaklanan bir trajedi ve başkasının bakışı altındaki ezilmişliği yaşarız.” (Karakaya, 2004, s. 142)

2.2.1. Başkası Kimdir?

Başkası, ilkin *ben olmayan* ve en son *ben olmayan, bendir*. Bana bakan ve benim henüz bakmadığım kişidir. Bakışıyla beni tıpkı bir kendinde varlık gibi dondurduğundan, karşısında bir an için nesneleştığım, öznedir. Sonrasında benim şeyler içinde herhangi bir şey olmadığını anladığında, benim şeylerle ilgili olan mekânsal evrenimi elimden almakta olandır. Bu sefer de, bakışını fark edince benim nesnel dünyanın merkezini kendine doğru kaydırıp dünyamda iç kanamaya sebep olan kişidir.

Başkası, benim özgürlüğümü istila edendir. Bunu takip eden aşamada bakışı aracılığıyla beni yakalayan ve yakalanmam ile birlikte beni ve dünyamı olduğundan daha farklı bir şekilde kuran ve kurmuş olduğu bu yeni ben ve bu benin oldurmuş olduğu dünyasını bana tanıtır.

“ (...) belki korkmuş göründüm ona, belki, belki kendim bilincine varmadığım halde korkuyorumdur. Hangisi gerçek? Gerçek olan hangisi? “ (Sartre, 2008, s. 187)

Burada evrenim dış kanamaya uğramış gibidir. Bu kez yönü benden ona doğru değil, daha önce hiç bilmediğim bir yere akıyordur. Bunun nedeni, benim hakkımda, benim bildiğim beni bilmeden, beni bir durum içinde görmesiyle kendi kendine oluşturduğu yargılardır. Bu yargıları toplayarak, karşıma benim oluşturmadığım bir ben koyması sebebiyle, yabancılaşma deneyimi yaşamama neden olandır.

Bana göstermiş olduğu ben ile birlikte karşısında ben’imden utanç duyduğum kişidir. Bana gösterdiği ben’i kabul ederim. Bu deneyimlerin toplamı sayesinde, öncesinde bende bulunmayan –yor olmanın bilincini yani dolayısıyla beni, bana kazandırandır. Kişi olmamı sağlayandır. Bu nedenle ilk bakışta beni nesneleştirmesinden ve özgürlüğüme istila etmesinden ötürü düşman olan başkası,

sonralıkla, bakışı aracılığıyla beni, bana kazandırması bakımından bende farkındalık yaratandır.

Sözelimi, bir parkta, bankta otururken yere çöp atayım ve başkasının bakışına yakalanmış olayım. Benim mekânsal olarak bulunduğum yer ve görüş alanım, ben başkası tarafından izlenmezden önce, bana aittir. Ne zaman karşı bankta oturan başkasının bakışını fark ettiysem, o zaman benim mekânsal olarak bulunduğum yer ve görüş alanım başkasına doğru akmaya başlar, bu beni nesneleştirme sürecidir. Beni nesne olarak görmesiyle özgürlüğüm elimden alınıyordur ve bana ait olan, ona ait oluyordur. Ardından benim şeyler arasında bir şey olmadığımı, söz gelimi sol tarafımda bulunan çöp kutusundan daha farklı bir şey olduğumu, bir insan olduğumu anlayınca benim içinde bulunduğum durumu kavrayarak beni yeniden oluşturmaya başlar. Bulunduğu yerden bana baktığında yere çöp atan bir insan görür. Dolayısıyla beni kendisinde böyle kurar ve bana, beni, onun bulunduğu yerden baktığında, yere çöp atan biri olarak gördüğünü gösterir. Olduğum şeye yabancılaşıyorum. Çünkü bana gösterdiği beni ve o benin içinde bulunduğu evreni, ben tanımıyorumdur. Ben, yere çöp atı-yor olduğumun bilincinde olmadığım için bana gösterdiği ben'im karşısında utanç duyarım. Duyduğum utanç bana, yere çöp atıyor olduğumu gösterir. Onun bana gösterdiği ben'i kabul etmekteyimdir. Yani ben, başkası sayesinde yapmakta olduğum şeyin bilincine varmışımdır. O zaman başkası benim farkında olmamı, -yor olduğumun bilincinde olmamı sağlayan kişidir.

Başkası, “ (...) benim için mümkün olanların yabancılaşmasının ve dünyanın başka bir dünyaya, aynı olan ama yine de bu dünyayla iletişimi olmayan bir başka dünyaya doğru akışının erim dışı ve somut kutbudur. (Sartre, 2009, s. 363)

Dolayısıyla başkası, bana bakışı aracılığı ile benim dünyamı istila eden, benim dünyamı elimden alıp bana onu kendi bakışından göstermekle dünyama yabancılaştıran kişidir.

“ Benim, olma olanaklarım ve varoluşanımı bu olanaklara karşılık gelen gizilleri-açığa-çıkarmaları, ötekinin bakışı altında dönüştürler. Varlığımın olanaklarım, ötekilerce ortadan kaldırılabilen olanaklar olarak algıları. Ötekinin kendisi de, bana tuzak kuran, bana sahip olabilmek için benim olanaklarımı yıkmaya çalışan kişi olarak görünür. Nesneleri kullanabilme, onlara sahip olabilmek özelliğimle

başlangıçta gurur duyarken, bu kullanabilmenin ötekince bana yabancılaştırılma tehlikesiyle sürekli karşı karşıya bulunduğunu ayırırsam.” (Biemel, 1994, s. 56)

Aramızdaki ilişkiyi, bakış fenomeni çerçevesinde ele aldığımızda benim kendiliğindenliğim nasıl bir başkası tarafından sorgulanabiliyorsa, ben de bir başkasının kendiliğindenliğini sorgulayabilirim ve başkası için bizzat ben de başkası konumunda olabilirim. (Direk, 2005, s. 41) . “ Bende bu başkalık eğilimi sayesinde başkası tarafından sorguya çekilmeye razı olurum.” (Direk, 2005, s. 43)

Bu sorgulama karşılıklı olarak bakış ve beden aracılığıyla gerçekleşir. Yaşadığım beden, başkası tarafından bilinen ve yararlanılan beden ve başkası tarafından bilinen varlığına başvurmakla yaşadığım beden. Yaşadığım beden, nesnel anlamda bir bilim insanının deneylerine konu olan beden değil, dünyadaki olanaklarımı açığa çıkarmamda faaliyet gösterdiğim, pratik ilgilerim ışığında dünyada bana sunulmuş olan araç-gereçleri kullandığım bedendir. Başkası tarafından bilinen beden boyutlarında ise başkasının bakışına maruz kaldığım, bakılmakta olduğum, dünyanın ve merkezinin altından kayıp gittiğini hissettiğim, utanç ve yüz kızarmasını yaşadığım, özgürlüğümün tehdit altında olduğunu fark edip nesne konumuna düştüğüm durumlar söz konusudur. Sartre’ın başkası ile aramızdaki sevgi ile mazoşizm ve nefret ile sadizm örnekleri bu beden boyutlarına işaret eder . (Karakaya, 2004, s. 129-130)

Başkasının varoluşu da benim varoluşum da birer zorunluluktur. Çünkü insan gerçekliği, hâlihazırda dünyada bulunmayı gerektirir. Başkasıyla karşılaştığım yer dünyadır ve bilinçlerimiz arası iletişim sağlayan şey, bedendir. Zorunlu bir araç görevi gören beden, ben, başkası deneyimini yaşarken benim için bilinmezdir. Bedenimin bilincine ancak, başkasının bedenim hakkında sahip olduğu kavrama hâkim olduğumda ulaşırım. Esasen kendimin bir bilince sahip olmak bakımından bütünsel anlamda nesne olmadığımı farkında olsam bile kendimi, tam anlamıyla, başkalarının hakkımdaki perspektifinden tanırım. (Lynch, 2013, s. 118)

Başkası tarafından bir nesne gibi görüldüğümde, utandığımda, kendimi bağımlı bir nesne olarak duyumsarım. Bir nesne karşısında nesne olabilmem mümkün değilse o halde ancak bir özne için nesne olabilirim. Sartre bu noktada yöntem olarak Descartes’in cogito’sunu kullanarak, başkası tarafından görülen varlığın nesne

başkası ya da özne kendisine indirgenemeyeceğini dolayısıyla da bu deneyimin ancak ve ancak özne başkasını içerdığını savunur. (Mounier, 1986, s. 140)

Başkası, aynı zamanda ben olmayan ben'dir. Karşılıklı iki kendisi için varlık, bilinçlerinin yönelimselliği sebebiyle birbirlerini bakış aracılığıyla nesneleştirirken; her bilinç, bir şeyin bilinci olduğundan ve kendisi için varlık, ne ise o olmadığı için birbirlerinin ben olmayan ben'i olacaktırlar. Bilinçlerin salt bir biçimde ilişki kurabilmeleri doğaları sebebiyle öngörülmediğinden, başkasının da bizim salt deneyim ve yaşantılarımızı oluşturması öngörülemez. Bu sebeple, başkasını, amacı olan düzenli kavramlar arasına yerleştirmeye çalıştığımızda, başkasının ancak sankiler kategorisine ait olabileceğini görürüz. (Sartre, 2009, s. 314)

Başkasıyla münasebetimde onun duygu, fikir, istem ve karakterini deneyimim içinde hedeflerim, çünkü başkası, beni görendir, yalnızca benim gördüğüm kişi değil. Böylesi bir sistemde bakılan/görülen olarak nesnelik anlamında işgal ettiğim yeri belirlemeye çalışırken, benim deneyimlerim olmayan deneyimleri de birbiriyle bağlamaya çaba gösteririm. Fakat bu durum, benim deneyimlerimi bütünleştirmemde fayda sağlamaz. Bu noktada fark edilmesi gerekir ki, başkası, kendisi için özne olduğum kişi değildir. Ben, onun için nesne konumundayım. Bundan ötürü, ben de, beni nesne olarak belirlemiş olan özneyi, nesne olarak belirlemek için uğraşırım. (Sartre, 2009, s. 314-316)

Beni bir nesne olarak belirlemiş olan başkası, benim nesnelüğümün anlamı değil, bundan ziyade somut ve aşkın koşuludur. Çünkü başkası bana iyi, kötü, kıskanç, sempatik gibi türlü nitelikler yüklediğinde yani karakterime ilişkin bir betimlemede bulunduğu vakit, onun bahsettiği şekilde kendimi tanıyamasam bile, yine de bunun ben olduğumu bilirim. Başkasının bana gösterdiği bu yabancıyı, yabancı olmaktan çıkmadan hemen kabullenirim. Çünkü bu yabancı, henüz olacak olduğum benle kıyaslanamayacak olan bu ben, yine benimdir. Olumsuzluk ilkesi gereğince, imkânlar dâhilinde olandır. O, bir hiçlik tarafından benden ayrılmış bendir, yani yine bendir. Fakat bu beni benden ayıran hiçliğin kendisi olamam. Bu yüzden benim başkası için varlığım, mutlak bir boşluk içinde nesneliğe doğru bir düşüştür. Bu düşüş, yabancılaşmadır fakat kendimi, kendim için nesne gibi oldurabilmem söz konusu değildir, çünkü hiçbir durumda kendime yabancılaşmam da mümkün değildir. Zaten

başkası da beni, benim için değil kendisi için nesne olarak oluşturduğundan başkası ile olan ilişkim nesne olan beni görünür yapmamaktadır. (Sartre, 2009, s. 369-370)

Başkası için varlığımıza nasıl ulaştığımızı toparlayacak olursak; ben bilincimle birlikte bedenim aracılığıyla dünyada bulunmaktayım. Bu, insan gerçekliğine atıfta bulunan bir bütüne tekabül eder. Bu atıf, içinde olgusallığımı da barındırır. Çünkü belli durumların içinde olmak ya da olmamak kendisi için varlığım söz konusu olduğunda elimde olur fakat kendinde varlığım söz konusu olduğunda muhtemel kalır. Kendisi için varlığım burada bedene tekabül eder. Bedenim, benden başka kendisi için varlıklar tarafından görüldüğünde nesneleşmiş olurum. Beni nesneleştiren, başkasının bakışıdır, onun tarafından görülmüş olmaktır. Başkası tarafından nesne olarak konumlandırılan ben, bu bakış sayesinde kendimi bana bakan başkasının beni gibi kavrarım. Görülmüş olmamı kavramamla birlikte ben de kendisi için bir varlık olduğumdan başkasını bakışım aracılığıyla tıpkı bir nesne gibi konumlandırabilirim. Tüm bunların sonucunda başkası için olan varlığımı gerçekleştirmiş olurum.

Başkası, bana bakan, bana ait mesafelerin içindeki şeyleri ele geçirerek dünyanın merkezini kaydıran, beni nesneleştiren, benim hakkımdaki yargılarıyla beni yaftalayan, karşısında utanç duyduğum, özgürlüğümü tehdit eden, özgürlüğümü geri almak üzere bakış aracılığıyla sürekli bir çatışkı içinde bulunduğum fakat yine de yapı-yor olduğumun bilincine ulaşabilmek adına kendisinin varlığına başvurduğum kişidir.

2.2.2. Bakış Fenomeni

“Seni gözlüyorum, bakışlarımın kucağında cırtlıçıplaksın sen, sana, uzaktan sahip oluyorum, kendimden hiçbir şey vermeden, yalnızca gözlerimle duyularıyla; şimdiden genç sırtının oyuğunu tanıyorum, kıpırtısız ellerimle okşuyorum seni, sana gömülüyorum ve sen, hiçbir şey bilmiyorsun.” (Sartre, 2008, s. 142)

Sartre, Yıkılış'ta Daniel'in bir kadına bakmasını böyle tasvir eder. Bu tasvir, başkasının bana baktığında benim başkası için olan varlığıma atıfta bulunur. Daniel, kadın hakkında kendi yargılarını oluşturup onu tanıdığını söyler. Kadın, kendisini niteleyen ve nasıl nitelendiğini bilmediği gibi üzerinde etkide de bulunamadığı bu değer ve yargıların nesnesi olmuş olur. Ve dolayısıyla, bu da köleliğe tekabül eden

bir anlama göndermede bulunur. Bu noktada bakış, başkası için varlığının atıfta bulunduğu durumun içinde kölelik teması üzerinden ele alınırsa pek de olumlu bir anlam taşımayacaktır.

“ Kuşkusuz senin de bir metroda, bir tiyatronun salonunda, bir vagonda birinin arkandan baktığı hissine kapıldığın olmuştur. Birden dönüp bakarsın, ama o meraklı bakışın sahibi çoktan burnunu kitabının yaprakları arasına sokmuştur bile; seni kimin gözlediğini anlayamazsın. Az önce durduğun biçimde dönersin, ama bilirsin ki, o bilinmedik kişi gözlerini kaldırmıştır gene, bakışı bütün sırtında incecik bir karıncalanma halinde hissedersin, bütün dokularının aynı anda ve çabucak kasılıvermesi gibi bir histir bu .“ (Sartre, 2010, s. 355)

Bakış her ne kadar iki gözün bana doğru odaklanması olarak beliriyormuş gibi görünse de, zannedildiği gibi belli bir forma (göz gibi) tekabül eden bir şey değildir. Buradaki önemli husus; bakışı ilk olarak doğru olmayan şekilde görme duyumun organına göndermede bulunan göz olarak kavramamdan kaynaklanır. Fakat zannedilenin aksine göz bakışın yalnızca taşıyıcısı olarak kavranılmalıdır. Bakışın taşıyıcısının neden göz olduğuna açıklık getirelim: Sözgelimi arkamda olan çalılardan arkasında, dalların arasında beni gözetleyen birinin olması muhtemeldir. Bu yüzden burada çalılık kendi başına zaten bir göz niteliği taşımaktadır. Fakat bizim bakış olarak kavramamız gereken, göz işlevi gören bir nesnenin niteliği ya da o şey ile benim aramda kurulan dünyaya ait bir ilişki değildir. Çünkü bilincim, o şeye yani söz gelimi, göz gibi nitelendirdiğim o çalılığa, fenomenolojik bir indirgeme işlemi uygular. Dolayısıyla bilincim tarafından fenomenolojik indirgemeye maruz kalan çalılık artık devre dışı bırakılmış olur. (Sartre, 2009, s. 351)

Bakıldığımı, görüldüğünü anlamak, beraberinde, kendine dair her şeyin başkası tarafından bilineceğinin tedirginliğini getirir : “ Beni anlamaya çalış: Göremedim, yakalayamadım onu, ani bir gelip geçişte bir profilin, bir burnun, bir çift gözün yakalanıverışı gibi ele geçiremedim onu, göremedim; ama onun temel niteliği bu değil mi zaten? Görülememek, bir bakışla yakalanamamak. Yalnızca kapandığımı, yoğunlaştığımı duydum, aynı zamanda cam gibi saydam ve donuk, hatta kördüm; bir bakışının önünde vardım ben. “ (Sartre, 2010, s. 355)

Bakış görülemese, yakalanamasa dahi kendisinden ve beni öldürdüğü şeyden kaçamadığım, karşısında olduğum şey olarak ifade edilmiştir. ” İnsan camın kendisinin ayırımına varmadan, camdan öte yana bakar; asıl dikkat camın arkasındaki nesnelere yönelmiştir.” (Biemel, 1994, s. 22) Bakışın karşısında adeta donuk bir nesne olduğum bu şekilde tasvir edilmiştir.

Sartre’a göre bir yandan dünyayı algılarken bir yandan da bakılmakta olduğumu algılamam söz konusu olamaz. Çünkü bakılmış olduğumun bilincine varmak, bana yöneltilen bakışı kavrayıp onu algılamam anlamına gelir. Dolayısıyla hem dünyanın hem de bakılmış olduğumun bilincine aynı anda varabilmem mümkün değildir. Sartre’ın verdiği çalılığın çatırdaması örneğini ele alacak olursak eğer, çatırtıyı duyduğum an bir bedene sahip olduğumun bilincine varırım ve bu benim görülmüş olma ihtimalime atıfta bulunur. Bakış bu noktada bir farkındalık oluşturması bakımından benden kendime doğru bir aracı görevindedir. Sartre’ın bu düzlemde verdiği bir başka örnek, kapının anahtar deliğinden, (sözgelimi bu davranışım kıskançlık nedeniyle olsun) içeriyi gözetlemektir. Bu davranışı uygularken bilincimde bir ben yoktur. Başka bir ifadeyle, ben yapı-yor olduğum şeyin farkında değilimdir. Gözetleme sırasında, kapının arkasındaki sahne, duyulabilir ya da görülebilir bir şey olarak kendisini bana sunmaktadır. Anahtar deliği ve kapı ise o sırada, kullandığım şeyler olması bakımından kendilerini hem engel hem de araç olarak teşkil ederler. Burada kullanacağım araçlar ve amacım bilincimi birlikte yönetirler. Araç, odaklandığım anahtar deliği ve kapı, amacım da seyredilecek olan sahnedir. Bunların arasında kurduğu ilişki, başta sözünü ettiğimiz kıskançlığın kendisidir. Bu durumun içinde kendimi tanımlamam hiçbir şekilde mümkün olmadığından hiçleşmiş olurum ve kendini aldatmanın kökeni ile burada karşılaşırız. Eğer koridorda yürüyen birinin ayak seslerini duyarsam görüldüğümün farkına varır ve kendi varlığım içinde kendime yakalanırım. Bu noktada belirtmek gerekir ki, ben, kendimi, konumsal olmayan bilincimde nesne olarak kavrayamam. Yani kendi bilincime, kendi hiçliğimin temeli olarak değil ancak kendi dışımda kendimi temellendirerek ulaşabilirim. Böylelikle, kendim için başkasına atıfta bulunarak varolmuş olurum. Bir nesne karşısında kendimi nesne olarak kavrayamayacağıma göre, bu durum, başkasının öznelğine göndermede bulunur. Böylelikle ben, başkası için nesne olarak, kendimi, bakışın ucundaki, kendim karşısında yaşadığım utançta

kavrarım. Kendimi, başkasının baktığı ve yargıladığı nesne olarak tanırım. Şimdi var olduğum ben konusundaki en önemli husus, bu beni, başkasının yabancılaştırdığı bir dünyada oluyor olmamdır. (Sartre, 2009, s. 352-354)

Yapıyor olduğumun bilincinde olmadan bir şey yaptığım zaman, -söz gelimi bu bir kapıyı dinlemek olsun- başkasının beni görmesiyle birlikte o an ne yapıyor olduğumun farkına varır ve yaptığım şeyi kendimde bulurum: “ Kulak vermenin doğrudanlığı içinde, kendimi düşünmeden yaşamıştım. Öteki ortaya çıkar çıkmaz, görüldüğümü, şaşırtıldığımı ayırırsam birden. Kendimi ötekinin aracılığıyla o anda, olan olarak görüyorum. Öteki sayesinde dinleyenin ‘ben’ini ediniyorum. “ (Biemel, 1994, s. 53)

Sartre gibi Emmanuel Levinas da *başkası* konusunu kendine problem ettiğinden konu dahilinde söyleme, yüz ve bakış gibi kavramları kullanmıştır. Felsefesinde yüz kavramı daha öne çıkan Levinas için bakış kavramı, Sartre’ın bakış kavramından daha farklı bir anlama gelir. Sartre’da bakış nesneleştirici, konumlandırıcı bir bakışken Levinas’ta nesneleştirme diye bir durum söz konusu değildir. Levinas’a göre bakış ve söz yani bakış ve söyleme, yüz (visage) kavramını oluşturur. Yüz kavramı ise başkası kavramına atıfta bulunur. Bu, başkasının hem bana baktığını hem de beni ilgilendirdiğini anlatır. Dolayısıyla yüz kavramı benim başkasından sorumlu olduğumu belirtir. (Sözer, 2013, s. 125)

Sartre’a göre başkasının varlığı ile birlikte kendi kendimi de tanırım. Çünkü başkasının varlığı ile birlikte kendime nesneleşmem gerekir. “ Ben kendim için ancak özne olabilirim, ama kendim için nesne olabilmem, kendi görüntümü kendi üzerime geri fırlatıp atan ötekinin varlığıyla mümkündür ancak; çünkü gerek onun gerekse yargıları için nesneden başka bir şey değilim.” (Biemel, 1994, s. 57)

“Beni görüyorlardı, ben kendimi gerçeğimle tanımak için çırpınıyordum, her noktama akıp gittiğime inanıyordum, senin iyi niyetli aracılığını arıyordum kendimi görmek için, oysa bu sırada beni görüyorlardı, biri beni görüyordu, bakış oradaydı, dokunulmaz, hükmedilmez, görünmez bir çelik gibi. Sen de, küstahça gülen, sen de, seni de görüyor. Ne var ki, sen bilmiyorsun bunu. Şunu söyleyeyim ki, bakışa katlanmak kolay olmadı benim için: Çünkü o bir hiçlik; o bir yokluk; bak: En karanlık, en siyah bir geceyi düşün. Sana bakan, o karanlık, siyah gece. Pırıl pırıl

gece; apaydınlık gece; gündüzün gizli gecesi. Her yanımda o karanlık gece pırıl pırıl; her yanımda, ellerimde, gözlerimde, kalbimin içinde pırıl pırıl ve ben onu göremiyordum. Bu aralıksız, bu benim irademin dışındaki aralıksız sokulma beni dehşete düşürüyordu; bilirsin, en eski, en inatçı hayalim görünmez olmaktı; yüzlerce kez, ne yeryüzünde, ne insanların ruhunda, hiç, hiçbir iz bırakmadan yaşamayı istemişimdir. Birden, kaçmama, kurtulmama olanak vermeyen bir sınırsız ortam gibi o bakışı çevremde bulmak korkunç bir şeydi. Korkutucu. Ama öylesine de huzur verici. Sonunda ben olduğumu biliyorum” (Sartre, 2010, s. 356)

Bakılmış olmak, kendi kendimi, başkasının benim hakkımdaki bilmediğim yargılarının, bilmediğim nesnesi olarak yaşamak demektir.

Utancın bana keşfettirdiği başkası ile olan ilişkim ilkin ontolojik anlamda olacaktır. Benim, o olduğum sonucuna utancımdan hareket ederek varırım. Utancım bu noktada her ne kadar bir itiraf niteliği taşıyor olsa da sonrasında onu kendimden saklamak adına kendimi aldatmayı isterim. Fakat bu, beyhude bir çaba olacaktır. Çünkü kendini aldatma, olduğum varlıktan kaçmak için çabayı temsil eder ve olduğum varlık demek de zaten bir itiraf niteliği taşır. Dolayısıyla benim varlığım, başkasının özgürlüğü içinde ve başkasının özgürlüğü ile birlikte mümkün olur. Yaşadığım utanç aracılığıyla, başkasına ait olan özgürlükten pay talep edip, onunla bilinçlerimizin varlık birliğini onaylarım. Böylelikle bakış fenomeni temelinde başkası, benim aşımış aşkınlığım anlamına gelmiş olur. *Bense* görülen olarak, başkasında, dünyanın içinde ve dünyadan itibaren var olurum. Bakış, bu sebepten ötürü, beni dünyadan ayıran bir şey değildir. Bundan ziyade düzeni bozulmuş dünyam sebebiyle yabancılaştığım durumun bağrında arayan olarak kavranır. Beni bulduğunda ise artık kişiyimdir. (Sartre, 2009, s. 354-356)

“Ötekinin 'bakışı, bana kendimin deneyimini verir. *Öyleyse bakış, en başta benden bana yollama yapan bir araçtır.* Sadece nesnelere baktığım sürece, tümüyle nesnelere kapılmıştım, kendimde değildim. Bakılma deneyimi, beni kendime göre dondurur. Sartre'a göre ilk kez bu deneyimle [bu yaşantıyla] kendi 'ben'ime çatarım, evet, 'ben' diye bir şey ele geçiririm. O ana kadar sadece edimlerimde yaşamıştım, ben-bilincinden yoksundum.” (Biemel, 1994, s. 53)

Bu yeni olan ben'i, bakışıyla, bana getiren, başkasıdır. Bu, bana yabancı bir özgürlüğün varlığına atıfta bulunur. Başkasının belirmesiyle birlikte ben'den yaşadığım kopuş aynı şeye gönderme yapar. Başkası aracılığıyla, kurulmuş bir dünyada fakat buna rağmen yine de sezinleyebildiğim bir dünyada, kendimi sürekli tehlikede içinde olan olarak duyumsarım. (Sartre, 2009, s. 370) Çünkü başkası, benimle karşılaştırılmak için olmuş-bitmiş bir kendinde varlık değildir. Sadece nesneler arasından nesne olan bir şeyin bana bu denli korkunç hissettirebilmesi mümkün değildir. O halde bana bakmakta olan nesne-başkası değil, özne-başkası'dır.

Şimdi, bu bakışı benden başkasına doğru çevirip bir nesneleştirme savaşını başlatmadan önce, başkasıyla kurduğum ontolojik ilişkinin temelinde bulunan *bedenden* söz etmemiz gerekecek.

Bedenin ontolojik yapısının Sartre'a göre üç evresi vardır. Sırasıyla inceleyelim.

İlkin, insan dünya üzerindeki varlıktır. Dünyada bulunmak, ona kendi için varlığım aracılığıyla temas edebilmek için bir kendinde varlık olmam gerekir. İnsanın kendinde varlığı, bedene karşılık gelir. Beden, benim dünya üzerinde olmamı sağlayan yegâne şeydir. O, benim varlığım için zorunlu olan şeydir. Onunla, dünyada olmayı gerçekleştiririm. Dünyada bedenim sayesinde bir yer kaplarım. Her eyleminin zorunlu koşuludur o. Bu bakımdan bedenim, kendisini alet olarak kullandığım ve kendisi olduğum alettir. Bununla birlikte, dünyadaki varlığımın devamlılığını sağlamak için ona muhtacımdır. Dolayısıyla bedenim, bilincimin de devamlı bir koşulu haline gelir. Bedenim sayesinde geleceğe yönelik imkânlarımı gerçekleştirme şansını elde ederim. Ayrıca bedenim bilinçle birlikte ele alındığında bir düalizm oluşturmaz. Bu duruma varoluşsal yaşantılarımız minvalinde bakarsak daha iyi kavrayabiliriz. Söz gelimi bedenimin yaşadığım varoluşsal bir bulantı durumu içindeyken fizyolojik anlamda tepkiler verebileceği oldukça açıktır. Bulantı durumu içindeyken beden sararabilir, titreyebilir ve gerçekten de bir mide bulantısı yaşamamız olasıdır. Burada Bulantı'nın başkahramanı Roquentin'e göndermede bulunmak yerinde olacaktır.

İkincisi, bedenimin başkası tarafından keşfi, tanınması ve biliniyor olmasıyla gerçekleşir. Buna neden olan, başkasının bana bakışıdır. Ben, bedenimle görülmekte olanım ve dolayısıyla burada bedenim başkası için bir kendinde varlığa tekabül eder.

Bedenin bu boyutu başkasıyla aramda yaşayacağım somut ilişkilerin de temelini oluşturmakta ve başkası tarafından kullanılan bir şey olduğuna göndermede bulunmaktadır.

Bedenin üçüncü boyutu, yukarıda ele aldığımız –yor olduğumun bilincine göndermede bulunur. Başkasının bakışıyla nesneleşmiş olan bedenim, başkasının bakışıyla yeniden kavranmaktadır. Başkasının bu bedeni bana göstermesiyle, bu yeni kavrayış sonucu ben, olduğum bedenime yabancılaşmış olurum. Başkasının bana kendisi için nesne olduğum özne olarak açıldığı yani bir boyut söz konusudur. Yani başkası tarafından, beden olma vasfıyla bilinen olarak, kendim için varolurum. Sözü edilen boyutta gerçekleşen yabancılaşma deneyimini Sartre bize, başkası karşısında sıkıldığımızda yüzümüzün kızarması, vücudumuzun titremesi örnekleriyle birlikte sunar. Fakat bu kavrayış, bedenimin başkası için varolduğunun metafizik kavrayışıdır. (Sartre, 2009, s. 459)

Sartre'ın, bir de görünmenin kuraldışı türü diye adlandırdığı başka bir metafiziksel boyut vardır. Bunu da ellere sahip olmak ve birbirlerine dokunabilen ellere sahip olmak örnekleri üzerinden açıklar. Bedenin, ellerimi kullanmak bakımından araç şeyleri kullanması ve ellerimin birbirlerine dokunabilmesi bakımından kullanılabilir bir şey olması ayırımına vurgu yapar. Bu kavrayış da metafiziksel bir kavrayış olmakla birlikte, bedenimize başkasının bakış açısından baktığımızda bizden tamamen kurtulmaktadır. (Sartre, 2009, s. 464-465)

Kendimizi başkasının gözünden görmek için dil aracılığıyla girişeceğimiz her çaba sonuçsuz kalacaktır. Çünkü bu, bedenimizi başkasının kavramlarıyla bilmeye denktir. (Sartre, 2009, s. 462) Bundan daha fazlası değildir.

Bunu bir örnekle açıklayalım : “... Garance’ın, Cennetin Çocukları filmindeki tespiti düşünelim. Kendisine ‘Adınız ne’ diye soran polise şu yanıtı veriyor: ‘ Ben kendimi hiçbir zaman adlandırmam, fakat diğerleri beni Garance diye çağırır.’” (Descamps, 2015, s. 225)

“Kendim için ne olduğum, başkalarının beni tanımlama ya da bilme biçimiyle sınırlı kalmaz. Kendi varlık şeklimi seçmekte özgürüm ve bu seçimden sorumluyum. Başkalarının tanımlarına ya da formüllerine göre yaşamak bu özgürlüğü ve sorumluluğu yadsımak için yapılan yararsız bir girişimdir. İnsanın kendi-için varlığı

ile başkaları-için varlığı arasındaki gerilim, bireyin başkalarıyla kendi kendini kandırmadan ilişkiye girmesine olanak sağlar” (Lynch, 2013, s. 123)

Buraya kadar hep bakılan ben ve bakan başkası olarak ele aldığımız konuyu, şimdi, başkasından özgürlüğümüzü geri almak adına ters yüz ederek işleyeceğiz.

Başkası bana bakmakla görüş alanının sınırları içinde beni nesneleştirmiştir. Bu noktada o özne olarak bana bakan, ben de nesne olarak bakılmakta olanımdır. Ben, başkasının istilasına altındaki özgürlüğümü yeniden ele geçirmek için harekete geçerim. Aşkınlığımı geri kazanmam gerekmektedir. Bunu özgürlüğümün sağladığı olanaklarımın farkındalığını yeniden kazandığım anda, kendimi olanaklarım içinde yeniden biçimlendirerek yaparım. Bu noktada nesne ve özne ilişkisinin yönü değişmiştir artık. Ben, başkasına bakmakla kendi özgürlüğümü geri kazanıp onun alanını istila ederim. Ben bakmakta olanımdır, başkası da benim karşımda nesne olarak bakılmakta olan şekilde konumlanır. Bu bahsettiğimiz nesneleştirme süreci başkası ile benim aramda bakış aracılığıyla sürekli devam edebilir. Bu yüzden bu ilişki merkezi ben ve başkası arasında sürekli değişen dengeden yoksun bir ilişki olur.

“ Demek ki ‘başkası’ hem varoluşum hem de kendimi bilişim için gerekli, nitekim kendimin tanınması, içerimin ortaya çıkarılması başkasının da tanınmasına; beni düşüren, bana karşı ya da benim için bir şeyler isteyen bir hürriyet olarak onun da ortaya çıkarılmasına yol açıyor. “ (Sartre, 1961, s. 52)

Ben ve başkası arasındaki ilişki bakış fenomeni temelinde beni sorgulamasına karşın bende hep yeni kaynaklar keşfedecektir. Başkasının bakışından önce ben, zengin bir ben’e sahip olduğumdan habersizimdir fakat başkasının bakışıyla birlikte kendime dair hiçbir şeyi saklama imkânına sahip değilimdir. Bu da bedenimin dışavurumcu davranışlarıyla kendini ele vermesi anlamına gelir. (Levinas, 2010, s. 136) En temel dışavurumcu davranış ise utanç durumunda yaşanan yüz kızarmasıdır.

2.2.3. Utanç ve Yüz Kızarması

“ Utanç, utanç olarak kendi(nin) konumsal olmayan bilincidir ve bu haliyle de, Almanların “Erlebnis” adını verdikleri şeye bir örnektir, düşünüm için erişilebilirdir. Ayrıca yapısı yönelimseldir, bir şeyin utanç veren yakalanışıdır ve bu şey de *ben*’im. *Olduğumdan* utanç duyarım.” (Sartre, 2009, s. 307)

Utanç, beni, kendimle yüz yüze getiren, kendimle karşılaştıran bir deneyim, bir yaşantıdır. Bir şeyi yapıyor olduğumun farkına varmazken o şeyi yapıyor olduğumun bilinciyle karşılaşmamdan doğar.

“Uygunsuz ya da bayağı bir hareket yapmışımdır: bu hareket bana yapışır, onu ne yargılar ne de kınarım, sadece yaşarım, onu kendi-içinin kipinde gerçekleştiririm. “ (Sartre, 2009, s. 307) Bu noktada tek başına bilincinde olmadan bayağı bir hareket yaptığımda ben, bayağı olmam; çünkü bana bunu gösteren bir şey yoktur.

Utanç deneyimini ele alırken, kökensel yapısı gereği birinin karşısında olmak düzleminde ele almamız gerekir. Çünkü uygunsuz bir davranışta bulunduğumda karşımda başkası varsa beni görmekteyse “Hareketimin bayağılığını aniden kafamda gerçekleştirir ve utanırım.” (Sartre, 2009, s. 308)

Ben utanç deneyimini yaşarken başkasının buradaki pozisyonu beni, bakış aracılığıyla, kendimden, bana gönderen bir kanal gibi olmasıdır. Bunun sebebi, ona görüldüğüm halim neyse, kendimden, o halimle utanç duymamdandır. Başkasının karşımda olmasıyla ben kendim hakkımda, bir nesne hakkında yargıda bulunuyor gibi davranabilirim. Çünkü ben, başkasına bir nesne olarak görülmekteyimdir. Ve ben, kendimi, ona görüldüğüm haliyle tanıyıp kabul ederek utancı yaşamış olurum.

Utanç her ne kadar başkasıyla olan ilişkim temelinde ele alınsa da kendimden utançtır. Kendi kendimden başka bir şeyden utanmam, çünkü bu deneyim yapısı gereği kendinden utanmaktır. Utanç verici bir şeyi yapıyor olduğumun bilinciyle yapmazken, başkası beni görerek o şeyi yapmakta olduğumu bilir ve bildiğini bana gösterir. Ben başkasının bana gösterdiği kendimden utanırım.

Söz gelimi yere çöp atarken, yere çöp attığımın bilinciyle yapmam, bu farkındalığa sahip değilimdir. Başkası, bu noktada beni yapıyor olduğumun bilinciyle karşılaştıran yani beni, bana bildiren biri olarak çıkar karşımıza. Başkası yere çöp attığımı görmeseydi eğer, ben, bakılmakta olmasaydım yanlış bir şey yaptığımın farkında olmadığım için, yere attığım çöpü yerden alma imkânımı fark edemeyecektim. Yani ben bu utanç deneyimini yaşayıp kendi davranışımı yeniden düzenleyip, düzeltemeyecektim. Başkası bu noktada yere attığım çöpü yerden alma imkânını bana gösteren kişidir. Utanç deneyiminde başkasının bakışı benim için bu

yüzden kıymetlidir. Başkası utanç deneyimimde eylemlerim üzerine düşünmemi sağlayan olarak belirir ve bende farkındalık uyandırır.

Utanç deneyimini başkasının karşısında kendinden utanmak temelinde ele aldığımızda utancın iki farklı şekilde gerçekleştiğini fark ettik. Bunlardan biri bayağı ya da olumsuz bir davranışta bulunurken başkası tarafından görülmekle kendinden utanmak, diğeri de görölmenin kökeninden kaynaklanan temel utanç deneyimi. Peki görölmenin temelinden kaynaklanan temel utanç deneyimi neye atıfta bulunur? Utancı tanımlarken başkası karşında kendinden utanmak demiştik; kendinden utanmak özne olduğumdan emin olduğum kendimin başkasının bakışıyla, başkası için artık nesne konumuna düşmem ile ilgilidir. Bu durum, varlığımın zayıflaması, değer kaybetmesi, özgürlüğümün elimden alınması, başkasının yargı nesnesi olmak gibi benim için olumsuz durumlara tekabül eder.

Ben, başkasıyla olan karşılıklı birbirini nesneleştirme savaşında öncelikle başkasının bedenden ibaret olmadığı, yani yalnızca bir nesne olmadığını keşfederim. Ona herhangi bir şeye bakar gibi bakmam. Çünkü şeyler, belirlenmiş olanlardır fakat karşımdaki bir imkânlar varlığıdır. Olduğu şeyi terk edip yeniden başka bir şey olması söz konusudur. Aynı zamanda başkası benim, ben olmayan benimse eğer; ben de başkası için aynı pozisyonda olurum. Bu durum, birbirimizi deneyimlerimiz içinde keşfetmektir. Biz bu deneyimleri bedenlerimiz aracılığıyla gerçekleştiririz.

Bedenim, benim varoluş sürecimde titremek, sararmak, midede bulantı yaşamak, yüzde kızarma olması gibi dışa vurumcu davranışlar sergiler. Bu anlamda o, bir *psşik nesne*dir. “Ancak bedenin aşılması-aşkınlık olduğu düşünülecek olursa, algılanması da *doğası gereği* cansız nesnelerinkiyle aynı türden olamaz. “ (Sartre, 2009, s. 452)

Sartre’ın olmak ve görünmek düalizmini ortadan kaldırdığını çalışmamızın birinci bölümünde görmüştük. Kuvvet için, yaptığı etkilerin arkasında saklanmış gizli bir şey olmadığını ve gösterdiği etkilerin bir bütünü olduğunu söyledik. Elektrik akımı da kendini gösterdiği fiziksel ve kimyasal olayların görünüş dizisinin bir bütünüydü, çünkü görünmek varlığa aykırı bir şey değildi. İnsan gerçekliğini ele alırken de aynı şeyi söylemek mümkün.

“Anlamı oluşturan, deneyimim içinde ifade ya da mimik adı altında kavradığım fenomenler dizisinin belki de nedeni olan şey, kendi gizli anlamında ortaya çıkan olarak ve doğası gereği kendimi benim görüme vermeyen olarak başkasının hiddetidir.” (Sartre, 2009, s. 312-313)

Başkasının, ben olmayan ben olduğunu, birbirimize bakmakta olduğumuz deneyimler içinde keşfetmiştik. Burada başkasını, bakış fenomeni çerçevesinde ele aldığımız zaman onun benim aşılmış aşkınlığım olarak hakkımda bilgi sahibi olduğunu hatırlatmak gerekir. Dolayısıyla ben de, bu noktada başkasını kendimden biliyorumdur. Bu nokta, “varoluşu sadece ve sadece konjonktürel olan insan bütünlüğüne bizi gönderir.” (Sartre, 2009, s. 311)

İnsan gerçekliğini de, elektrik akımının görünüşler dizisinin toplamı olması gibi, bir görünüşler dizisinin toplamı olarak ele alırsam ve ben, başkasını kendimden biliyorsam, başkası da ancak benim görünüşler dizimde ortaya koyduğum bir görünüşü bana sergilemekteyse, sergilediği mimik ya da dışa vurumcu davranışın anlamının neye karşılık geldiğini bilmem mümkün olur. Dışa vurumcu davranışlar dışında görünüş dizisine hâkim olmak söz konusu değildir. Çünkü görünüş dizisinin tamamına hâkim olmak, görünenin “aşırı belirlenmiş olmasına yol açar.” (Sartre, 2009, s. 313) Oysa insan, olanaklar varlığı olması bakımından sürekli değişendir ve bu yüzden onu bütünsel anlamda belirleyebilmek söz konusu değildir.

Kaşlarını çatan yüzü kızarmış, yumruklarını sıkı bir başkasını görürsem eğer, gördüğüm şey yalnızca çatılmış kaş ya da sıkılmış yumruk olmayacaktır. Ben ona içinde olduğu durum ile birlikte anlam veririm.

“ Hem sıkılğan hem de tehditkâr gibi görünen o kaş kaldırmalar, o yüz kızarması, o kekeleme, ellerdeki o hafif titreme, o alttan doğru bakmalar hiddeti *ifade etmezler*, onlar hiddettirler. Yalnız şunu iyi anlamak gerekir: sıkılmış bir yumruk kendi-kendisinde hiçbir şeydir ve hiçbir anlama gelmez. Biz bu nedenle asla *sıkılmış bir yumruk* algılamayız: belli bir durumda, yumruklarını sıkı bir adamı algılarız. Geçmişle ve mümkün olanlarla bağlantı halinde düşünülen, ‘durum halindeki beden’ dediğimiz sentetik bütünden kalkılarak anlaşılan bu imleyici edim, hiddettir. “ (Sartre, 2009, s. 451-452)

2.2.4. “Cehennem Başkalarıdır”

Sartre’ın Gizli Oturum adlı oyunundan aldığımız bu kısa ama derinlikli cümle üzerinde benle başkası arasındaki ilişkiyi bakış fenomeni bağlamında ele alacağız. İnsanın bir imkânlar varlığı olduğunun üzerinde durup başkalarını cehennem yapan şeyin ne olduğunu anlamaya çalışacağız.

Öte dünya inancı olan herkesin kafasında genel olarak bir cehennem tasviri vardır; Garcin, Estelle ve Ines’de olduğu gibi. Bu yüzden odaya giren hemen herkes, önce cellâtların nerede olduklarını sorar, sonra gözleri kazıkları arar. Kafalarındaki cehennemle gördükleri örtüşmez, ne kazıklar vardır ne de cellât. Mekân, cehennem diye tasvir edilen kapalı bir odadır. Odada pencere yoktur, var olan bir bronz heykel, bir kâğıt keseceği ve üç kanepedir.

Ölmezden önce ağırlığını taşıyabileceğim küçük bir bronz heykel, artık taşınamaz hale gelir. Odada bulunan kâğıt keseceği kullanılabilecek araç şeylerden olmasına rağmen kâğıt olmadığı için o da kullanılamaz. Çünkü ben ölümümle birlikte artık şeyler üzerinde etkide bulunamam. Araçları kullanacak imkânlarımdan biri olan kâğıt da ortalarda görünmez.

Karakterler önce bununla yüzleşirler: Şeylerin üzerindeki hâkimiyetim ortadan kalkmıştır. Yaşarken sahip olunan imkânların hepsi ortadan kalkmıştır. Onlar, artık birer imkânlar varlığı değildir. Dünyayla olan bağlantıları yavaş yavaş sona ermiştir. Önce arkasında bıraktıkları yaşamı izleyebilir ve duyabilirken sonrasında bu imkânlar da yavaş yavaş silinerek kaybolurlar. Yaşamlarındaki oldukları hali değiştirmek de, oldukları hâli üzerine yapılan yorumlara etkiyebilmek de artık söz konusu değildir.

“Sartre, bu boyutu oyuna sokarken, ölümün, başkalarının bize ilişkin düşüncelerine, bizim için söylediklerine etki edememek olduğunu göstermek ister. Birisi üzerimize bir çamur da atsa, elimizden bir şey gelmez, yokuzdur çünkü ve yaşayanların bizi düşünmekten başka dertleri de bulunduğuna göre, gitgide onların bellek ve anılarından silinmekten kurtulamayız.” (Biemel, 1994, s. 65)

Ines bu yüzden ölüm sonrasında “ Düzenli benim hayatım. Hem de çok düzenli. Aşağıda, kendiliğinden düzene girdi, benim uğraşmama hiç gerek yok.” (Sartre, 1965, s. 16) demiştir.

Garcin odaya ilk girdiğinde beklediği şeyle karşılaşmadığı için şaşırmıştır. “Bağırmayacağım, inlemeyeceğim, ama her şeyi açıkça görmek istiyorum, içinde bulunduğum durumun, ben farkında değilken, arkamdan üstüme çullanmasını istemem (....)Anladım, kesintisiz yaşama bu” (Sartre, 1965, s. 7)

Garcin, korkar bir halde durumu kavrar. Bunun sebebi yüzleşmedir. Çünkü öldükten sonra cehenneme geldiyse, bunun, ölmezden önceki yaptıklarıyla, suçlarıyla bir ilgisi olmalıdır. Kendi yaptıklarının kendisine gösterilmesinden korkar; onlarla karşılaşacaktır fakat sandığı şekilde değil.

Odaya giren ikinci kişi Ines’tir. Aklındaki cehennem tasvirini karşısında göremeyince, Garcin’i kanepede oturur halde gördüğünde onu cellât zanneder. Gerçekte hakkında tek bir şey bile bilmediği birini bir bakışla hemen cellât yapmıştır. “Cellât ha? İçeri girdiniz, bana baktınız ve şöyle düşündünüz: tamam, bu adam cellât.” (Sartre, 1965, s. 11)

Çünkü Ines kendi içinde bulunduğu durumu temel alarak Garcin hakkında bu yargıya varmıştır: Öldüm, suçlu bulundum, bir odaya getirildim, suçumun cezasını verecek biri olmalı, karşımda bir adam var, o zaman bu adam cellâttır. Garcin’i kendi nazarında karşısındaki koltukta oturan bir adamdan cellâda çevirmek, Ines için hiç de zor olmadı.

Başkasıyla olan ilişkilerimizde de kimi zaman Garcin gibi yaftalanır, kimi zaman da Ines gibi yaftalarız. Yalnızca kendi bulunduğumuz yerden bakarak bir başkasını itham ederiz veyahut biri beni yalnızca kendi bulunduğu durumun verilerinden yola çıkarak itham eder. Bu karşılıklı yaftalama, etiketleme ya da itham etme ile sağlıklı bir iletişim kurmak mümkün değildir. Çünkü birilerinin yargılarının nesnesi olmak, öznellikten nesnelığe düşüştür. Bu düşüş, özgürlüğümün elimden alınmasıdır. Benim hakkımdaki yargılarıyla henüz ben olmayan bir ben göstermiştir ve gösterilen ben imkânlarım dâhilinde olacağım ben de olabilir. Başkası bu noktada beni sürekli belirleyen ve köleleştiren olarak karşıma çıkar.

Garcin, bu duruma karşı bir savunma şekli sunar ; “Burada bulunuşumun sizi rahatsız ettiğini çok iyi biliyorum. Şahsen, ben de yalnız olmayı isterdim: hayatıma bir çeki düzen vermeli ve kendime gelmeliyim. Ama eminim ki birbirimize alışacağız: çok konuşmam, fazla dolaşmam ve pek az gürültü ederim. Yalnız, izin verirseniz,

birbirimize karşı son derece nazik davranmamızı öğütleyeceğim. En iyi savunma yolumuz bu olur.” (Sartre, 1965, s. 12)

Garcin, iletişimlerinin sağlıklı olması için birbirlerine karşı nazik olmaları gerektiğinin farkındadır. Aynı zamanda kendi varlığının başkasını nasıl rahatsız edebileceğini, kendisinin de başkasının varlığından rahatsız olması bakımından pekâlâ biliyordur.

Başkasının varlığından rahatsız olmanın pek çok sebepleri vardır. Söz gelimi, o, benim olana istila edendir: Odada üç kişi için üç kanepe vardır. Estelle odaya geldiğinde Garcin ve Ines kendi kanepelerinde oturmaktadırlar. Estelle kendi kanepesini beğenmediği için, Ines, ona yaranmak adına kendi kanepesini teklif eder ama Estelle onu da beğenmez, gözü Garcin’ın kanepesine dönmüştür, Garcin kendi kanepesini Estelle’e verir. Mekânsal olarak bana ait olan şeyler ve kullandığım araç şeyler başkasının belirmesi ve bakışıyla gasp edilmektedir.

Karakterlerimiz cehennemde olduklarına göre bir suçları olmalıydı ve hepsi tek tek itiraf edeceklerdi.

Garcin’in Estelle’e yönelttiği bir soru metnin temasını anlamamız bakımından kıymetlidir : “Ya siz, kendi bildiği gibi yaşamayı bir suç olarak görür müsünüz?” (Sartre, 1965, s. 19)

Bu cümle değerler dünyasına atıfta bulunur. Elbette varoluşçuluk insanın kendini yeniden ve sürekli kurmasını, belirlenmiş olan nesneler ve değerler dünyasında, iç daralması, bulantı gibi deneyimleri yaşayarak, kendini aşmasını, varoluşmasını öğütleyen destekleyen bir felsefedir. Ama bunun yanında yaptığım her eylemi, başkasının da yapabileceğini onaylayan bir şekilde yapmam gerektiğini, kendimden olduğu kadar, bu noktada başkalarının yapacakları eylemlerden de sorumlu olduğumu söyleyen bir felsefedir. Bu noktada karakterlerin eylemleri bakımından bu felsefeyi kullanıp kendini aldatmaya düşmeleri kaçınılmaz olacaktır.

Hepsi en başında cehenneme sanki bir yanlışlık neticesinde gelmiş gibi davranırken, ardından eteklerindeki taşları dökmek zorunda kalacaklardır. “Garcin, eşine insanlık dışı işkenceler yapmış, Ines, Florence’i kurnazca yalanlarla kandırıp kocasının intihar etmesine neden olmuştur. Daha açık söyleyecek olursak, Florence’e kocasının görünmez hatalarını gösterip, kadının kocasını Ines’in gözüyle görmesini böylece de

ondan soğumasını sağlamıştır. Estelle eşini aldatmış, aşığından olan çocuğunu öldürmüş, aşığı da kendi canına kıymıştır.” (Biemel, 1994, s. 67)

Ines, “Ben, kötüyüm: yani başkalarının acı çektiğini görmem gerekir yaşamam için. “ (Sartre, 1965, s. 30) diyebilecek kadar cüretkârdır. Aralarında yaptıklarının sonuçlarının farkına vararak durumu en iyi ve en hızlı şekilde kavramış olan Ines ’tir. “Sevici eğilimleri olan Ines, Estelle’i elde etmeye çalışır. Estelle buna karşı koyar. Derdi, bir erkeğin hoşuna gitmektir yalnızca. Garcin başlangıçta Estelle ile sıkı fıkı olur, ama onun da asıl derdi Ines'in kendine ilişkin yargısıdır.” (Biemel, 1994, s. 67)

Estelle kendi varlığından emin olmak için kendini görmeye ihtiyaç duyduğunu söyleyip odada ayna arar. Fakat odada bir ayna yoktur. Ines, kendisinin, eğer isterse Estelle’in aynası olabileceğini söyler. “ Hiçbir ayna benim kadar sadık olamaz.” (Sartre, 1965, s. 23) Ayna olarak, Ines’in gözleri kullanılır. Bu, Estelle’de, kendisine kötülük edilecekmiş gibi bir korkuya sebep olmuştur, aynı zamanda utanca : “Beni utandırıyorunuz. Aynadaki görüntüm evcildi. Onu öyle iyi tanıyordum ki... Güleceğim: gülüşüm gözbebeklerinizin ta içine gidecek ve Allah bilir ne duruma girecek. “ (Sartre, 1965, s. 24) Estelle’in utandığı, Ines’in zihnindeki kendisinin imajıdır. Korktuğu ise, bu imajla karşılaşmak ve o imajın kendisini belirlemesi durumudur. Çünkü kabul etmesi durumunda Estelle artık olduğu gibi sevimli olmayacak, Ines’in zihnindeki imajına göre şekillenecektir.

Garcin ilkin savaş sırasında barışçıl bir gazeteci olmasından ötürü on iki kurşunla öldürüldüğünü cesurluğunu temele alarak ifade eder. Sonradan korkak olduğunu itiraf etmesiyle birlikte ele alırsak yaptığı şey, yalan söylemektir. Aynı zamanda kendini aldatmaya girişmektir. Çünkü korkak olduğunu itiraf etmesine rağmen sonrasında “Bir kişi, tek bir kişi çıkıp da bütün gücüyle benim kaçmadığımı, *kaçmış olamayacağımı*, cesaretli olduğumu, temiz olduğumu söylese, ben... ben eminim ki kurtulacağım!” (Sartre, 1965, s. 44) demiştir. Kendini olduğundan farklı görmek istemekte, gönüllü olarak bir başkası tarafından belirlenmek istemekte ve kendini köleliğe doğru atmaktadır. “Dayanamam artık, size dayanamam. Çekil git! Ondan fazla tiksinti veriyorsun bana. Gözlerine gömülüp kalmak istemiyorum. Çok gevşeksin! Çok yumuşaksın! Bir ahtapot, bir bataklıksın sen! “ (Sartre, 1965, s. 45)

Garcin, onları aldatamayacağını anlayınca ise oradan çıkıp gitmek, kaçmak istemektedir. Çünkü şu an sonucu, yani korkaklığını değiştirme imkânı yok. Oysa bir zamanlar o imkânlara sahipti, korkak olmayı tercih etmek yerine cesur davranabilirdi. Kendisinin cesur olduğuna inanmak isteyen Garcin'i doğrulayan, onaylayan bir kişi bile yoktur. Öyle ki Garcin, Estelle'in gözlerine baktığında ya da Estelle, Garcin'i bakışıyla konumlandığında onu cesur davranmakta olan ya da cesur davranmış biri olan olarak gördüğünü söyleyemiyor. Çünkü Estelle'in deneyimleri içinde cesur davranan birinin dışavurumcu davranışlarına karşılık gelen ne varsa onların hiçbirisi Garcin'de yoktur. Dolayısıyla Estelle, kendi bakışıyla, Garcin'e cesur olduğunu vurgulayan bir göndermede bulunamaz, onun gösterdiği ben, Garcin'e dair korkak bir bendir. Böylelikle, Garcin, kendi korkaklığı ile sürekli yüzleşmek durumunda kalacak ve diğerleri aracılığıyla kendi kendisinden utanç duyacaktır. Kaldı ki odaya ilk girdiğinde bunun, *kesintisiz bir yaşama* (Sartre, 1965, s. 7) olduğunu kavramıştı, buna bağlı olarak söz konusu olan sürekli bir utanç halidir. Bu da Garcin için cehenneme tekabül etmektedir.

Garcin, tüm bunlardan kaçmayı dener ama odadaki kapalı olan kapı açıldığı halde gidemeyecektir. Bunun sebebi, başkalarının kendi hakkındaki yargılarını değiştirmek isteyişidir ve bunu Ines'e şöyle ifade edecektir: “Çekip gidebileceğimi hiç aklın alıyor mu? Seni burada, kafası bir sürü düşünce dolu, zafere ulaşmış olarak bırakamazdım: bütün o düşünceler beni ilgilendiriyor çünkü.” (Sartre, 1965, s. 48)

Diğerleri, benim hakkımdaki düşünceleriyle beni belirleyip bana hükmediyorlar. Oysa onlara boyun eğmemeli, onları ben yönetmeliyim. Bu durum bizi bir daireyi oluşturan noktalar gibi sonsuz bir döngüye gönderir. Bu döngü de çatışmadan oluşur. Yönetmek ve yönetilmek, belirlemek ve belirlenmek, bakılmak ve bakmak, nesneleştirmek ve nesneleştirilmek. Bu döngü hakikaten cehennemden pek de farklı görülüyor. Üstelik işkence yapan gizli cellâtları da var: Ben, başkası ve üçüncü kişi olarak başkası. Ines'in söylediği üzere “Her birimiz ötekilerin cellâdı burada” (Sartre, 1965, s. 21)

Garcin, kaos ortamından kurtulmak için “birbirimizin varlığını unutalım” (Sartre, 1965, s. 26) önerisini yaptığında Ines gerçekten de cellâdına yakalanmış bir cellât edasıyla şu sözleri söyleyecektir:

“Unutmak ha! Ne çocukluk! İliklerime varana dek duyuyorum varlığınızı. Susuşunuz kulaklarımda çınlıyor. İsterseniz ağzınızı dikin, dilinizi kesin, varolmanızı engeller mi bu? Düşüncenizi durdurabilecek misiniz? Ben işitiyorum onu, bir çalar saat gibi, tik tak edip duruyor; eminim, siz de benimkini işitiyorsunuz, istediğiniz kadar kanepenizin üzerine kaçıp saklanmaya çalışın, her yanda varsınız, sesler bana boğuk geliyor, çünkü gerçekten onları işittiniz. Yüzümü bile çaldınız: siz onu biliyorsunuz, bense bilmiyorum. Ya Estelle? Ya o? onu da çaldınız benden: siz olmasaydınız, bana böyle davranabilir miydi hiç? Hayır, hayır: çekin ellerinizi yüzünüzden, bırakmam sizi öyle, çok rahat olur bu. Siz orda, bir Buda gibi içinize çekilmiş, duygusuz oturacaksınız, ben gözlerimi kapatacağım ve onun, hayatındaki bütün gürültüleri, hattâ elbisesinin hışırtısını bile size adadığımı ve size benim göremediğim gülüşler gönderdiğini hissedeceğim... Hayır, işte bu olmaz! Kendi cehennemimi kendim seçmek istiyorum; gözümü dört açıp size bakmak ve yüz yüze çarpışmak istiyorum.” (Sartre, 1965, s. 26)

Birinin bana bir şeyi yaşatması mı yoksa yaşamaktan zaten kaçamayacağım bir şeyi savaşmayı tercih ederek yaşamam mı? Ines, ikincisini tercih etmiş gibi görünüyor: “Dilediğinizi yapın, siz daha güçlüsünüz. Ama unutmayın ki, ben buradayım ve size bakıyorum. Gözlerimi bir an sizden ayırmayacağım, Garcin, onu benim bakışlarım altında öpmeniz gerekecek.” (Sartre, 1965, s. 40) Burada Ines’in Estelle’e olan ilgisine karşılık, Estelle Garcin’i tercih etmiştir. Çünkü Estelle erkeklere daha düşkün bir sevgi budalasıydı, Garcin ise kendini aklamak için Estelle ve Ines’ten birinin kendine inanmasına ihtiyaç duyduğu için ve Ines uzlaşmayı kabul etmediği için Estelle’i tercih etmiştir. Üstelik Estelle, Garcin’in durduğu yerden, Ines’i yıkabilmek için de gerekliydi.

Gizli Oturum burada bize çözmemiz gereken bir ilişkiler yumağı sunmuştur. Ines’in belirttiği üzere “Hiçbirimiz tek başına kurtulamaz; ya birlikte kurtuluruz, ya da birlikte yitip gideriz” (Sartre, 1965, s. 33) Ines haklıydı, bu durumdan kurtulmak, bir işbirliği içinde bir tanıma ilişkisini, başkası hakkında doğru yargıları seçebilmeyi ve kabullenme ilişkisini gerektiriyordu ki, böylesi bir ilişki üçünün arasında kurulmak zorundaydı. Fakat öyle olmadı ve Garcin oyunun en can alıcı cümlesini, en son söyledi : “Hah! Yalnız iki kişisiniz öyle mi? Sizi daha kalabalık sanıyordum... Demek cehennem bu. Hiç aklıma getirmezdin böyle olacağını... Acı, ateş, kızgın

ızgara, hepsi sizsiniz demek... Ay! Ne gülünç şey... Kızgın ızgaranın ne gereği var: Cehennem Başkalarıdır. “ (Sartre, 1965, s. 50)

Bu cehennemden kurtuluşun olmaması kimsenin birbirine doğru kanaldan ulaşabilmeyi başaramamış olmasındandır. Öncelikle, hepsi yalanla uğraşır, kendilerini olduklarından farklı gösterirler. Hatta Garcin’in kendini aldatma girdabından çıkamadığı görülür. Ines, her şeye tuzakmış gözüyle bakar. Zaten güvenilmez bir ortamda iki kat şüpheye düşmek, iki kat yargıya sebep olur. Dolayısıyla başkası hakkındaki daha fazla yargı da onun hakkında daha fazla yanlış yargıya davetiye çıkartır. Çünkü ben başkasını ancak *sankiler* kategorisinde, deneyimlerimin ölçüsünde, benim görünüş dizilerimden ne kadarına tekabül ediyorsa o kadarını bilirim. Estelle, kendini kullandırmak, kullanmak ve karşısındakini kullanmak ister; dolayısıyla o, çıkarları doğrultusunda kendisi hem araç şeyler dünyasında bir araç şeymiş gibi davranır, hem de diğer iki kişiyi çıkarları doğrultusunda araç olarak kullanmaya çalışır. Böylesi bir ortam sürekli bir savaşı gerektirir. Bakışlar yoluyla öznenin sürekli nesneye düşürme savaşı, ötekinin üzerinde hâkimiyet kurma yarışı... Kaldı ki, burada bir ben var ama bunun dışında bir öteki değil, iki öteki var. Yani oyuna giriş sıralarına göre üç karakter; Garcin, Ines ve Estelle. Bu, ben, başkası ve üçüncü kişi arasında yaşanan ilişkilere göndermede bulunur. Fakat bu çatışmanın bitmesi için özne-özne-özne ilişkisini kurabilmem gerekmektedir. Kimi zaman ikili eşleşmeler halinde nesne biz ve özne biz deneyimini yaşasalar da salt bir özneler arası ilişki söz konusu olmayacaktır. Çünkü bu durum, ilke olarak mümkün değildir, çünkü çatışma başkası ile aramda olan ilişkinin temelini oluşturur. Kaldı ki, metin üzerinden gidersek herkes yani Estelle de Ines de Garcin de birbirlerine sıkça nefret etmek kavramını kullanırlar. Fakat nefret, “nefret edilmeyi talep eder.” (Sartre, 2009, s. 525) Bu, başkasıyla kurduğum ilişkide yenilgi demektir. Çünkü nefret bu döngünün dışına çıkmaya müsaade etmez.

Her biri, bir diğerine bakışı aracılığıyla onun imkânlarını tüketmek, onun üzerinde hâkimiyet kurmak isterken bu savaşımın bitmesi mümkün değildir. Bakışı devreden çıkarmak öyle mümkün değildir ki, uyumak orada yasak olduğundan birbirlerini görememe süreleri, göz kırpmaya süreleri ile aynı olacaktır. Daha önce bakışın kendini yalnızca gözle göstermediğini söylemiştik. Bütün bunlara diğer iki kişiyle aynı odanın içinde sonsuza kadar birlikte olması gerektiğini de eklersek durumun sertliği

açıklığıyla önümüze serilecektir. Böylesi bir durumun içindeyken, bu durumu paylaştığım ve dolayısıyla kendim gibi durumun içinde payı olan, bu savaşı birlikte yarattığım, üstelik nefret ettiğim için bu döngünün dışına çıkamayacağım iki kişi için cehennemden daha yetkin bir tasavvur varsa eğer, bu tasavvur kesinlikle benim bildiklerim arasında bulabildiğim bir tasavvur değildir.

Bakış aracılığıyla hâkimiyet kurmak ve boyun eğmek arasında gidip gelen bu ilişki sonunda şiddeti de doğuracaktır: Estelle “ masadan kâğıt keseceğini alır, Ines’in üstüne yürür ve birkaç kere vurur.” (Sartre, 1965, s. 50) Görüldüğü üzere bilinçlerin doğru iletişimi sağlayamadığı bir ortamda bedenlerin kurmaya çalıştıkları doğru olmayan bir ilişki belirecektir. Çünkü Estelle’in eline aldığı yalnızca kâğıt keseceği değil, hiddettir. O, kâğıt keseceğini ya da hiddetini, bir ölü olması bakımından imkânları müsaade etmediği için istediği gibi kullansa da istediği sonuca ulaşamamıştır. Onu dünya üzerindeki gerçekliğiyle ele aldığımızda ise yaşayan bir Estelle için istediği koşulda sonuca ulaşmasını engelleyecek bir şey olmayacaktır. Bu sebeple başkalarıyla doğru kuramadığımız ilişkiler içinde tehlikeyi barındırır.

2.2.5. Özneler Arası İletişim - İletişimsizlik

Başkasıyla olan temel ilişkimizi kavrarken bedenın daha önce ele aldığımız ontolojik boyutlarına atıfta bulunmuştuk çünkü bu başkasıyla tikel anlamda kurduğumuz ilişkiyi kavramak açısından önemliydi. Beden, bu tikel ilişkinin aracı ya da nedeni olmaktan ziyade hem benim hem de başkasının olgusallığına, başka bir ifadeyle, dünyanın ortasındaki varoluşumuza göndermede bulunarak ilişkimizi anlamlı kılar ve onun sınırlarını belirler. Karşılıklı olarak birbirimizi aşmış aşkınlığımızın durum içindeki bedeni olarak kavrar ve yabancılaşmamızın içinde duyumsarız. Başkasıyla bu şekilde kurduğumuz tikel olan ilişkilerin her biri aramızdaki ilişkiyi kökensel anlamda içinde barındırmasıyla beraber, kendisi için varlığın baştan sona yeni olan varlık kiplerine göndermede bulunur ve her biri kendi tarzındaki ilişkiye karşılık gelir: *başkası-için-kendi-için ve kendinde ilişkisi*. Bu noktada bilincin bedenle birlikte başkasının varlığı karşısındaki ilişkisini kavramamamız gerekir . (Sartre, 2009, s. 467)

Kendisi için varlık bir kendinde varlık değildir ve olması da mümkün değildir, ancak, kendisi için varlık ve kendinde varlık arasında imkânlar dâhilindeki en mümkün

ilişki vardır. Kendisi için varlık, her yanı kendinde varlıkla kuşatılmış olmasına rağmen, hiçbir şey olmadığı için kendinde varlıktan kurtulması ve ondan bir hiç aracılığı ile ayrılması mümkündür. Bu noktada kendisi için varlığım olan bilincim her türlü ilişkinin ve olumsuzluğun temeli olarak ele alınır. Başkasının ortaya çıkmasıyla, kendimi hiçleyerek başka şeylerden ayırıyor oluşum, bir anda başkası tarafından ve başkası için kendinde olarak sabitlenir. Bu yolla ben başkası için tam bir şekilde ne isem o olarak kavranırım ve bu kavrayış öyle bir kavrayıştır ki, artık *özgürlüğüm bile varlığımın verili bir karakteridir.* (Sartre, 2009, s. 468)

Bu kavrayışla birlikte başkası, beni, gelecekte bile kavrayacak ve hiçleyişimin içinde beni bütünüyle donduracak olandır. Başkasının, beni dondurmuş hâli kendim için olduğum kaçıştan farklı olarak, dışarıdan dondurulmuştur. Kaçışımın nesneliğini, aşabildiğim ya da bilebildiğim bir *yabancılaşma gibi duyumsamasam* bile farkındayım ve bu nesneliğin kaçmakta olduğu kendindeyi, kaçışıma kazandırmasından dolayı yüzümü ona dönüp ona karşı tavır almak durumunda kalırım. Başkasıyla olan somut ilişkilerimin temelinde ona karşı aldığım iki ilksel tavır vardır: “ başkasının aşkınlığını aşmak ya da tersine onun aşkınlık vasfını ortadan kaldırmaksızın bu aşkınlığı bende boğmak. “ (Sartre, 2009, s. 469) Bahsedilen tavırlar birbirinin tam aksidir ve her birinin ortaya çıkışı bir diğerrinin ölümüne göndermede bulunur. Bu tavırlardan ilki aşk dil ve mazoşizme göndermede bulunurken, ikincisi ise ilgisizlik, arzu, nefret ve sadizmi içerir.

Öncelikle hatırlatmak gerekir ki, benim için geçerli olan ne varsa başkası için de geçerli olacaktır. Eğer kendimi onun etkisinden kurtarmaya çalışıyorsam, o da benim etkimden kurtulmak isteyecektir. Buradaki tema, çatışma temasıdır. Başkası bakış aracılığıyla ortaya çıktığında ben, onun tarafından sahiplenilirim. Başkası, sahiplenmesiyle, beni, olduğum kendimden, kendimi asla göremeyeceğim tarzda yeniden üretirken, benim ne olduğumun gizine sahip gibidir. Hem varlığımı çalmakta hem de benim varlığım olan bir varlığı, var kılmaktadır. Dolayısıyla ben, bu noktada, başkası için varlığından sorumlu fakat sorumlu olduğu bu varlığın temeli olmayan olarak, bizzat olduğum varlığa dair başkasından hak talep ederim. Böylelikle ben artık, *varlığımı yeniden edinme projesi* olurum. (Sartre, 2009, s. 470-471)

Fakat bu proje beni ontolojik kanıttaki Tanrı problemine götürür. Neyse ki, bu birleştirme projesi bir *çatışma kaynağı* olması bakımından “kendimi bir yandan başkası için nesne olarak duyumsarken ve onu bu deneyim aracılığıyla ve bu deneyimde tabi kılmaya yönelirken, başkası da beni dünyanın ortasındaki nesne olarak kavrar ve beni kendine tabi kılmaya hiçbir biçimde yönelmez. Dolayısıyla başkası için varlık ikili bir içsel olumsuzlama içerdiğinden başkasının benim aşkınlığımı aştığı ve beni başkası için varetmiş içsel olumsuzlama üzerinde etkimek, yani *başkasının özgürlüğü üzerinde etkimek* zorunludur. Başkasının mevcudiyeti karşısında benim kendim kendimin projesine musallat olan bu gerçekleştirilemez ideal, bir girişim olarak düşünebileceğimiz sevgiye, yani kendi imkânlarıma doğru yöneldiğim projelerimin organik bütününe tabi kılınamaz. Ama bu ideal, bir sevgi idealidir, onun gerekçesi ve amacıdır, onun değeridir. Başkasıyla ilksel ilişki olarak sevgi, benim bu değeri gerçekleştirmeyi hedeflediğim projeler bütünüdür”. (Sartre, 2009, s. 472-473)

Bir aşkın sevilme istemesinin nedeni, yalnızca fiziksel anlamda sahiplenme arzusu olsaydı bu pek de zor olmayan biçimde tatmin edilebilirdi. Fakat âşık tarafından aşkın bilinci tutsak edilmek istenir. Bu noktada, başkasının özgürlüğü âşık tarafından kendine mal edilmek istenir. Bunun nedeni, Tiranlık sistemindeki gibi güç istencinden ötürü değildir elbette, sevgidir. Tiranlık sistemi, tebaanın sevgisini politika için, köleleştirerek kullanacaktır. Fakat âşık sevilenin köleleşmesini istemez. O, özgürlüğe ancak özgürlüğüyle sahip olmak isteyendir. Hem bağıllık sözü ister ama bu bağıllık sözü kendisinden talep edildiği anda bunun karşısında irkilir. Çünkü bu bir çeşit tutsaklık gibidir ve bizim aramızda hem özgür hem de vazgeçilmiş olma durumunu gerektirir. Fakat aşkın amacı bu değildir. Bahsedilen tutsaklık, özgürlüğün sınırına geçilmesinin yasak olduğu anlamına gelir. Başkası beni sevdiğinde ötesine geçilmez hale geldiğimden mutlak amaç olarak kavrar ve mutlak amaç olma durumum mutlak olan değerime atıfta bulunur. Fakat sevilme istencim de, bütün değerler sisteminin ötesinde bulunma istencime atıfta bulunduğundan, bu kez onun benim için neler yapabileceği sorunu, konunun merkezine oturur. Bu sorundan kurtulmak için varlığım ya sevgilinin bakışından kurtulmalı ya da kendisi bir başka bakışın nesnesi olmalıdır. Fakat bu kez de imkânlarım, aşılmış olacağından, ölü imkânlar halinde kalacaklardır. Sonunda ben kendimi başka varlıklardan yahut

kendi edimlerimden kavrayan bir varlık olmanın dışında kalırım. (Sartre, 2009, s. 473-477)

Sartre, başkası ile benim aramda aşk temelinde ele aldığı ilişkiye dair girişimlerde *âşık neden sevilmek ister? , aşk, bilinci neden ve nasıl tutsaklaştırmak ister? Âşık bağlılık sözü talep ederken aynı söz kendisinden istenildiğinde neden irkilir?* gibi sorularla uğraşır. Uğraştığı sorular ya, *sizi seviyorum çünkü sizi sevmeye özgürce angaje oldum ve kendimi yadsımak istemiyorum; sizi kendime olan sadakatimden ötürü seviyorum, ruh ikiziyiz, biz birbirimiz için yaratılmıştık* gibi beceriksizce verilmiş saçma cevaplar getirecek, ya da aşkın kafasında *kim bilir ben onun için neyim? Kim bilir beni nasıl düşünüyor? Kim bilir beni nasıl öldürüyor?* , *Demek ki bu kente gelmiş olmasaydım, falancaların evine takılıyor olmasaydım, beni tanımamış olacaktın, beni sevmemiş olacaktın öyle mi?* gibi aşığı yıpratracak tarzda sorularla karşılaştırmıştır. (Sartre, 2009, s. 473-478)

Sartre'a göre eğer âşık olunan da âşık olanı seviyorsa bu, özgürlüğün karşılıklı olarak birbirine verilmesi anlamına gelir ve dolayısıyla bu durum bizim başkası için varlığımıza göndermede bulunur. Aşk sevilenin bir projesiyse eğer çatışmaya yol açacaktır; çünkü sevilen bakış konumundadır ve aşığını bir nesne başkası olarak kavrayıp onu kullanır. Bu takdirde aşkın da sevileni baştan çıkarması gerekir ve âşık, görülen olmanın tehlikesiyle birlikte nesneleşmeyi göze alarak nesneleştiğini hissettiği anda o alanı terk eder ve kendini büyüleyici bir nesne olarak sevilenin karşısına çıkarır. Bu baştan çıkarma girişimiyle kendimi bir varlık doluluğu olarak ortaya koyup, böyle kavranmayı hedeflerim. Bunu yaparken de başkasını kendim hakkında bilgilendirmekten ziyade duyumsatmayı hedef alan büyüleyici bir dil kullanırım. Bu aşamada başkası için kullandığım dile Sartre, kutsal nesne adını verir. Sözcük ben konuşurken kutsal, başkası duyduğu vakit büyülü hale gelir. Fakat benim kullandığım dili başkası da kullanabileceğinden benim kullandığım dile atfedeceğim bütün özellikler başkasının kullandığı dilde de olmak durumundadır. Bu sebeple dil de, tıpkı bedende olduğu gibi başkasıyla olan ilişkimde bana aradığım cevabı veremeyecektir.

Sevilenin kendisinin, seven haline gelebilmesi için, sevimyi kendi projesi olarak düşünmesi gerekir. Bunun için de hedeflediği başkasının bedeninden ziyade özneliği

olması gerekir. Bunu yapabilmenin tek yolu da kendini sevdirmesinden geçecektir. Bu noktada aşk, başkasından hiçbir şey isteyemez hâle gelir ve salt bir bağlanmış olma halini gerektirir. Bu da daha önce ele aldığımız bilincin yanı-yansıtan kavranışına atıfta bulunarak bir bilinçler kaynaşmasının çabası haline gelmesinden ötürü temelinde çelişkiyi barındırır. Çünkü ben başkasının beni sevmesini isteyip tüm imkânlarımı kullanarak amacımı bir şekilde gerçekleştirdiğimde yine hayal kırıklığına uğrarım. Bunun sebebi, onun beni sevmesiyle birlikte beni bir özne olarak kavrayıp, kendisini karşımda nesne konumuna düşerek yıpratması ile sonuçlanacağından ötürüdür. Bunun neticesinde o, büyüleyici bir nesne olmaktan çıkıp kullanabileceğim aletler arasında kullanılabilir bir şey olacaktır. Bununla birlikte, eğer ikimize aynı anda bakan bir üçüncü kişinin ortaya çıkması durumunda da aşkımız artık o üçüncü kişiye doğru yabancılaşan bir nesne aşka tekabül edecektir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken hususlardan biri, üçüncü kişi hiç ortaya çıkmasa dahi bizim asla yalnızlık içinde salt bir bilinç birleşmesi yaşayamayacak olmamızdır. Çünkü hem ikimiz de ayrı ayrı, herkes için varolduğumuzu bilir ve bunun bilincini taşıyız hem de biliriz ki bilinçler arasında aşılamaz bir hiçlik vardır. Aşk, böylelikle başarısızlığa uğramış bir proje olmak zorundadır. (Sartre, 2009, s. 482-485)

Levinas’a göre aşk kendisini “ başkasının zayıflığı içersinde hedefler.” (Emmanuel, 2010, s. 103) Sevileni kırılgan bulup sürekli yardım etmek istemek bir bakıma kendi özgürlüğünün içinde onun özgürlüğünü de hedef alır, bir olmak istenir. Fakat kendini nesnel olanın içinde yitirme projesi başarısızlığa uğramış olan bilinç bu kez başkasının özneliği içinde kaybolmak yönünde mazoşist bir tavra bürünecektir. Bu tavır başkasıyla olan ilişkimde kökensel girişimlerimden olan cinsel arzuya atıfta bulunur. Bu durum kendi özneliğimden vazgeçerek sürekli onun karşısında edilgin bir halde bulunmama neden olur. Bu hal, nesneliği sonuna kadar yaşayıp (söz gelimi bedenimi kırbaçlatmak) sonunda iç daralmasıyla özneliğin bilincine varana kadar sürüp gider. Bu bir bakımdan düşkünlüktür ve yenilgi aşkına tekabül eder. Başkası karşısındaki birinci tavrım böylelikle tam anlamıyla başarısızlığa uğramış olur ve ikinci tavrı almama karşın zemin hazırlar.

Başkasına yönelik ikinci tavrımız ilgisizlik, arzu, nefret ve sadizm kavramlarını barındırıyor. Başkasına karşı ilgisizlik tavrımda bir körlük durumu söz konusudur.

Körlük durumunda, başkasıyla karşımda bir özne varmış gibi ilgilenmem. Bu durumda kafedeki garson yalnızca hizmet etme işlevi olarak vardır. Aldığım bu tavır, küstahlıktır. Utangaçlığın tam tersi diyebileceğimiz şekilde ortaya koyar kendini. Bu tavırla hem karşımdakinin özneliğini yok sayarım hem de kendimin başkası için varlık kipliği ile birlikte bedenimi yok sayarım. Buna rağmen körlük durumunda tedirginlik yaşamaktan geri duramam. Çünkü bu esnada bana, yabancılaşma tehlikesini içinde barındıran bir *serseri bakışın bilinci* eşlik eder. Bu bilinç özne olarak konumlamadığım başkasının özgürlüğünü aşmak ister fakat tam olarak onu özne değil bir işlev, bir nesne olarak konumladığından bu girişimi başarısızlıkla sonuçlanır. (Sartre, 2009, s. 488-491)

Başkasına karşı arzu duymak, onu arzulamak hem benim hem de başkasının cinsel varlığını ve her ikimizin de cinsiyet anlamında bedenlerimizin keşfine sebep olur. Arzuyu doyurmak cinsel birleşme ve bedenlerin bakış ve okşamalar aracılığıyla birbirine ten olarak verilmesiyle gerçekleşir. Fakat arzuyu bitiren tam da bu durum olacaktır. Cinsel birleşme, arzunun sonunu getireceğinden bu durum yenilgiyle sonuçlanır.

Sadizm bir noktada arzuya benzer bir tavidir fakat sadizmde nesneleştirdiğim başkasını bir alet gibi kullanarak ona sahip olmak istenci söz konusudur. Teni eylem içinde keşfetmek isteyen sadistin hedefi dolaysız sahiplenmedir. Ona acı vererek ten aracılığıyla tutsak ettiği bir özgürlüğün karşısında özgür olmaktan ve onun özgürlüğünü kendine mal etmekten keyif alır. Söz konusu acı burada sadistin kullandığı aletler aracılığı ile sağlanır. Sadist, arzu durumundaki gibi okşamalarla değil, bedene işkence ederek onu tene dönüştürmeyi sağlamak ister ve burada asıl amaç edindiği şey ise başkasının özgürlüğüdür. Fakat sadist başkasının özgürlüğünü ortadan kaldırmaktan ziyade tenle özdeşleştirmeye zorlar. Bu noktada sadistin en keyif aldığı an, kurbanın kendisini aşağıladığı an olacaktır. Acının artık tahammül edilemediği noktada kurban, işkencenin bitmesini isteyecek ve tenle özdeşleşen özgürlük olarak amaca ulaşıldığı zannedilmişken bu özgürlük kendisinden kurtulacaktır. Kurbanın bakışı ise sadistin amacını elde etmesine izin vermeyecektir. Dolayısıyla yeniden bakan varlıktan yine bakılan varlığa döndüğümüz bu çemberden çıkabilmemiz ne kurban durumunda ne de sadist durumunda söz konusu değildir.

Görüldüğü üzere hem birincil hem de ikincil şekilde ele aldığımız tavırların tümünde başarısız olunur. Çünkü başkasını aynı anda hem özne hem de nesne olarak görmek isteyerek onun aşan aşkınlık, aşılmış aşkınlık durumunu hedefledik. Fakat bu ilkesel olarak mümkün değildir. Bakan varlıktan bakılan varlığa doğru bocalayarak aldığımız tavır, hangisi olursa olsun istikrar sağlamamız mümkün olmayacaktır; çünkü bu durum başkasının aynı anda hem nesne hem de özneliğine göndermede bulunmaktadır. Bu ise yalnızca bir idealdir ve yakalanması söz konusu değildir. Başkası, aradığımda benden kaçan ve ben ondan kaçarken beni yakalayan olarak vardır. (Sartre, 2009, s. 521)

Kendimizi başkasıyla çatışma halinde değil de topluluk halinde yaşadığımız deneyimlerde de keşfetmemiz imkânlar dâhilindedir. Bu deneyimler bizi, birlikte varlık olarak *biz*'e yani Heideggerde'ki *Mitsein*'in gerçek bir yaşantısına gönderir. Özne olan *biz*'de kimse nesne değildir. Biz kavramı, birbirini özne olarak kabul eden özneler çoğulluğuna tekabül eder. Biz bilincinde çatışma ve rekabetler yoktur. Taraf tutan olarak biz, olayı seyreden olarak biz varızdır. Taraf tutmak ya da olayı seyretmek bizin içinde barınan her özne için eş zamanlı olarak gerçekleşir. *Biz*, özneler arası bir bilinç olmamakta birlikte sosyolojik anlamdaki kolektif bir bilincin varlığına da atıfta bulunmaz. Bunu dışında bir de *nesne biz* vardır. Buradaki nesne biz, toplu haldeki nesne varlıklar deneyimine göndermede bulunur. Burada bakan varlık ve bakılan varlık arasındaki ilişki gibi bir ilişki söz konusudur. (Sartre, 2009, s. 526-528)

Dünyaya atılmış olduğumuzun bilinci *nesne biz*'e tekabül eder. Ortak bir yabancılaşma deneyimini utanç aracılığıyla duyumsamak gibidir. Bir teknede çalışan kötü giyimli, sefalet içindeki bir insanlar topluluğunda olduğumuzu düşünelim, iyi giyimli zarif insanlar teknemize gelip bizi izlediğinde hepimizde ortak bir utanç ve yabancılaşma duygusu hâkim olur. Çünkü onları içinde bulunduğumuz durumdan ötürü ve bize bakmaları bakımından özne olarak duyumsarız ve biz de bu durumda nesne biz olmuş oluruz, yani kendimizi bu şekilde duyumsarız. Bunun nedenini açıklamak için başkası ile aramızdaki ilişkiye geri dönmemiz gerekir: Ben başkası ile karşı karşıya geldiğimde ikimiz de bir durum içinde oluruz ve bu durum içinde yalnızca birimiz özne ya da nesne olabiliriz. Elbette bu, bakış aracılığıyla

yaşadığımız çatışma deneyimi içinde karşılıklı olarak değişecektir. (Sartre, 2009, s. 528)

Başkası bana bakarken kendimi yabancılaşmış olarak hisseder ve bunu üstlenirim. Çünkü başkası için varlığımdan da sorumluyumdur. Bu durumdayken *üçüncü kişi* gelip, bana bakarsa, onlar benim için, *özne onlar* olur. Bunun nedeni ikisinin de bana bakıyor olmasıdır. Ama üçüncü kişi bana değil de bana bakmakta olan başkasına bakıyorsa ben üçüncü kişiyi bakılan başkası tarafından *bakılan başkası haline gelen başkası* üzerinden kavrarım. Bu noktada üçüncü kişinin aşkınlığı bana bakan başkasının aşkınlığını aştığı için onun benim üzerimdeki etkisinin azalmasını sağlar. Bu durumda ben de o sırada bana bakan başkasına bakarsam, üçüncü kişiyle özne biz deneyimi yaşar ve başkasını birlikte nesneleştirmiş oluruz. Ya da bunun tersine, başkası bana bakmaktayken, üçüncü kişide başkasına bakmaktayken, ben de üçüncü kişiye bakacak olursam, üçüncü kişi benim için nesne haline gelir ve beni başkasından kurtaramaz. Bu noktada benim için nesne olan başkası için nesne olan başkası için nesne olurum. Bu ilişkiler bakış yoluyla çeşitli şekillerde yön değiştirirse özgürlük ve imkânlar açısından güçlü ya da zayıf olma durumu da buna bağlı olarak yön değiştirecektir. Üçüncü kişi eğer benim baktığım başkasına bakıyor olursa bu benim karşımda o ikisi *nesne onlar* olacaktır. Bu noktada üçüncü kişinin aşkınlığını başkası üzerinden, başkası aracılığıyla kavrarım. Bu noktada başkası artık benim dünyama ait olmamakla birlikte başka bir aşkınlığın da nesnesi anlamına gelmiş olur. Ama buna karşın benim için yine başkası olmamazlık edemez çünkü onu algılayanların sayısı kadar başkası olmuş olur. Onu yeniden benim dünyam için başkası haline getirmek yani benim için nesneleştirmek istersem bu kez önce üçüncü kişiye bakıp önce onu nesneleştirmem gerekecektir. Fakat bu, imkânlarım dâhilinde olan bir şey değildir. Ama yine de üçüncü kişi kendisine bakılan başka üçüncü kişiler tarafından bakılıyor olabilir ve böylece benim gördüğümden itibaren sonsuz sayıda başkası olabilir. Aşk ilişkisinde bahsettiğimiz âşıkların yalnız kalıp kendilerini yalıtma istençleri de tam olarak bu yüzdendir, çünkü o sırada kendilerine bakan üçüncü kişi varmış gibi duyumsayabilirler. Bu noktada üçüncü kişinin ortaya çıkmasıyla birlikte artık başkası özne olma imkânını yitirirken ben de nesnelik için kendimi yeterli hissetmem. Başkası artık *nötr* hale gelir ve orada duran dokunamadığım şeydir. (Sartre, 2009, s. 529-530)

Çelimsiz bir kişiyi dövdüğümü ve o anda üçüncü kişinin geldiğini varsayalım. Hem ben hem çelimsiz için imkânlarımız ölü imkânlar haline gelmiştir. Çelimsiz ve ben bu durumda kendimizi eş *değer* [equivalentes] ve *dayanışma halinde* [solidaire] olan yapılar olarak orta koyarız. Bu noktada üçüncü kişinin aşkınlığı sayesinde çatışmanın ötesine geçilmiş olur. Burada kendimi başkasından kökensel olarak ayıramam ve çatışmada artık, dayanışma haline katkıda bulunduğum bir *dışarı-varlık* [etre-dehors] olurum. Kendi dışarı-varlığımı üçüncü kişi için üstlendiğim ölçüde başkasının dışarı-varlığını da üstlenmek durumundayımdır. Bu noktada üstlendiğim *eşdeğerlilik cemaatidir*. “Kısacası, kendimi *dışarıda* angaje olan olarak başkasında ve başkasını da *dışarıda* angaje olan olarak kendimde üstlenirim. Ve *nesne-biz* deneyimi, kavramaksızın önüm sıra taşıdığım angajmanın bu temel üstlenilişidir, başkasının sorumluluğunu içerdiği ölçüde sorumluluğumun bu özgürce kabulüdür.” (Sartre, 2009, s. 532)

Düşünsel bilincin ortaya çıkmasıyla *biz*, yapısal olarak çözülmüş olur, çünkü kendisi için varlık olarak bilinç, *bizden* kurtulup kendisini başkalarının karşısına koyacaktır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, bilincin kendini başkasının karşısına koyarken aldığı tavırdan daha keskin bir tavır almasıdır. Yaşadığı yabancılaşma başkasının karşısında tecrübe ettiği yabancılaşmadan daha köktencidir: çünkü nesne biz durumuna ait olmak, tamamlayıcısı olduğum ama içinde olmadığım bir göndermeye atıfta bulunur, bu bütünün sorumluluğunu üstlenmemi gerektirir. Bu yüzden bu deneyim insanlık durumunun katı bir deneyimi gibidir. Nesne biz deneyimi içinde aşağılanma ve güçsüzlük barındırır çünkü insan bütünlüğüne nesne olarak aidiyetin sağlanma durumu söz konusudur. Dolayısıyla sonsuz sayıdaki varoluşlar arasında kapana kısılmış gibi duyumsanır ve köktenci bir yabancılaşmaya sebep olur.

Birlikte çalışma deneyimi gibi bazı deneyimlerin biz bilincini oluşturmaya daha elverişli ortamları vardır. Örneğin işçiler fabrikada birlikte dayanışma içinde çalışırken üçüncü kişinin bakışına yakalandığını hissettiğinde ürettiği nesnenin anlamı, bize göndermede bulunurcasına, daha büyük bir çalışan grubuna göndermede bulunur ve nesne biz olarak duyumsanır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, insan her daim bir durum içinde başkalarıyla birlikte bulunduğundan, içinde olunan durum içinde üçüncü kişinin ortaya çıkması ile *bize* atıfta bulunur bir şekilde

duyumsanacaktır. Sözelimi sokakta arkasında yürüyüp yalnızca sırtını gördüğüm bir adamla aramda pratik olarak çok bir ilişki yoktur fakat bu durumdayken üçüncü bir kişinin ortaya çıkması durumunda, bana, sokağa ya da önümde yürüyen adama bakması durumunda, bizim dayanışmacı anlayışı ile önümde yürüyen adama bağlanmak için yeterli sebebi verir bana. Dolayısıyla diyebiliriz ki, farklı bilinçlerin bir bakış aracılığıyla *bizi* oluşturabilecek bir perspektifleri mutlaka vardır. Bununla birlikte benim kendimi biz olarak duyumsayabilmem için de insanlığın varolması yeter koşuldur. (Sartre, 2009, s. 533-534)

Nesne biz deneyimi insanlığı tümüyle nesne olarak gören bir üçüncü kişinin bakışından kurtarmak için, insanlığın bütünlüğünü geri almayı amaçlayan bir çabadır. Bu deneyim üçüncü kişiyi ötekilik sınır kavramının nesnesi yapar. Bu bakımdan üçüncü kişi imkân dâhilinde olan tüm kalabalıkların içine giremeyen, hiçbir başkasının karşısında kendini üçüncü kişi olarak oluşturamayacağı şeye tekabül eder. Bu bakımdan üçüncü kişi, bakılan olmaması ve sürekli bakan olması yönünden Tanrı fikriyle bir ve aynı şey olur. (Sartre, 2009, s. 537)

Özne biz deneyimi özne cemaate ait olma durumumuza atıfta bulunan bir deneyimdir ve ontolojik olmaktan ziyade psikolojik bir deneyimdir. Çünkü kendisi için varlık anlamında bilinçlerin gerçek bir birliğine göndermede bulunmaz. “ Özneler arası bütünlüğü içinde birleştiren öznel olarak kendi kendisinin bilincine varan insani bir *biz* temenni etmek beyhudedir.” (Sartre, 2009, s. 543)

Buraya kadar ele aldığımız nesne biz ve özne biz deneyimleri arasında herhangi bir paralellik söz konusu değildir. Çünkü özne biz deneyimi işlenmiş bir evren ve ekonomik manada tanımlanmış bir toplumun içine dalmış tarihsel bir insan tarafından psikolojik manada gerçekleştirilen salt öznel bir yaşantıya göndermede bulunur. Nesne biz deneyimi ise varlık kiplerinden olan başkası için varlığının kökensel açıdan zenginleştirilmiş deneyimine karşılık gelir. Bu noktada esas husus insan gerçekliğinin başkasını aşmak ve kendini başkası tarafından aşılmaya bırakmak ikileminden çıkamayacak olmasıdır. Dolayısıyla bilinçler arası ilişkinin özünü birlikte varlık olmak değil, bu bilinçlerin sürekli çatışması oluşturur. (Sartre, 2009, s. 544-545)

Başkası ile olan temel ilişkilerimizin hepsini ele aldıktan sonra artık diyebiliriz ki, başkasıyla iletişimim ister olumlu somut deneyimler üzerinden olsun, ister olumsuz somut deneyimler üzerinden olsun isterse başkalarıyla birlikte oluşturduğumuz birlikte varlık ya da biz kavramı üzerinden olsun; iletişimimizin temelinde olan şey çatışmadır.

“...kendi-için ile başkasının tek bir aşkınlık içinde bulunması başkasının başkasılık vasfını ister istemez ortadan kaldırır. Böylece başkasını benle özdeşleştirme atılımında bulunmam için koşul, başkası olmamı bende olumsuzlamakta direktmemdir. Nihayet bu birleştirme projesi aynı zamanda da **çatışma** kaynağıdır, çünkü kendimi bir yandan başkası için nesne olarak duyumsarken ve onu bu deneyim aracılığıyla ve bu deneyimde tabi kılmaya yönelirken, başkası da beni dünyanın ortasındaki nesne olarak kavrar ve beni kendine tabi kılmaya hiçbir biçimde yönelmez. Dolayısıyla -başkası için varlık ikili bir içsel olumsuzlama içerdiğinden başkasının benim aşkınlığımı aştığı ve beni başkası için varetmediği içsel olumsuzlama üzerinde etkimek, yani **başkasının özgürlüğü üzerinde etkimek** zorunludur.” (Sartre, 2009, s. 472)

Birbirinin üzerinde hâkimiyet kurmak isteyen ya da en hafif tabiriyle birbirinin özgürlüğü üzerinde etkimek isteyen iki insan karşılıklı olarak özne-nesne ilişkisi kuracaklardır. Tam bir özne – özne ilişkisi kurulması mümkün değildir. Çünkü Sartre her türlü ilişkiyi bilincin yönelimselliğinden ötürü özne-nesne ilişkisiyle sınırlamıştır. Kaldı ki zaten bilinçlerin de salt bir bilinçler arası iletişim kurması hepten mümkün değildir. Çünkü iletişim bakış fenomeni temelinde beden ve dil aracılığıyla çatışma olarak deneyimlenir.

Çatışma temelli kurulmuş ilişki özneler arası iletişimin imkansız olduğunu söylemediği gibi mükemmel bir iletişim olduğunu da söylemez. Aslına bakılırsa Sartre’ın analizi o ideal anlamda çatışmasız şekilde birbirimizin aşkınlığında kaybolarak kurmak istediğimiz iletişim istencimize karşı bir uyarı niteliğindedir. İdeal olan iletişimi seçeceğim diye başkası tarafından sürekli nesne durumuna düşürülmek söz konusudur. Çünkü benim amacım ve çıkarlarımla başkasının amacı ve çıkarları örtüşmeyebilir. Başkası bu durumda kötü niyet ve yalana başvurarak beni

köleleştirebilir. Bütün bunlar ihtimaller dâhilindedir. Ve Sartre bütün bu ihtimalleri felsefi görüşlerinde eriterek bu sonuca varmıştır.

Sartre, ilişkide asıl amacın zaten çatışma olmadığını açık bir şekilde belirtir. Fakat başkası ile aramdaki ilişkinin kökeninde özne ve nesne münasebeti yattığı için çatışma durumunun kaçınılmaz olduğunu bu bakımdan çatışmanın her daim tehlikeli olabileceğini söyler. Bu durumda iletişimin olanaksızlığını değil, tehlikeye karşı temkinli olmamız gerektiğine vurgu yapıyor.

“... Ötekiler cehennemdir ifadesinden genellikle insanlar, benim bundan, bizim ötekilerle ilişkimizin daima bozuk ve çarpık olduğunu anladığımı düşündüler, ama ben bundan farklı bir şey anlıyorum: Eğer bizim ötekilerle ilişkimiz çarpıtılır ve bozulursa, o zaman ötekiler cehennem olmak zorundalar. “ (Sartre akt. Özdemir Akgündüz, 2012, s.30)

“ Tam olmak istiyordum. Tam insan, çünkü tam insan bende tartışmalıydı. Bu bütünlüğü yeniden oluşturmak ve artık ondan vazgeçmemek gerekiyordu. Edim durumunda ve kendimin tam kullanımında bütün insan olmak gerekiyordu. Kurtuluş şuydu: Bütünlüğü görebilmek için kendini bütünlük yapmak. Öteki insanlarla başlangıçtaki ilişkim onları yönetmek olmamalıydı, ne de onlara boyun eğmek; ama onlar olmak olmalıydı.” (Sartre akt.Bertholet, 2009, s. 409)

Başkası ile aramızdaki ilişkide yönetmek ya da boyun eğmek dışında yapılması gereken tanıma, kabul etmedir ve sürekli uzlaşmadır:

“ Dostumu gerçekten önemsiyorsam onunla nesne değil özne olarak yüzleşmeliyim; sırf onun adına onu düşünecek ve kollayacaksam, Başkası'nın öznelliğiyle yüz yüze gelmeyi istemeliyim. Dostumla bir nesne olarak ilişki içindeysem, dostluk olanağı yoktur artık. Öte yandan aynı zamanda bir özne olarak kendi varlık şeklimi seçme sorumluluğumdan kaçamam. Sartre'ın açıklamalarına göre, dostluk çelişki içeren bir çaba olması bakımından aşka benzemektedir: Bir dostu gerçekten düşünmek ve onun için kaygı duymak, yalnızca o dostun öznelliğiyle yüzleştığımızda olanaklıdır. Fakat bunu yaparken de kendi nesneye ait durumumuzla yüzleşir ve öznelliğimizi yeniden elde etmeye çalışmak zorunda kalırız. Sürekli bir uzlaşma içine gireriz.” (Lynch, 2013, s. 122)

Sartre’ın uzun uzadıya yaptığı analizlerinin en başı ve sonu özne nesne ilişkisindeki çatışmaya atıfta bulunsa da, Sartre’ın bizi idealleştirilmiş yakın ilişkilerin kötü niyet hali alabileceği konusunda uyarmak açısından şiddetli bir biçimde sarsmasına denktir. Başkalarıyla muazzam anlaşılır, ideal bir ilişki kurmadığımız ve kuramayacağımız salt bir bilinçler arası ilişki olmadığı için gün gibi ortadadır fakat yine de bu başkası ile aramdaki ilişkiyi imkânsız kılmaz, çatışma durumunda problemli hale getirir. Çözüm ise tanıma, uzlaşma ve kabul etme kavramlarında kendini gösterecektir.

2.3. İnsan – Tanrı İlişkisi

Sartre felsefesinde Tanrı fikri, varlığın iki alanının bütünleşmiş haline tekabül eder: kendisi için varlık ve kendinde varlık alanlarının birleşmesine atıfta bulunur. Bir kendisi için varlık olarak bilinç, tıpkı bir kendinde varlık gibi varoluşunu kendine dayandırmak ister. Çünkü daha önce de bahsettiğimiz üzere bilinç, hiçliktir. Bu bakımdan bütün imkânları içinde barındırır ve özgürlüğe atıfta bulunur. Fakat kendinde varlık da aksine tam bir varlık doluluğudur ve ne ise o’dur, kendindedir ve kendi varlığını kendine dayandırır. Amaçlanan proje kendi için kendinde varlıktır, fakat bu ilke olarak çelişik bir fikirdir.

Tanrı fikri aynı zamanda “ en uç noktaya kadar götürülen başkası kavramından başka bir şey değildir” (Sartre, 2009, s. 339) Bu yüzden mutlak başkası ve dolayısıyla mutlak bakış olarak karşımıza çıkar. Bir başka yönüyle de başkası ile ben arasındaki ilişkiye üçüncü kişi olarak dâhil olmasıyla belirir. Ben başkasıyla, bakış fenomeni temelinde, bakan ve bakılan olarak özgürlük çatışması yaşarken, karşısında hiçbir başkanın üçüncü kişi olarak oluşamayacağı ve bakılan olması asla mümkün olmayan bakan varlık olarak karşımıza çıkar. (Sartre, 2009, s. 537) Fakat bunların hepsi birer fikirdir ve ilke olarak gerçekleşmesi mümkün değildir. Kaldı ki onu yaratıcı olarak kabul etsek bile ontolojik açıdan kendinden önce de var olması gerektiği için burada da esaslı bir problem görünmektedir. Bu bakımdan mutlak aşkınlığa göndermede bulunan Tanrı fikri içinde çelişkiyi barındırır.

Tanrı’ya atfedilen yoktan yaratım fikri de içinde çelişkiyi barındırır çünkü eğer varlık yaratılmış olsaydı onun kendine dayanma özelliği elinden alınmış olurdu ve Tanrısal özneliğin içinde eriyip giderdi. Bir diğer ihtimalle, yine yaratılmış olsa dahi varlığın

Tanrı'nın karşısında olması, onun varlığının Tanrı'ya değil ancak kendisine dayanmasına atıfta bulunup yaratım fikriyle açıklanamazdı. Dolayısıyla Tanrı fikri ile birlikte gelen yoktan yaratım fikri de varlığın varlığını açıklamakta bize yardımcı olmayacaktır. (Sartre, 2009, s. 41-42)

İnsan kendisi için varlık olması bakımından eksiklikler varlığı olduğu için tamamlanmak adına aynı anda bir kendinde varlık olmak isteyecektir. Eksiklikler varlığının varlık doluluğuna, kendi nedenini kendine dayandırmasına özlem duyacaktır. Kendisi için varlığın bir kendinde kendisi için varlık olmak istemesi onun Tanrı fikrinde olduğu gibi ideal varlık olmaya duyduğu özleminden ötürüdür. Fakat bu fikir Tanrı fikrinin bizzat kendisinin de olduğu gibi çelişiktir ve gerçekleşmesi mümkün olmayan bir projedir.

Sartre'ın felsefesi anlaşılabilceği üzere ateizm temelinde oluşturulmuş bir felsefedir. Aslında Tanrı'nın olup olmaması kendisi ve felsefesi açısından hiçbir şeyi değiştirmeyeceği için önem arz etmez. O'nu çürütmekle ya da kanıtlamakla uğraşmaz. Yalnızca bu fikrin neden mümkün olamayacağı ve nelere göndermede bulunduğu hakkında bize yol gösterir. Bunu, fikri çürütmek için değil, kendi felsefi anlayışını temellendirmek için yapar. Varoluşun özden önce geldiğini belirtmesi bu temellendirmeye ilişkilidir.

“Dostoyevski, Tanrı olmasaydı her şey mubah olurdu, diye yazmıştı. Gerçekten de, Tanrı yoksa her şey mubahtır, hiçbir şey yasak değildir. Bu demektir ki, insan kendi başına bırakılmıştır. Ne içinde dayanacak bir destek vardır, ne de dışında tutunacak bir dal. Artık, hiçbir özür, dayanak bulamayacaktır yaptıklarına. Varoluş özden önce gelince, verilmiş ve donmuş bir insan tabiatından söz edilemez elbet. Önceden belirlenmiş, donmuş bir tabiat açıklanamaz çünkü. Başka bir deyişle, gerekircilik (determinisme) yoktur burada, kişioğlu özgürdür, insan hürriyettir.” (Sartre, 1961, s. 40)

Eğer Tanrı yoksa insan şeyler ve değerler karşısında alacağı tavır her ne olursa olsun, bundan sorumlu olan kendisidir. Çünkü yaratılmadığı için özgür olmaya mahkûm edilmiştir ve dolayısıyla bir imkânlar varlığı olması bakımından doğru ve yanlışlarından kendisi sorumlu olacaktır. Suçu yüzünden af dileyceği ya da iyi bir eylem sonunda kendisini mükâfatlandıracağını düşündüğü bir Tanrı yoktur. İşte bu

bakımdan, dünyaya bırakılmış olan insanın varoluşu, özünden önce gelir. Çünkü o, bir Tanrı tarafından belirlenmiş değildir. Eylemleri doğrultusunda kendi kendisini belirleyecek olan yine kendisidir. Ne olacağından da bizzat kendisi sorumludur.

Anlaşılabileceği üzere tam anlamında bir özgürlük için insanın Tanrı'yı reddetmesi şarttır. Aksi halde, suçu atabileceği biri var demektir. Üstelik bunu kadercilik anlayışıyla destekleyip eylemsizliğe yönelecektir. Fakat Tanrı fikri karşısında mutlak bağımsızlığını ilan etmiş biri, şeyler ve değerler dünyası karşısında yaşayacağı iç daralması ve bulantı gibi deneyimlerin sonunda kendini seçebilmek, yeniden yapabilmek için harekete geçmek zorunda kalacak ve bu noktada varoluşunu gerçekleştirmeye başlayacaktır. Eylemin gerçekleşmediği yerde kadercilik anlayışı gizlenir.

“ Bronz heykel... İşte vakit geldi çattı. Heykel önümde, ona bakıyor ve anlıyorum ki cehennemdeyim. Her şey önceden hesaplanmış diyorum size. Bu şöminenin önüne geleceğimi, elimi heykelin üzerine koyacağımı, hem de bunu bütün bu bakışlar altında yapacağımı önceden hesaplamışlardı. Beni yiyen bu bakışlar altında... “ (Sartre, 1965, s. 50)

Sartre'ın Gizli Oturum oyununda Garcin karakteri, her şeyin önceden hesaplanmış olduğunu söyleyerek belli ki bir yaratıcıya atıfta bulunup, kadercilik anlayışını benimsiyordu. Oysaki cehennemde bulunduğumu söylüyorsam eğer ve cehennem benim suçlarım yüzünden ceza çekeceğim yerse, ben kendimi bir durum içinde bulurum. Daha önce bahsettiğimiz üzere durum, benim olgusallığıma ve özgürlüğüme aynı anda atıfta bulunur. Cehennemde olmak, yalnızca suç işlediğimde başıma gelecek bir şeydir ama aynı zamanda suçum, cehennemin bulunmasının nesnel ve basit bir olgusudur. Garcin burada suçu kendi üzerinden atarak kendini aldatmaktadır. Oysaki yaptığı şey her ne olursa olsun sorumluluğunu üzerine almak zorundadır. Her şey hesaplanmıştı diye tutturması, kadercilik anlayışını benimseyerek, suçu kendi üzerinden muhtemelen bir Tanrı'ya atmaktır. Fakat bunu yapmak doğru değildir. Çünkü insan kendini belirlenmiş bir dünya içinde bütün belirlenmişliklere karşı seçer. Tanrı kavramı da belirlenmişlikler bütününden düzenleyici kavramların en bütününe atıfta bulunduğundan, diyebiliriz ki, insan kendini tüm belirlenmişliklere *rağmen* seçmelidir, Tanrı dâhil.

SONUÇ

Sartre, insanın varoluş sürecindeki ilişkilerini ele alırken varlık anlayışında temel aldığı bilincin yönelimsel olduğu argümanından hareket eder. Bilincin yönelimselliği, bilinçli bir varlık olarak kendisinin özne olduğuna atıfta bulunurken, yöneldiği şeyi nesne olarak konumlandırmasına neden olur.

Bilinç, şeylere ya da dünyada bir toplum içinde yaşamak bakımından karşı karşıya kaldığı değerlere fenomenolojik indirgemedede bulunur. Bununla birlikte artık bilincin nesnesi olan şeye karşı aldığı tavır doğal tavır değil, şeyin niteliklerini paranteze alan fenomenolojik tavidir. Bu tavrın uygulanmasıyla, şeylerin ya da değerlerin saçmalığıyla karşılaşan insan, bulantı ve iç daralması gibi yaşantıları deneyimler. Bulantı ve iç daralmasının deneyimlendiği süreçler, sıkıntılı süreçler olsa da insanı eyleme, kendini seçmeye ve dolayısıyla sorumluluk alarak kendi kendini yapmaya teşviki açısından değerli süreçlerdir.

İnsan, dünyada olmak bakımından bir olanaklar varlığıdır. Özgürlüğünü hep kendi içinde barındırır. İsteddiği şeyi seçmeye muktedirdir. Bunu sağlayan şey, onun bilinçli bir varlık oluşudur. Kendine sunulmuş hazır anlamları değiştirmeye, onları aşmaya yeniden anlamlandırmaya gücü vardır. Bu bakımdan o, bir öznedir.

Kendisi gibi bir özneyle (başkası) karşılaştığında aralarında bir özne-nesne savaşımı başlayacaktır. Çünkü her ikisi de bilinçli olmak bakımından karşısındakileri bilincin nesnesi olarak ele almak durumundadırlar. Fakat bu, kendilerinin özgürlüğüne ve dünyasına yapılan bir istila gibidir. Bu istilanın en güçlü silahı bakış fenomenidir.

Başkası, bana bakan kişidir. Başkası, bakışıyla birlikte benim dünyamın nesnelerini kendi dünyasının nesneleri haline getirirken, beni de o nesneler arasında konumlar. Bu bakımdan özgürlüğüm tehdit altındadır çünkü özneliğim elimden kayıp gitmekte ve nesne konumuna düşmekteyimdir.

Başkası, bakışıyla birlikte, beni, olduğum durumun içinde kavrar ve yeniden kurar. Ben, bakılmış olmaktan utanırım. Çünkü başkası bana baktığında, bende gördüğü şeyi bana gösterir. Bana gösterdiği ben, benim farkında olmadığım ben'dir. Bu yüzden başkası karşısında kendimden utanırım. Bu noktada yabancılaşma deneyimi ile yüzleşirim.

Ben, olanaklar varlığı olduğum için özgürlüğümü kurtarabilmek adına imkânlarımın yeniden farkına varır ve başkasına bakışımla karşılık veririm. Bu kez ben onun dünyasını elinden almak için çabalar ve özgürlüğünü istila ederim. Başkası ile benim aramdaki ilişkinin temelini böylelikle çatışma oluşturmuş olur.

Başkasıyla aramdaki aşk, mazoşizm, sadizm gibi somut ilişkilerim de çatışma temeline oturur ve bunların her biri başarısız birer proje gibidirler. Çünkü başkasıyla olan her ilişkimde ben ve başkası birbirimizi özne ve nesne ilişkisiyle ele alırsınız. Dolayısıyla özneler arası ilişkinin temelinde çatışma yatar. Her ne kadar özgürlüğümüzü birbirimizde eritmek gibi bir istencimiz de olsa, ilişkinin kökeninde kurduğumuz özne-nesne münasebeti yüzünden başarısız oluruz. Çünkü birbirimizi aşkınlığımızda eritip bir olmak mümkün değildir.

Sartre bu noktada özneler arası salt bir ilişkinin imkânsızlığına vurgu yapar. Bilinçler arası salt bir ilişki söz konusu olamayacağından özneler arası ilişkiler de imkânsız değil; fakat problemlidir. Söz gelimi dostumuzla kurduğumuz ilişkinin temelinde onu gözetmek, onu korumak yatar. Fakat bu imkânlar dâhilinde dostumuzun kötü niyetiyle suiistimal edilebilir bir ilişkidir. Sartre'ın bizi uyarmak istediği temel nokta budur. İlişki imkânsız değil, problemlidir. Doğru bir ilişki kurabilmek de benim başkasını, başkasının da beni karşılıklı olarak özneliğimizle kabul etmemiz gerekir. Bakış yoluyla her ne kadar nesne konumuna düşsek de, birbirimizin özgürlüğünü karşılıklı olarak kabul edip istila etmedikçe, özneler arası ilişki mümkün hale gelir. Ancak böylelikle başkaları benim için cehennem niteliği taşımaz.

Bakış başkasıyla birlikte özellikle ele almamız gereken iki durum vardır. Bunlardan ilki düşmanca olan bakış, başkasının beni nesneleştirdiği ve ilişkinin temelinde çatışmanın olmasını sağlayan bakıştır. İkincisi ise yine başkasından gelen, beni gören ve gördüğü ben'i bana gösteren bakıştır. İlkinde katışıksız bir nesneleştirme söz konusudur, özgürlüğü istila eden yegane silah olarak kullanılır bakış. Ve benim için anlamı olumlu değildir. İkincisinde ise bakış yine başkasından gelir, yine beni nesneleştirmek içindir fakat bakışın, ben o sırada uygunsuz ya da bayağı diyebileceğimiz bir davranış sergilerken gelmesi, başkasının bana benim ne yaptığımı göstermesi, -yor olduğumun bilincine onun sayesinde varmam söz

konusudur. Böylelikle ikinci bakışta da beni nesneleştirme durumu söz konusudur fakat olumsuz gibi görünse de, sonunda beni farkındalığa davet etmesi bakımından benim için yapıcı bir bakıştır.

Bütün bunlar bizi Sartre’da insanın hem nesne hem de özne varlıkla kurmaya çalıştığı ilişkinin problemli oluşunu, bunu problemli hale getiren şeyin de, onun varlık anlayışından kaynaklanmış olduğunu düşünmeye itmektedir.



KAYNAKÇA

- Akarsu, B. (1994). *ÇAğdaş Felsefe*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Bertholet, D. (2009). *Sartre*. (Z. İlkelen, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınevi.
- Biemel, W. (1994). *Jean Paul Sartre*. (V. ATAYMAN, Çev.) İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Billington, R. (2011). *Felsefeyi Yaşamak*. (A. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Blackham, H. J. (2005). *Altı Varoluşçu Düşünür*. (E. Uşşaklı, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.
- Bochenski, J. M. (1997). *Çağdaş Avrupa Felsefesi*. (S. R. Kırkoğlu, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Bozkurt, N. (1998). *20. yy Düşünce Akımları*. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Clezio, G. L., & M., J. (1982). O Karşı Konulmaz Gençlik. S. Hilav (Dü.) içinde, *Yazko Felsefe Yazıları* (N. Kuyaş, Çev., Cilt 2, s. 148). YAZKO.
- Contat, M., & Sartre, J. P. (2004). *Sartre Sartre'ı Anlatıyor*. (S. Özpalabıyıklar, Dü., & T. Ilgaz, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Descamps, C. (2015). Özne Problemi. C. DESCAMPS içinde, *FRANSA'DA FELSEFENİN KIRK YILI Sartre'dan Deleuze'e Tekil Düşünce* (E. KESKİN, Çev.). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Direk, Z. (2005). *Başkalık Deneyimi - Kıta Avrupa Felsefesi Üzerine Denemeler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Emmanuel, L. (2010). Eros'un Fenomenolojisi. E. Levinas, Z. Direk, & E. Gökyaran (Dü) içinde, *Sonsuza Tanıklık* (M. Atıcı, M. Başaran, G. Çankaya, Z. Direk, E. Gökyaran, Ö. Gözal, . . . H. Yücefer, Çev., Cilt 12). İstanbul: Metis Yayınları.
- Geçtan, E. (1984). *İnsan Olmak Varoluşun Bireysel ve Toplumsal Anlamı*. İstanbul: Adam yayıncılık.
- Gündoğan, A. O. (2011). *Albert Camus Hayatı Yapıtları Felsefesi*. Bursa: MKM Yayıncılık.
- Gündoğan, A. O. (2019, 05 05). *BIRAKILMIŞLIK*. 05 05, 2019 tarihinde www.aliosmangundogan.com: http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Makale/Ali-Osman-Gundogan-Birakilmislik.pdf?i=1 adresinden alındı

- Gürsoy, K. (2015). *J.P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*. Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık.
- Hegel, G. W. (2011). *Tinin Görüngübilimi*. (A. YARDIMLI, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi.
- Hızır, N. (2007). *Felsefe Yazıları*. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Husserl, E. (1995). *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*. (T. Menüsoğlu, Çev.) YKY.
- Karakaya, T. (2004). *Sartre'ın Felsefesinde Varlık Sorunu*. Ankara: Elis Yayınları.
- Kaufmann, W. (1964). *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*. (A. Göktürk, Çev.) İstanbul: de Yayınevi.
- Kearney, R. (2010). *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler Kıta Felsefesi Tartışmaları*. (H. Arslan, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Kırkoğlu, S. R. (2013). Sartre'ın Ontolojisi ve Ahlaki Fikrinin Gelişimi. S. R. Kırkoğlu, M. Başaran, A. Akay, N. Başer, Ö. Sözer, Z. Direk, . . . J. G. Hart, Z. Direk, & R. Güremen (Dü) içinde, *Çağdaş Fransız Düşüncesi* (s. 22-23). İstanbul: Minör Yayınları.
- Koç, E. (1999). J. P. Sartre Felsefesinde Ben-Başkası-İletişim Problemi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40.
- Levinas, E. (2010). Başkanın İzi. E. Levinas, Z. Direk, & E. Gökyaran (Dü) içinde, *Sonsuza Tanıklık* (Ö. Gözel, Çev., Cilt 12, s. 136). İstanbul: Metis Yayınları.
- Lynch, S. M. (2013). *Dostluk Üzerine*. (F. LEKESİZALIN, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Magee, B. (2000). *Büyük Filozoflar Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*. (A. Cevizci, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Magill, F. N. (1992). *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasik*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Mengüşoğlu, T. (1958). *Felsefeye Giriş*. İstanbul: İstanbul üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Mengüşoğlu, T. (1976). *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası.
- Moeller, C. (1969). *Jean Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*. (M. Toprak, Çev.) İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Mounier, E. (1986). *Varoluş Felsefelerine Giriş*. (S. R. Kırkoğlu, Çev.) İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Murdoch, İ. (1964). *Sartre Yazarlığı ve Felsefesi*. (S. HİLAV, Çev.) İstanbul: de Yayınevi.

- Nathan, J. (1963). Jean Paul Sartre. J. P. SARTRE içinde, *Çağımızın Gerçekleri* (S. EYUBOĞLU, & V. GÜNYOL, Çev.). İstanbul: Çan Yayınları.
- ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ, G. (2012, Aralık). Sartre Düşüncesinde Etik Birliktelik Olanağı: Özne-Biz. *Possible Düşünme Dergisi*, 1(3), 30.
- Sartre, J. P. (1946, 5 19). Les Temps Modernes Dergisinin Tanıtma Yazısı. (S. Eyüboğlu, Dü.) *TERCÜME*, 7(37), 35.
- Sartre, J. P. (1959). *Duvar*. (V. Üretürk, Çev.) İstanbul: Ataç Kitabevi.
- Sartre, J. P. (1961). *Varoluşçuluk*. (A. Bezirci, Çev.) İstanbul: Ataç Kitabevi.
- Sartre, J. P. (1963). *Çağımızın Gerçekleri*. (S. Eyüboğlu, & V. Günyol, Çev.) İstanbul: Çan Yayınları.
- Sartre, J. P. (1965). *Gizli Oturum*. (B. ONARAN, Çev.) de Yayınevi.
- Sartre, J. P. (1967). *Edebiyat Nedir*. (B. ONARAN, Çev.) de Yayınevi.
- Sartre, J. P. (1981). *YÖNTEM ARAŞTIRMALARI "Diyalektik Aklın Eleştirisi"*. (S. R. KIRKOĞLU, Çev.) İstanbul: YAZKO.
- Sartre, J. P. (2005). *Altona Mahpusları*. (I. M. NOYAN, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Sartre, J. P. (2006). *İmgelem*. (A. Tümertekin, Çev.) İstanbul: İthaki.
- Sartre, J. P. (2008). *Özgürlük Yolları III* (Cilt III). (G. DEVRİM, Çev.) İstanbul: Can Yayınları.
- Sartre, J. P. (2009). *ÖZGÜRLÜK YOLLARI- I Akıl Çağı* (Cilt I). (G. Devrim, Çev.) İstanbul: Can Yayınları.
- Sartre, J. P. (2009). *Varlık ve Hiçlik*. (T. Ilgaz, & G. Çankaya Esen, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Sartre, J. P. (2010). *Yaşanmayan Zaman, ÖZGÜRLÜK YOLLARI II* (Cilt III). (G. DEVRİM, Çev.) İstanbul: Can Yayınları.
- Sartre, J. P. (2014). *Bulantı*. (S. Hilav, Çev.) İstanbul: Can Yayınları.
- Sartre, J. P. (2014). *Sözcükler*. (S. Hilav, Çev.) İstanbul: Can Yayınları.
- Sartre, J. P. (2015). *Öznellik Nedir?* (İ. Malak Uysal, Çev.) İstanbul: Can Yayınları.
- Sartre, J. P. (2016). *Egon'nun Aşkınlığı*. (S. R. Kırkoğlu, Çev.) İstanbul: Hil Yayın.
- Sözer, Ö. (2013). Emmanuel Levinas: Aynı Olan'daki Başkası. Z. Direk, & R. Güremen (Dü) içinde, *Çağın Fransız Düşüncesi*. İstanbul: Minör Yayınları.
- Timuçin, A. (tarih yok). *Düşünce Tarihi 3* (Cilt 3). Bulut Yayınları.

Toprak, M. (1999). Eserin Tahlili: Sartre'ın Allahsız Varoluşçuluğu. C. MOELLER içinde, *Jean Paul Sarte ve Tabiatüstünün Bilinmemesi* (s. 31-32). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Uygur, N. (1998). *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*. YKY.

Verneaux, R. (1994). *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*. (M. KORLAELÇİ, Çev.) Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası.

West, D. (1998). *Kıta Avrupa Felsefesine Giriş*. (A. Cevizci, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayıncılık.



ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı: Hande KUL

Doğum Yeri: Konak/ İZMİR

Doğum Tarihi: 19.07.1992

Medeni Hali: Bekar

EĞİTİM BİLGİLERİ

Karşıyaka Havva Özişbakan Lisesi – TM – (2010)

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi – Edebiyat Fakültesi – Felsefe Bölümü (2014)

Ege Üniversitesi – Eğitim Fakültesi - Pedagojik Formasyon Eğitimi - (2019)

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi – Sosyal Bilimler Enstitüsü – Felsefe Ana Bilim Dalı (2019)